

MISRA

(مصراع)

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında beyti oluşturan bir satırlık nazım parçası.

Sözlükte “yıkıp yere çalmak” mânasına gelen sar’ / sır’ kökü “şiiirin beytini iki mısralı yani iki kafiyeli, kapıyı iki kanatlı yapmak” anlamlarını da ifade eder (*Kāmuş Tercümesi*, III, 318). Ayrıca “ev” mânasındaki “beyt”in kapısındaki her bir kanada mısra denildiğine işaret edilir (*a.g.e.*, III, 320). Nitekim eve kapıdan girildiği gibi şiiire de mısra ile başlanmaktadır. Bu açıklamalardan hareketle gerçek anlamı “ev, çadır, oda, mesken, konak” olan beyit, bir edebiyat terimi olarak aynı vezinde iki mısradan meydana gelen nazım birimini ifade ettiği gibi gerçek anlamı “çadır kapısının iki yanı, kapı kanadı ve pervazı” olan mısra da terim olarak beyti meydana getiren iki parçadan biri için kullanılır.

Arap edebiyatında genellikle en küçük nazım birimi beyit olduğu için beyitten daha küçük parçalar manzume sayılmaz. Bu durum aslında aruz vezninden kaynaklanmakta, mısra yerine “şatr” (yarım) kelimesi kullanılmaktadır. Fars ve Türk edebiyatlarında mısraın oynadığı rolü Arap edebiyatında beyit üstlenmiş durumdadır (bk. ARÛZ, BEYİT). Çünkü Arap şiiirinde genelde hüküm ve anlam beyitte tamam olurken Fars ve Türk şiiirlerinde bir mısrada da gerçekleşebilir. Bu sebeple Fars ve Türk edebiyatlarına aruzun girmesiyle mısralar da uzamıştır.

Mısra, Fars edebiyatında da “tek bir beytin (müfred) yarısı, şiiirdeki bir beytin yarısı, şiiirin yarısı, şiiirden bir parça” mânalarına gelen bir edebiyat terimidir. Ancak bir nazım birimi sayılmadığı için beyitten ayrı olarak tek başına kullanılmamaktadır (Celâleddin Hümâî, s. 93; Dihhudâ, XII, 1854).

Son dönemlerde dize kelimesiyle karşılanan mısra hakkında Türk edebiyatı kaynakları, “ölçülü veya ölçüsüz bir satırlık nazım parçası” tarifinde birleşmiş gibidir. Divan edebiyatında mısra beytin ya-

rısıdır; mânalı en küçük nazım birimidir. Diğer bir ifadeyle bir nazım parçasını oluşturan her bir satıra mısra adı verilir (İpekten, s. 3). Mısra en küçük nazım birimi olduğu gibi aynı zamanda en küçük nazım şeklidir (Dilçin, s. 99).

Divan edebiyatında kaside, gazel, mesnevi, terkihibend ve terciibendde nazım birimi beyittir. Müşterek bir iç kafiyeye ile mısraların birbirine bağlandığı bendlerden meydana gelen musammatlarda ise nazım birimi mısradır (*DİA*, IX, 403). Diğer nazım şekillerinde beyitler nasıl bir bütünlük gösteriyorsa musammatlarda da mısralar aynı görevi yerine getirmektedir (*a.g.e.*, a.y.). Son dönem Türk edebiyatında Batı edebiyatının da etkisiyle mısradaki mâna bütünlüğü kaybolmuş, serbest şiiirlerin bir kısmında daha ileri gidilerek mısraın sınırları belirsizleştirilmiş, bazan tek kelimededen ibaret mısralar yazılmış, bu da şiiiri nesre daha fazla yaklaştırıp boğmuştur (Geçer, sy. 3 | 1964], s. 16).

Divan edebiyatında bir mânayı en kapsamlı şekilde ifade edebilecek, âhengiyle hâfızalarda yer alacak kadar dikkat çekici bir ustalık ve güzelliğe sahip mısralar “mısra-ı berceste” (son derece latif ve sağlam) veya “şah mısra” adını almıştır. Bunlar eser değerinde kabul edildiğinden mısra-ı berceste söyleyebilen kişinin de şair sayılmasına yeterlidir. “Eğer maksûd eserse mısra-ı berceste kâfidir” (Koca Râgıb Paşa) beyti bunu ifade eder. Böyle mısralar şiiirin en güzel parçası olup mânasının derinliği ile dillerde dolaşan, kolayca hatırlanabilen, ifadeler olmasının yanında sağlam kuruluşu ile âdeta atasözü gibi kullanılan örneklerdir (İpekten, s. 3). Bâkî’nin, “Âvâzeyi bu âleme Dâvûd gibi sal / Bâkî kalan bu kubbede bir hoş sadâ imiş”; Bursalı Tâlib’in, “Çeşm-i insâf kadar kâmile mîzân olmaz / Kişi noksânını bilmek kadar irfân olmaz” ve Koca Râgıb Paşa’nın, “Miyân-ı güft ü gûda bedmeniş ihâm eder kubhun / Şecâat arzederken merd-i kıptî sirkatin söyler” beyitlerinin ikinci mısraları bugün de dillerde birer atasözü halinde dolaşmaktadır (bk. Eyüboğlu, I, XIX).

Divan şiiirindeki örneklerden hareket edildiğinde mısraa beyit gibi kısa bir nazım şekli olarak bakmak da mümkündür. Divanların sonunda herhangi bir manzume içinde yer almadan başlı başına bir şiiir gibi yazılmış mısralar bulunmaktadır. Rahmî’nin, “Gün doğmadan meşime-i şebden neler doğar” mısraı gibi örnekler kendi başlarına şiiir sayılabilecek bir duyguyu veya mânayı ifade edecek yoğunluktadır (*DİA*, IX, 403). Bir manzume içinde yer almayan, bazan diğer mısraları tamamıyla unutulmuş ve mânaları kendi içlerinde tamamlanan, mısra-ı berceste gibi dillerde dolaşan bu tek mısralara “mısra-ı âzâde” veya yalnızca “âzâde” denilmektedir. II. Mahmud’un hekimbaşısı Abdülhak Molla’nın ecza dolabının kapısı üzerine yazdırdığı, “Ne ararsan bulunur derde devâdan gayrı” ve Muallim Nâci’nin gülümserken çekilmiş bir resminin altına yazdırdığı, “Mudhikât-ı dehre ben ölsem de tasvirim güler” örnekleri birer mısra-ı âzâdedir. Bunlar manzumelerden kopuk ya da tamamlanmamış şiiir parçaları şeklinde kalmayıp “müfred” adını alan tek beyitler gibi genellikle divanların son taraflarında “mesâri” adıyla anılan özel bir bölümde yer alır.

Bazan bir beytin anlam bakımından birbirine bağlı olmayan mısralarına da âzâde denir. Nevî’nin, “Kalbini sâf eyleyen câm-ı safâyı neylesin / Aşk ile demsâz olan sâz u nevâyı neylesin” beytinin mısraları bu türdür. Türk edebiyatında eskiden beri hazırlanmış antolojilerde bu tür mısralar “beyit / ebyat” ve “mısralar / mesâri” başlıkları altında bir araya getirilmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir’in *Müntehabât-ı Mesâri’ ve Ebyât* (İstanbul 1328) adlı kitabı (yeni yazıyla neşri: Kemal Tavukçu, Erzurum 1997) yanında bu tür eserlerin son devirdeki en tanınan örnekleri arasında İsmail Hilmi Soykut’un *Türk Şiiirinde Tasavvuf, Hikmet ve Felsefeyle Dolu Unutulmaz Mısralar: Açıklamalarıyla XII. Asırdan XX. Asra Kadar* (İstanbul 1968) ve Ömer Erdem’in *Geçmişten Günümüze Unutulmayan Mısralar* (İstanbul 1994) adlı derlemeleri anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmus Tercümesi, III, 318-320; Muallim Naci, *İstülâhât-ı Edebiyye*, İstanbul 1307, s. 152-153; Tâhirülmevlevî, *Nazm ve Eşkâl-i Nazm*, İstanbul 1329, Kısm-ı Sâni, s. 2-5; İsmail Habip [Sevük], *Edebiyat Bilgileri*, İstanbul 1942, s. 100-101; Nihad Sami Banarlı, *Edebî Bilgiler*, İstanbul 1948, s. 11; E. Kemal Eyüboğlu, *On Üçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, İstanbul 1973, I, XIX; ayrıca bk. tür.yer.; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, *Mu'cemü'l-muştalâhât-i 'Arabiyye fi'l-luğa ve'l-edeb*, Beyrut 1979, s. 118, 202; Cevdet Kudret, *Örneklele Edebiyat Bilgileri*, İstanbul 1980, I, 337-338; Cem Dilçin, *Örneklele Türk Şiir Bilgisi*, Ankara 1983, s. 99-101; Celâleddin Hümâî, *Fünûn-ı Belâgat ve Şanâ'ât-ı Edebî*, Tahran 1363 hş., s. 93; Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı: Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul 1994, s. 3-4; İlhan Geçer, "Şiir ve Mısra", *Hisar*, sy. 3, Ankara 1964, s. 16; Ömer Asım Aksoy, "Beit, Mısra, Aruz Sözcüklerinin Anlamı", *TDL*, XXXVI/310 (1977), s. 2-3; Mustafa İsen, "Mısra", *TDEA*, VI, 327; Dihhüdâ, *Luğathâne (Muîn)*, XII, 1854; Nihad M. Çetin, "Beit", *DİA*, VI, 66; Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", a.e., IX, 403-404.



HASAN AKSOY

MISRÎ, Azîz Ali

(عزيز علي المصري)

(1879-1965)

Osmanlı subayı ve Mısır devlet adamı.

XIX. yüzyılda Kahire'ye yerleşmiş Basralı bir tüccar ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Küçük yaşta anne ve babasını kaybettiğinden Mısır'ın üst düzey mülkî âmirlerinden eniştesi Zülfikar Ali Paşa'nın yanında kaldı. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra İstanbul'a giderek Mekteb-i Harbiyye-i Şâhâne'ye girdi ve burayı 1904'te bitirip Osmanlı ordusunda görev ve başladı. Bu arada Arnavut, Bulgar ve Yunan çetelerine karşı verilen mücadelelere katıldı. 1906'da Selânik'te kurulan Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'ne girerek II. Abdülhamid'in muhalifleri arasında yer aldı. 1907'de yüzbaşı rütbesiyle Ohri'de bulunan Osmanlı birliklerinin kumandanı iken İç Makedonya İhtilâl Örgütü'ne (Vnatesna Makedonsko Revolucionerna Organizacija) karşı müslüman halkın ileri gelenlerinden oluşan bir komite kurdu ve ardından silâhlı mücadele başlattı (daha sonra II. Meşrutiyet döneminde bölge mebusları tarafından ayaklanmaları bastırırken isyancılara fazla sert davranmakla suçlanmıştır). Aynı yıl Mekteb-i Harbiyye'den arkadaşı Enver Bey (Paşa) vasıtasıyla Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin Manastır teşkilâtına -kurucuları Enver, Kâ-

zım (Karabekir) ve Kolonya eşrafından Mülkiye Mektebi mezunu Hüseyin beyler dışında- alınan ilk kişi oldu. Bu cemiyetin Osmanlı Terakkî ve İttihat Cemiyeti ile birleşmesi üzerine İttihatçılar'a katıldı, Enver ve Eyüp Sabri (Akgöl) beylerle birlikte cemiyetin Ohri şubasını kurdu. II. Meşrutiyet'in ilânından (23 Temmuz 1908) sonra Osmanlı Devleti'ni oluşturan unsurlar arasında milliyetçilik eğilimlerinin güçlenmesi Arap kökenli Osmanlı subaylarını da etkilemişti. Otuzbir Mart Vak'ası'nın ardından Hareket Ordusu'yla birlikte İstanbul'a gelen (1909) Azîz Ali burada Araplar'ın ön saflardaki simalarından biri oldu; İstanbul'da bulunan Arap subayları sık sık onun evinde toplanmaya başladı. Bu subaylar aynı yıl ilk gizli cemiyetleri olan Kahtâniyye'yi kurdular; cemiyetin en etkili isimlerinin başında Azîz Ali geliyordu. Ancak Avusturya-Macaristan İmparatorluğu örneğinden esinlenerek Osmanlı Devleti'ni Türk-Arap eşitliği ilkesine dayalı ikili monarşi yapısına kavuşturma fikrini savunan Kahtâniyye üyeleri takibe uğrayınca cemiyet feshedildi.

Azîz Ali 1910 yılında, Yemen'de ayaklanan İmam Mütevekkil-Alellah Yahyâ b. Muhammed ile yapılan görüşmelerde aracı rolü üstlendi. İsyanın bastırılmasının ardından İtalyanlar'ın 1911 sonbaharında Trablusgarp'ı işgal etmeleri üzerine oraya gönderildi. Osmanlı Devleti İtalya ile savaşı göze alamayınca bazı subaylara İtalya'ya karşı direniş göstermeye başlayan bölge halkını organize etme görevi verildi; bunlar arasında Azîz Ali ve Enver Bey de vardı. Balkan Savaşı sebebiyle Enver Bey'in bölgeden ayrılmasının ardından savunma kuvvetlerini kendi kumandasında yeniden örgütleyen Azîz Ali direniş devam ederken 1913 sonbaharında âniden İstanbul'a gitti ve bu sebeple yüzlerce askerle birlikte görev yerini izinsiz ve erken terketmesinin Libya'da İtalyanlar'a karşı verilen mücadelede darbe vurduğu ileri sürülerek ağır şekilde suçlandı. Onun Libya'dan niçin ayrıldığı bilinmediği gibi bedevî gönüllülere dağıtılmak üzere Enver Bey'in kendisine emanet ettiği paranın da âkıbeti öğrenilemedi. Azîz Ali, İstanbul'a dönüşünün hemen ardından sadece Osmanlı ordusunda görevli Arap subayların üye olabileceği Ahd adında gizli bir cemiyet kurdu; kısa sürede cemiyetin Şam, Halep, Musul ve Bağdat'ta şubeleri açıldı. Arkasından da İstanbul'daki İttihatçılar'a muhalefet edilmeye ve Kahire'deki adem-i merkezîyetçilerle diyalog kurulmaya başlandı. Şubat 1914'te Azîz Ali

tutuklanarak zimmetine para geçirmek ve vatana ihanet suçlarından divâniharbe verildi; iki aydan fazla süren muhakeme sonucunda idama mahkûm edildi. Fakat Araplar tarafından ileri sürülen, Enver Paşa ile aralarının açık olduğu ve bunun davayı etkilediği söylentileriyle içeriden ve dışarıdan gelen baskılar sonucu cezası önce on beş yıla indirildi, ardından da affedildi. Kâzım Karabekir *İttihat ve Terakkî Cemiyeti* adlı kitabında (s. 186-187), o sırada Harbiye nâzırı olan Enver Paşa'ya Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'nin Manastır teşkilâtını kurarken ettikleri yemini hatırlatarak Azîz Ali'nin serbest bırakılmasını kendisinin sağladığını belirtmektedir.

Nisan 1914'te Mısır'a dönen Azîz Ali, ağustos ayında İngilizler'le temasa geçerek bir Arap devleti kurmak amacıyla Osmanlı Devleti'ne karşı başlatmayı tasarladığı isyana destek istedi. İngilizler önce bu teklifi zamansız buldularsa da gelişmeler Osmanlılar'ın Almanya safında savaşa katılacağını göstermeye başlayınca ekim sonunda onunla temasa geçtiler ve pratik bir sonuç çıkmamakla birlikte diyalogu bir süre devam ettirdiler. Ardından İngilizler'in Mekke Emîri Şerif Hüseyin ile anlaşarak 1916'da onun liderliğinde bir isyan başlatmaları üzerine Azîz Ali de isyancılara katıldı. Bu arada ismi Cemal Paşa tarafından Suriye'de idamla yargılananlar arasında yer aldı. Azîz Ali, Şerif Hüseyin kuvvetleri arasında üç ay bulduktan sonra ayrılarak Mısır'a döndü. Bu kopuşta Şerif Hüseyin'in tam bağımsızlık yanlısı, onun ise hâlâ federal bir Türk-Arap İmparatorluğu kurulması fikrinin savunucusu olmasının rol oynadığı söylenmektedir (Khadduri, s. 153-154).

İngilizler, Şerif Hüseyin'in geri gelmesi yolundaki çağrılarını karşılıksız bırakan Azîz Ali'yi İspanya'ya sürdüler. Ancak kendisi oradan Almanya'ya geçti ve İngiliz himayesinin kalkmasının (Şubat 1922) ardından 1924'te Kahire'ye döndü. 1928-1936 yılları arasında Polis Okulu'nun müdürlüğünü yaptı. Daha sonra Kral Fuâd tarafından Londra'da okuyan oğlu Fârûk'un korunmasıyla ilgili olarak İngiltere'ye gönderildi. 1937'de Mısır ordusunda müfettiş olduysa da İngilizler'in karşı çıkması üzerine görevden alındı. II. Dünya Savaşı sırasında Batı Sahrâ'daki Alman kuvvetlerine ulaşmaya çalışırken tutuklanarak hapse atıldı (1941). 1942'de iş başına gelen Nehhas Paşa hükümeti tarafından serbest bırakıldı. 1952'de ihtilâli

Hür Subaylar'a (ed-Dubbâtü'l-ahrâr) yar-dım etti ve 1953'te Mısır'ın Moskova bü-yükelçiliğine tayin edildi. Hür Subaylar'dan bir kısmı onu Muhammed Necîb'in yerine devlet başkanlığına getirmek istediyse de o 1954 yılında emekliye ayrıldı ve Haziran 1965'te öldü.

BİBLİYOGRAFYA :

G. Antonius, *The Arab Awakening*, Beyrut 1955, s. 110-123, 159-161, 212; Hassan Sa-ab, *The Arab Federalists of the Ottoman Empire*, Amsterdam 1958, s. 234-243; Majid Khadduri, "Aziz Ali Misri and the Arab Nationalist Movement", *Middle Eastern Affairs*, nr. 4 (ed. A. Hourani), London 1965, s. 140-163; Muhammed Subeyh, *Batal lâ nensâhu 'Aziz el-Miş-rî ve 'aşrûh*, Beyrut 1971, tür.yer.; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), IV, 231; J. W. King, *Historical Dictionary of Egypt*, Cairo 1988, s. 425-427; Zekerîya Kurşun, *Yol Ayırımında Türk Arap İlişkileri*, İstanbul 1992, s. 57, 120-126; Philip H. Stoddard, *Teşkilât-ı Mahsusa* (trc. Tansel Demirel), İstanbul 1993, s. 72-80, 138-139; Kâzım Karabekir, *İttihat ve Terakki Cemiyeti: 1896-1909*, İstanbul 1993, s. 172, 181-187, 222-223; E. Tauber, *The Emergence of the Arab Movements*, London 1993, s. 99-100, 215-236; A. Goldschmidt, *Historical Dictionary of Egypt*, Lanham 1994, s. 186-187; Cemal Paşa, *Hatırat* (haz. Metin Martı), İstanbul 1996, s. 64-69; Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar* (trc. Türkan Yöney), İstanbul 1998, s. 201, 210-211, 224; M. Şükrü Hanioglu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, New York 2001, s. 225-226; Mahmut Nedim Bey, *Arabistan'da Bir Ömür: Son Yemen Valisinin Hatıraları veya Osmanlı İmparatorluğu Arabistan'da Nasıl Yıkıldı?* (haz. Ali Birinci), İstanbul 2001, s. 225-226.



ŞİT TUFAN BUZPINAR

MİSRİYYE

(مصريّة)

Halvetiyye-Ahmediyye tarikatının Niyâzi-i Mısri'ye (ö. 1105/1694) nisbet edilen ve Niyâziyye adıyla da bilinen kolu (bk. NİYÂZİ-i MİSRİ).

MIZRAK

(المزراق)

Sözlükte "dürtmek; atmak, fırlatmak; delmek" gibi anlamlara gelen **zerk** kökünden türetilmiş bir alet ismi olan **mızrâk** (çoğulu mezârîk), sert ve esnemeyen uzun-ince ahşap bir gönderle ucuna takılmış taş (çakmak taşı, volkan camı), kemik, boynuz, bakır, tunç, demir veya çelikten mâmul bir temrenden oluşan dürtücü-delici bir yakın ve uzak dövüş silâhıdır; hedefe doğrudan dürtülerek yahut

fırlatılarak kullanılır. Çeşitli özellikleri açısından birçok isim alan (aş. bk.) mızrak türü silâhlara genel olarak **rumh** (çoğulu rimâh, ermâh) denilmektedir. En eski silâh türlerinden ve av aletlerinden biri olan mızrak, Yontma Taş devrinden itibaren dünyanın çeşitli bölgelerinde ortaya çıkmış ve yerine göre, meselâ bazı Afrika yerlileri tarafından ucu sivriltilmiş düzgün fidan gövdelerinden veya ağaç dallarından, Eskimolar tarafından deniz gergedanı (narval) dişinden tek parça halinde yapılmıştır. Bir tarz olarak geliştirilmiş tek parça dökme demir ağır mızraklar da bulunmaktadır (Memlûkler'in kullandığı bazıları altın kakmalı demir mızraklar gibi). Çivi yazılı Hitit tabletlerinden mızrak, ağır mızrak ve altın kaplama mızraklardan bahsedilmekteyse de arkeolojik buluntular ve tasvirî sanat eserleri ağır mızrakların yekpâre oluşundan değil temrenlerinin büyüklüğünden dolayı bu adı aldığını göstermektedir. Esasen tek parça demir mızraklar demirin bolladığı ve döküm tekniğinin geliştiği milâttan önce I. bin yılın sonlarına doğru ortaya çıkmıştır.

Mızrağın özellikle çölde yaşayan Araplar için ayrı bir önemi vardı. Çünkü onu diğer milletlerden farklı biçimde kızgın çöl güneşinden korunmak amacıyla gölgelik direği olarak da kullanıyorlardı. Her Arap'ın toplumdaki yerine ve malî gücüne göre bir mızrağı bulunurdu. Fakir bedeviler normal ağaç dallarından, zengin bedeviler ise Hindistan'dan gelen kıymetli ağaçlardan yapılmış mızraklara sahiptiler. Mızrak yapımına en uygun ağaç "neb" veya "şevhat" denilen, sağlam ve sert olmasının yanı sıra doğruluğundan dolayı da düzeltmeye ihtiyaç göstermeyen bambu türü içi dolu kamışlardı. Bunlar Hindistan'dan Bahreyn'e, oradan Arap memleketlerine naklediliyordu. Genellikle bambudan yapılan gövdenin baş tarafına "sinan, nasl, âmil, zurka" adı verilen ve yaralamayı-öldürmeyi sağlayan demir uç geçirmek suretiyle mızrak tamamlanıyordu. Bir bambu mızrak şu bölümlerden oluşmaktaydı: 1. Metn. Demir ucun takıldığı ince uzun ağaç gövde; üzerindeki "küüb" denilen boğumlar gövde pürüzsüz hale gelinceye kadar tesviye edilirdi. 2. Züc. Arka uca takılan sivri ve kısa demir parçası. Bu parça mızrağın sinan yukarıya gelecek şekilde yere dikilmesini ve ayrıca fırlatıldığında hedefe isabet etmesini sağlardı. 3. Âliye. Gövdenin demir ucun takıldığı kısmının alt tarafı; buraya mızrağın göğsü de denirdi. 4. Sinan. Önceleri yaban öküzü boynuzundan yapılan bu öldür-

rücü bölümünün metale dönüştükten sonra çeşitli şekilleri ortaya çıkmıştır. Bunların en yaygın tipleri kama gibi her iki ağız da düz olanlarla yaralamayı daha tahripkâr hale getiren ağızları dalgalı ve çentikli olanlardı. Sinanın gövdeye geçen kısmına "sa'lebe", uç kısmına da "zubbe" deniyordu.

Mızrakların hepsi aynı boyda değildi. Uzunluğu 4 arşını bulmayan kısa mızraklara "harbe, neyzek (nizek), mızrak, mitrad, aneze" adları verilir. Kaynaklar, Araplar'ın bu kısa mızrakları mızrak atıcılığında maharetleriyle tanınan Habeşler'den aldıklarını yazmaktadır. Hz. Peygamber'in Medine'de Habeşler'in harberleriyle sergiledikleri oyunları izlediğine dair rivayetlerden (Buḥârî, "Şalât", 69; Ebû Dâvûd, "Edeb", 59) mızrağın Habeş folklorunda da önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Uhud Gazvesi'nde Hz. Hamza'yı harbe atışıyla şehid eden Vahşi b. Harb de Habeşi bir köle idi. Boyları 10 arşından daha uzun olan mızraklara "hatıl" adı verilir. "Esmer" denilen mızrak gövdesinin koyu renkli oluşundan, "assâl" saplandığı sert yerdeki titreyişinden ve "ledn" hafifliğinden dolayı bu isimle anılmaktaydı. Araplar kılıçlarını olduğu gibi mızraklarını da onları yapan ustalara izâfe ederek adlandırıyorlardı; "Semheriyye" Semher, "Zâgibiyye" Zâgıb ve "Yezeniyye" Zî-Yezen adlı ustalara nisbet edilmişti. Ayrıca "Rüdeyni" Rudeyne isimli mızrak yapımı ve ticaretiyle ün kazanmış bir kadına, "Hattıyye" de Bahreyn'de bir liman olan Hatt'a nisbetle verilen isimlerdi.

Atın taşıma kolaylığı sağlaması sebebiyle uzun mızrakları atlılar, kısa mızrakları ise hem atlılar hem yayalar kullanırdı. Mızrak taşıyan kişiye genel olarak "râmiḥ" denilirdi. Râmiḥin mızrağı taşıma şekillerinden en çok uygulananı "i'tikâl" adı verilen ve atlılara mahsus olan usuldü. Bu yöntemde mızrak eyerin üzengisinden diz kapağına doğru temreni yukarı gelecek şekilde uzatılarak tutulurdu. Savaşta içi dolu, ağır mızraklar sağlamlıkları ve daha öldürücü olmaları sebebiyle içi boş ve hafif mızraklara tercih edilirdi. Her zaman dayanıklı kalması için mızrak gövdeleri zeytin yağı sürülerek yağlanırdı.

Kur'an-ı Kerim'de mızrağın avlanma silâhı olduğuna işaret edilirken (el-Mâide 5/94) hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in, "Benim rızıkım mızrağımın gölgesinde yaratılmıştır" dediği nakledilir (*Müşned*, II, 50; Buḥârî, "Cihâd", 88). Resûl-i Ekrem'in amcasının oğlu Nevfel b. Hâris

mızrak ticaretiyle meşguldü ve Bedir Gazvesi'nde müslümanlara esir düştüğünde fidye olarak 1000 mızrak vermişti. Nevfel müslüman olduktan sonra Huneyn Gazvesi sırasında orduya 3000 mızrakla silâh desteği sağlamış ve bu duruma çok sevinen Hz. Peygamber ona, "Verdiğin mızraklara bakınca sanki müşriklerin bel kemiklerinin kırıldığını görür gibiyim" demiştir (İbn Sa'd, IV, 46-47). Benî Kurayza yahudilerinden alınan ganimetler arasında 2000 adet mızrak bulunduğu rivayet edilmektedir (a.g.e., II, 75). Resûl-i Ekrem'in, üçü Kaynukaoğulları ganimetinden payına düşen olmak üzere beş uzun mızrağı ve üç harbese vardı. Bu harbelere devamlı elinde taşıdığı ve açık alanda (musallâ) namaz kıldırırken önüne dikerek sütte yaptığı bir tanesini (aneze) kendisine Zübeyr b. Avvâm, ona da Necâşi vermişti. Zübeyr'in bu harbeyi Uhud Gazvesi'nde öldürdüğü bir müşrikten ganimet olarak aldığı da rivayet edilir (İbn Şebbe, I, 140; Ali b. Muhammed el-Huzâî, s. 415).

Asr-ı saâdet'te savaş eğitimi içerisinde mızrağın ne zaman kullanılacağı belirlenmiştir. Hz. Peygamber Bedir'de askerlerine nasıl savaşacaklarını sormuş, içlerinden Âsım b. Sâbit şu cevabı vermiştir: "Kureyş bize 200 arşın veya buna yakın bir mesafeye kadar yaklaştığı zaman ok atarız. Kureyş bize taş atımı mesafesinde yaklaşıncaya kadar mızraklarımızla savaşır, kırılınca da onu bırakıp kılıçlarımızı alırız." Bunun üzerine Resûlullah, "Harbin gereği budur; böyle çarpışılmasını uygun gördüm. Savaşan Âsım'ın söylediği gibi savaşsın" demiştir (İbn Hacer, II, 244-245). Yine Bedir Gazvesi'nde Hz. Peygamber orduya hitaben yaptığı konuşmada mızrağın kılıçtan önce, düşman iyice yaklaşıncaya kullanılacağını tekrar etmiştir. Daha sonraki dönemlerde düzenli orduların kurulmasıyla birlikte askerlerin diğer silâhların yanında özel mızrak eğitimi de yaptıkları görülmektedir. Bu eğitimler "vetra" adı verilen demir bir halkaya nişan alarak mızrağı için den geçirilmek suretiyle sabit ve avlarda yabani hayvanları kovalamak suretiyle hareketli hedefler üzerinde gerçekleştiriliyordu. Abbâsiler döneminde askerler halkın seyrine açık silâh tâlimlerinde ve saray çevresinde yapılan törenlerde bu alandaki hünerlerini gösterirdi. Kaynaklarda ayrıca savaşta mızrak kullanımına ilişkin birbirinden farklı Hi-

caz, İran ve Bizans eğitim usullerine dair açıklamalar bulunmaktadır. Arap topluluğunda kılıç nasıl hayatın bir parçası haline almışsa şahıs ve yer isimleriyle özdeşleşmesinin açık biçimde gösterdiği gibi mızrak da asırlar boyunca bir kahramanlık nişanesi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "rmh" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "hrib", "rmh", "anz" md.leri; *Müsned*, II, 50; Buhârî, "Şalât", 69, "Cihâd", 88; Ebû Dâvûd, "Edeb", 59; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü's-Silâh* (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Beyrut 1405/1985, s. 19-21; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 489; II, 75; III, 12; IV, 46-47; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Kahire 1932, III, 5, 16, 19, 20, 64; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medineti'l-münevere*, I, 139-141; İbn Kuteybe, *el-Me'âni'l-kebir*, Beyrut 1405/1984, II, 1089-1102; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 501, 517; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, VI, 214-222; Ali b. Muhammed el-Huzâî, *Tahrîcü'd-delâli's-sem'iyye* (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 414-415, 709-710; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'şâ* (Şemseddin), II, 149; İbn Hacer, *el-İşâbe*, II, 244-245; III, 577; Corcî Zeydân, *Medeniyet-i İslâmiyye Târîhi* (trc. Zeki Mugâmir), İstanbul 1328-29, I, 165-166; Abdürraûf Avn, *el-Fennü'l-harbî fi sadri'l-İslâm*, Kahire 1961, s. 143-148; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V, 424-425; Mahmûd Şit Hattâb, *el-Askeriyyetü'l-'Arabiyyetü'l-İslâmiyye*, Beyrut - Kahire 1403/1983, s. 155-159; Muhsin M. Hüseyin, *el-Ceyşü'l-Eyyûbî fi 'ahdi Şalâhiddin*, Beyrut 1406/1986, s. 271-275; Mustafa Zeki Terzî, *Abbâsiler Döneminde Askerî Teşkilât* (doktora tezi, 1986), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 157-160; Ali Lağzeyevî, *Edebü's-siyâse ve'l-harb fi'l-Endelüs*, Rabat 1987, s. 265-266; Abdülhay el-Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibü'l-idâriyye* (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 225, 519, 521; II, 103, 207, 209.



MUSTAFA ZEKİ TERZİ

Türkler'de Mızrak. Uzunluğuna göre "kargı" ve "harbe" adlarıyla da bilinen mızrak eski Türk silâhları arasında bayrak, sancak, süngü ve ciritle birlikte bir grup oluşturur. Bunlardan bayrak ve sancak zamanla silâh özelliklerini yitirip sadece bağımsızlık alâmeti, cirit de oyun aleti olarak kalırken yuvarlak kesitli ve ucu sivri kalın şiş şeklindeki süngü, ateşli silâhların gelişmesinden sonra tüfek ucuna takılan ve ona yakın dövüş işlevi kazandıran bir parça (kasatura) haline gelmiş, mızrak ise önemli değişikliğe uğramadan bugüne kadar devam etmiştir. Ancak milâttan sonraki yıllarda atların çoğalmasıyla daha ziyade süvarilerce benimsenen mızrak halen savaş silâhı olarak kullanılmamakta, sadece Türk Silâhlı Kuvvetleri'nin muharip sınıfları arasında yer alan süvari alaylarının kaldırılmasından (1965) sonra kurulan sportif ve törensel amaçlı küçük

bir süvari birliği tarafından kılıçla beraber sembolik anlamda taşınmaktadır.

Göktürkler'den itibaren tasvirî sanatta süvarilerin elinde görülen mızraklar, *Varaka* ve *Gülşah*'ın kabile savaşlarını canlandıran minyatürlerinde de yer almaktadır (Süslü, rs. 11, 16). Selçuklu tarihi kaynakları ise ordu düzeni içinde daima mızraklı bir birliğin bulunduğuna işaret etmektedir (İbn Bîbî, s. 123; Ahmed b. Mahmûd, II, 50). Uzunluğu 2-5 m. arasında değişen ve daha kullanışlı olduğundan kısası (ortalama 3 m.) tercih edilen mızrakların "temren" veya "başak" adı verilen dürtücü-delici kısmı silâhın etkisini arttırmak için değişik şekillerde yapılırdı; en yaygın alt tarafı kısa ikizkenar dörtgen şeklinde olanlardı. Osmanlılar, Orta Asya Türk kültürüne bağlı kalarak mızrakların uç kısmına "perçem" denilen ve yeniçeri ortalarına göre renkleri değişen kumaş veya kıl püsküller takarlardı. Osmanlı mızrakları arasında temreninin altında sağa sola açılan iki eğri bıçağa sahip olanlar dikkat çekicidir. Genellikle serhad kulu süvarilerinin kullandığı "kosta-niçse" adı verilen orta boy mızraklarda gövdenin alt kısmında vuruş halinde elin kaymasını önleyen yuvarlak bir bilezik bulunmaktaydı. Osmanlılar'da mızrak aynı zamanda devlet büyüklerince taşınan silâhlar arasında yer alıyordu. Kısa bir mızrak çeşidi olan harbe piyadeler ve kapıkulu süvarileri tarafından kullanılırdı. Harbe barış zamanında harbecilerin (harbedar) bir rütbe işaretiydi. Yeniçerilerden olan harbeciler sadrazamın ceza ve emirlerini uygulamaya yetkili muhızr ağasının maiyetinde bulunur ve ellerinde harbe taşır-lardı.

Mızraklı süvariler, Osmanlı ordusunun törensel dizilişinde üstlendikleri görevden ve törene kattıkları ihtişamdanda dolayı büyük önem taşıyorlardı. Düşmandan gelecek hücumlara karşı alay bozan niteliğinde oldukları için mızraklı birlikler daima savaş veya tören dizilişinde ön planda ve padişah veya kumanda grubuna yakın mesafede idiler. Nitekim Varşova Millî Müzesi'nde bulunan ve Osmanlı ordusunun sefere çıkışı tasvir eden XVII. yüzyıl başlarına ait anonim bir yağlı boya tabloda, süvari birliklerinin kumanda karargâhının çevresinde yer aldığı ve bütün süvarilerin ellerinde, uçlarında bölük ve orta sembolü renklerde perçemler bulunan uzun ve hepsi aynı boyda mızrak tuttukları görülmektedir (Çoruhlu, sy. 30 [2003], s. 80-81). Evliya Çelebi, kapıkullarının ellerinde "on yedişer boğum kantar

sırıgı kargı" taşıdıklarına, ayrıca öncü askerlerin kostaniçe sırıklarına kurt derileri sarılmış elvan filandra bayraklarıyla hareket ettiklerine dair bilgiler vermektedir (*Seyahatnâme*, III, 45). Evliya Çelebi ayrıca çöl Araplar'ının Osmanlı askerleriyle at üzerinde mızraklarla savaştıkları bir sahneyi de tasvir etmektedir (*a.g.e.*, IV, 52-53). Yine askerinin geçişini anlatırken bazılarının elinde altın yaldızlı toplu "kostaniçe" denilen mızrakların her birinin kol kalınlığında olup uçlarında kırmızı, yeşil, sarı bayrakların bulunduğunu, bazılarının Basra kargı sırıkları, gümüş sarıklı sağrı kaplı hiştler, on yedişer boğumlu kargı sırıklar taşıdığını belirtir. Zikrettiği mızrak çeşitleri arasında Bağdâdî, Basravî, Lahsavî, Ummânî, Kurnavî kargı sırık mızraklar, Mısır'ın Gavri tarzı baştan başa Şam demirinden cidâlar, Kastamonu'nun çentme mızrakları, sağrı sarılı gümüş telli mızrakları yer alır (*a.g.e.*, IV, 156).

Ateşli silâhların ortaya çıkışıyla önemini yitiren mızrak, 1863 yılında mızraklı süvari alaylarının kurulmasıyla bu tarihten itibaren Osmanlı ordusunda yeniden girmiştir. XX. yüzyıl başlarında da her süvari tümeninin ilk alayı ile Ertuğrul Alayı ve Hamidiye Süvari Alayı erlerinin 2 kg. ağırlığında ve 3,2 m. uzunluğunda mızrak kullanacakları tâlimatla belirlenmiştir (Eralp, s. 50-54). Mızrak bugün savaş silâhları arasında yer almamakta ve sadece sembolik bir değer taşımaktadır (yk. bk.).

BİBLİYOGRAFYA :

Divânü lugâti't-Türk Tercümesi, I, 378, 441, 465; II, 217, 231; III, 241, 420; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (Köymen), s. 24-25, 118, 174; İbn Bîbî, *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi* (trc. M. Nuri Gencosman), Ankara 1941, s. 123; Ahmed b. Mahmûd, *Selçuknâme* (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, II, 50; Peçuylu İbrâhim, *Peçevi Tarihi* (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1981-82, I, 219; II, 419; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (Dağlı), III, 45; IV, 52-53, 105, 156; G. C. Stone, *A Glossary of the Construction, Decoration and Use of Arms and Armour*, New York, ts., s. 122, 565; Bahaeddin Ögel, *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara 1984, s. 161, 231; Özden Süslü, *Tasvirilere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri*, Ankara 1989, sr. 11, 16; T. Nejat Eralp, *Tarih Boyunca Türk Toplumunda Silah Kavramı ve Osmanlı İmparatorluğunda Kullanılan Silahlar*, Ankara 1993, s. 50-54; *Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi*, İstanbul 1999, II, 384, 454; Meryem Kaçan Erdoğan, "II. Viyana Seferi'nde (1683) Osmanlı Ordusunun Kullandığı Silahlar ve Mühimmatının Temini", *Osmanlı*, Ankara 1999, VI, 667; Tülin Çoruhlu, "Osmanlı-Türk Kültüründe Savaş ve Sanat", *P Dünya Sanatı Dergisi*, sy. 30, İstanbul 2003, s. 80-81; Pakalın, II, 201, 296-297, 531-532; SA, III, 1346; IV, 1811 (resim).



TÜLİN ÇORUHLU

MIZRAKLI İLMİHAL

Osmanlı ilmihal geleneğinin ilk örnekleri arasında yer alan anonim eser.

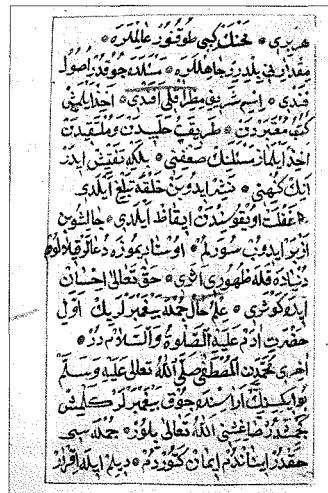
Miftâhu'l-cenne olarak da bilinen ve Osmanlılar'da "ilmihal" adının kullanıldığı ilk eser olan *Mızraklı İlmihal*'in müellifi ve hangi tarihte yazıldığı kesin bir biçimde tesbit edilememiştir. Adındaki "mızraklı" kelimesinin kaynağı hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte bu adlandırma, kitabın genellikle kapağında ya da ilk sayfalarında yer alan sancak ve mızrak şekilleriyle ilgili olabileceği gibi eserin belirlenebilen tek yazma nüshasında (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1164) görülen "Mızraklı Efendi" ifadesiyle de (Arpağuş, s. 38) bağlantılı olabilir. Kitapta zikredilen kaynaklar dikkate alındığında *Mızraklı İlmihal*'in XVI. yüzyıldan sonra yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Eserin yazma nüshaları arasındaki muhteva farklılıkları değişik tarihlerdeki matbu nüshalarında da görülmektedir. Bu farklılıklar belirli dönemlerde kitaba ilâvelerin yapıldığını düşündürmektedir. Yazma nüshaya göre kitapta abdest, gusül, teyemmüm, namaz, oruç, hac, peygamberlerin sıfatları, imanla ilgili hususlar, meleklere ve kitaplara iman, Allah'ın sıfatları, elli dört dört farz, ahkâm-ı şer'iyye, küfür ve şirk konularına yer verilmiştir. Eserin pek çok baskısının kenarında namaz, dua ve ahlâka dair küçük risâleler bulunmaktadır.

Hacimlerine göre yapılan tasnifte muhtasar ilmihaller grubunda yer alan *Mızraklı İlmihal*'de akaid, ibadet ve ahlâka dair konuların belirli bir sistematığe göre düzenlenmediği görülmektedir. Meselâ

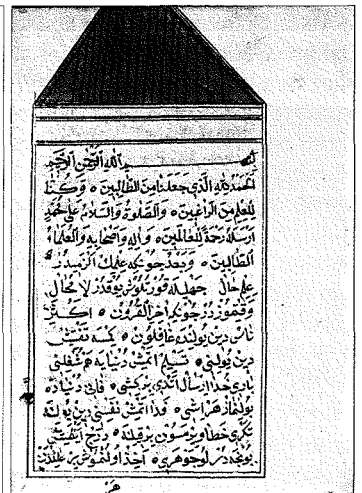
kitabın başında namaz hakkında kısa bilgiler verildikten sonra oruçla ilgili hükümlere geçilmiş, gusül, teyemmüm ve abdestin ardından tekrar namazın farzları, vâcipleri, âdâbı vb. konulara temas edilmiş, inanç ve ahlâk konuları ele alınmıştır. Eserde özellikle namaz hakkında ayrıntılı hükümler yer verilirken zekât, hac ve kurban bahisleri üzerinde kısaca durulmuştur. İnanç, ibadet ve ahlâk konularının bir bütün halinde sunulmaya çalışıldığı kitapta özendirici bir üslup kullanılarak fikhî hükümlerin yanında amelilerin faziletlerine de değinilmiştir. Ancak bu konuda zaman zaman doğruluğu sa-bit olmayan bilgilere de rastlanmaktadır (meselâ bk. *Mızraklı İlmihal*, s. 35, 39).

Mızraklı İlmihal'de Hanefî fikhî kitaplarından İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Halebi'nin *Mülteka'l-ebhur*, Ebû Bekir el-Haddâd'ın *es-Sirâcu'l-vehhâc* adlı eserlerinin yanı sıra Ebüssüüd Efendi'nin fetvalarına ve Birgivi'nin Türkçe bir ilmihal kitabı olan *Vasiyetnâme*'sine de (*Risâle-i Birgivi*) atıfta bulunulmuştur. Eserde genellikle Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşler bir araya getirilmiş, ihtilâflı meselelere yer verilmiştir. Bununla birlikte bazı konularda mezhep içindeki farklı görüşler de aktarılmıştır.

Sade bir dilin ve kısa cümleli basit anlatım tekniğinin kullanıldığı *Mızraklı İlmihal* Osmanlı toplumunda en çok okunan ve ezberlenen eserler arasında yer almıştır. Sibyan mekteplerinde din bilgisine başlangıç kitabı olarak, ayrıca camilerde, köy odalarında ve evlerde yaygın biçimde okunması sebebiyle halkın din anlayışını etkilemiştir. Bu yüzden modernleşme döneminde adı zikredilerek sıkça



Mızraklı İlmihal'in ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1164)



eleştirilmiştir. Eser ilki İstanbul'da 1258 (1842) yılında olmak üzere pek çok defa basılmıştır (Özege, III, 1140). *Mızraklı İlmihal* adı ve Latin harfleri ile yayımlanan kitapların önemli bir kısmı metne bağlı kalmaya özen göstermemiş, bir kısmı ise eserini yalnız adını kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mızraklı İlmihal, İstanbul 1306; a.e. (haz. İsmail Kara), İstanbul 1999; Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri* (nşr. Kazım Arısan – Duygu Arısan Günay), İstanbul 1995, I, 62; Özege, *Katalog*, III, 1140; Hatice Kelpetin Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, İstanbul 2001, s. 38-39; Hasan Kurt, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Kitaplarının İtikadi Konulara Yaklaşımı* (yüksek lisans tezi, 1998), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 66-67; Saadetin Merdin, *Mızraklı İlmihal'in İtikadi Açından Tahlil* (yüksek lisans tezi, 1999), DÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.



M. KÂMİL YAŞAROĞLU

Mİ'CEN

(المجن)

Eskiden Kâbe kapısı ile Rüknuhrâki arasında bulunan çukur.

Sözlükte "karmak, yoğurmak" anlamındaki acn kökünden türeyen mi'cen (mi'cene) "çamur karılan, hamur yoğrulan yer" demek olup Kâbe'nin kuzeydoğu duvarının önünde Rüknuhrâki ile Kâbe'nin kapısı arasındaki çukur bu adla anılmıştır. Bunun sebebini zikreden rivayetler arasında en güçlü olanı, Kâbe'nin inşası esnasında Hz. İsmâil'in inşaat harcını burada karmış olduğu yolundaki rivayettir (M. Ali el-Mağribî, II, 105). Ancak bunun doğruluğunu teyit edecek bir bilgi bulunmadığı gibi adlandırma da son dönemlere aittir. Eski kaynaklarda buradan "Kâbe'nin önündeki çukur" diye söz edilmektedir.

Mi'cen'in ehemmiyetiyle ilgili çok sayıdaki rivayetin en önemlisi, beş vakit namaz farz kılındığında Cebrâil'in Hz. Peygamber'e namazı burada kıldırması olduğunu bildiren nakildir (Fâsî, I, 354-355). Bundan dolayı buraya "musallâ Cibrîl" de denilmektedir. Diğer bir rivayete göre ise Kâbe'nin inşası sırasında Hz. İbrâhim bu yeri kendisi için makam edinmiştir. Daha sonra Resûl-i Ekrem veya bazı rivayetlere göre Hz. Ömer namaz kılanların tavafı engellememesi için bu makamı Kâbe'den biraz uzağa çekmiştir (a.g.e., I, 334-335; bk. MAKÂM-ı İBRÂHİM).

Bu çukur yeni yerine alınmadan önce makâm-ı İbrâhim'in yerini gösteriyordu.

İbn Cübeyr, burasının Kâbe yıkandığı zaman suların aktığı bir çukur olarak kaldığını söylemiş, Mağribî ise bu bilgiye başka yerde rastlanmadığını belirtmiştir. İbn Cübeyr *er-Rihle*'sinde, Kâbe'nin kapısı ile Rüknuhrâki arasında bulunan havuz biçimindeki çukurun uzunluğunu on iki, enini beş buçuk, derinliğini yaklaşık bir karış olarak, Fâsî uzunluğunu 4. enini 2½ ve derinliğini 0,5 arşın diye kaydetmiştir (Şifâ'ü'l-garâm, I, 358). İbrâhim Rifat Paşa çukurun derinliğini 30 santim, enini 1,5 m. ve uzunluğunu yaklaşık 2 m. olarak vermektedir. Mi'cen, hacıların tavaf sırasında düşerek sakatlanmalarına yol açtığı için 20 Şubat 1958 tarihinde kapatılmış ve üzerine mermer döşenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ezrakî, *Ahbaru Mekke* (Melhas), I, 350-351; İbn Cübeyr, *er-Rihle*, Beyrut 1400/1980, s. 62; Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 334-337, 351-358; *Mir'âtü'l-Haremeyn*, s. 959; İbrâhim Rifat Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, Kahire 1344/1925, I, 267; Hüseyin Abdullah Bâselâme, *Târîhu 'imâreti'l-Mescidi'l-Harâm*, Cidde 1400/1980, s. 140 vd.; a.mlf., *Târîhu'l-Kâ'beti'l-mu'azzama*, Cidde 1402/1982, s. 186-189; M. Ali el-Mağribî, *A'lâmü'l-Hicâz fi'l-karnî'r-râbi' 'aşer li'l-hicre*, Cidde 1404/1984, II, 105.



SALİM ÖĞÜT

MİCMER

(bk. BUHURDAN).

MİDHAT BAHÂRÎ

(1875-1971)

Mevlevî şeyhi, şair ve edip.

İstanbul'un Eyüp semtindeki Taşlıburun Sâdî Dergâhı'nda doğdu. Asıl adı Ahmet Midhat'tır. Bahariye Mevlevîhânesi'ne mensup olduğu ve şiirlerinde "Bahârî" mahlasını kullandığı için Midhat Bahârî diye tanınmış, soyadı kanunundan sonra Beytur soyadını almıştır. Babası Askerî mahkeme başkâtibi Kütahyalı Mehmed Nûri Efendi, annesi Sâdî Dergâhı şeyhi Süleyman Efendi'nin kızı Fatma Âliye Hanım'dır.

Midhat Bahârî babasını küçük yaşta kaybettiğinden dedesi Şeyh Süleyman Efendi'nin yanında yetişti. İlk dinî bilgileri dedesinden, Şark dilleri ve edebiyatındaki derin kültürünü aile çevresinden ve ailenin seçkin dostlarından edindi. Eyüp Dârülfeyz-i Hamîdî Mektebi'ni ve Eyüp Askerî Rüşdiyesi'ni bitirdi. İdâdî tahsilini, daha sonra Ankara defterdarı olan ve o

sırada Bitlis'te görevli bulunan ağabeyi İsmâil Zihni Bey'in yanında tamamladı. Bitlis İdâdisi'nden mezuniyetinin ardından İstanbul'da Maliye Nezâreti Kalemî'nde memuriyete başladı. İki yıl sonra Orman Meâdin ve Ziraat Umum Müdürlüğü Kalemî'ne nakledildi. Bir ara Akşehir Hatip Mektebi'nde Türkçe ve edebiyat muallimi olarak görev yaptı. Farsça'yı diğer ağabeyi Mustafa Re'fet Efendi ve Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahreddin Dede'den, Arapça'yı Beyazıt dersi-âmlarından ve İstanbul Dârülfünunu müderrislerinden Hüseyin Avni Efendi'den öğrendi. Hüseyin Avni Efendi'nin diğer derslerine de devam ederek icâzetnâme aldı. Mehmed Said Efendi'den Arap edebiyatı, *Şahîh-i Buhârî* hâfızı olarak tanıyan Said Efendi'den *el-Câmî'u's-şahîh*'i okudu. Bu yıllarda Mehmed Said Efendi'nin kızı Fitnat Hanım'la evlendi. Hüseyin Fahreddin Dede'ye intisap ederek çile çikaran Midhat Bahârî, Eyüp Hatuniye Nakşibendî Dergâhı şeyhi Hoca Hüsameddin Efendi'den mesnevîhanlık icâzeti aldı. Tekke ve zâviyelerin kapatılmasından kısa bir süre önce Ankara Mevlevîhânesi'ndeki bir sohbet sırasında Midhat Bahârî'nin sözlerinden etkilenen Konya makam çelebisi Abdülhalim Çelebi'nin başındaki destarlı sikkeyi çıkarıp ona giydirmesiyle Mevlevî şeyhliği makamına yükselmiş oldu. Dergâhlar kapandığı sırada Kasımpaşa Mevlevîhânesi mesnevîhanıydı.

Türkiye Sanayi ve Meâdin Bankası kurulunca bu bankanın haberleşme şubesi başkâtipliğine, ardından Sümerbank Alım Satım Şubesi haberleşme bölümü şefliğine getirilen Midhat Bahârî 1945 yılında emekli oldu. 1959'da açılan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde bir buçuk yıl kadar Farsça okuttu. Rahatsızlığı sebebiyle enstitüden ayrıldıktan sonra Caddebostan'daki evinde ilmî çalışmalarına de-



Midhat Bahârî

vam etti. *Mesnevî Gözüyle Mevlânâ* adlı eserini bu dönemde kaleme aldı. 11 Temmuz 1971 tarihinde vefat etti. Kabri Sahrayıcedid Mezarlığı'ndadır.

Küçük yaşta şiir yazmaya başlayan Midhat Bahârî'nin on yedi - on sekiz yaşlarından itibaren *Hazine-i Fünûn*, *Mekteb*, *Ma'lûmât*, *Terakkî*, *Tercümân-ı Hakikat* ve *Resimli Gazete* gibi gazete ve dergilerde şiir ve yazıları yayımlanmıştır. Midhat Bahârî, Nûrizâde Midhat, Midhat Bahârî Hüsâmî gibi imzalarla neşredilen şiir ve yazılarında Servet-i Fünûncular'ın dilini andıran ağır ve sanatlı bir Türkçe görülür. *Risâle-i Sipehsâlâr*'ı böyle bir dille tercüme etmiş, ancak daha sonra yazdığı eserlerinde daha sade bir Türkçe kullanmıştır. Ehl-i beyt ve Mevlânâ âşığı olan Midhat Bahârî'nin Mevlânâ Türbesi'nin müze olarak açılması üzerine türbeyi ziyareti sırasında söylediği "sana geldik" redifli kaside Mevlânâ'ya derinden bağlılığını göstermektedir.

Midhat Bahârî, çelebilik makamının tayin ettiği son şeyh olması dolayısıyla Mevlevî çevrelerinde tanınmış ve saygı görmüştür. Mevlânâ'nın büyük bir şair ve filozof olarak tanıtılması onu rahatsız etmiş, *Mesnevî Gözüyle Mevlânâ* adlı eserini birtakım yabancı fikir akımları mensuplarının onu istismar etmesini engellemek amacıyla kaleme almış, İslâm'ı bilmeden Mevlânâ'yı anlamının mümkün olmadığını vurgulamıştır. Mevlânâ'yı ve eserlerini tanıtmakla yetinmeyip onu kendi özünde yaşamış, İstanbul beyefendiliğiyle Mevlevî zarafetini şahsında meczetmiş bir gönül adamı olan Midhat Bahârî, Konya isminin anılmasından bile derin heyecan duyar, yaşı doksanın üstünde olmasına rağmen *Meşnevî*'den ve *Dîvân-ı Kebîr*'den şiirler okuyup ilgili âyet ve hadislere atıfta bulunurdu. Midhat Bahârî gerçek Mevlevîler'de üç özellik bulunduğunu söyler, bunları ölüm korkusu duymama, kınanmaktan korkmama ve ileri yaşlarda bunamama şeklinde sıralardı.

Eserleri. 1. *Ravza* (İstanbul 1314). Edebiyat ve ahlâka dair bir risâledir. 2. *Güşvâr* (İstanbul 1328). Çocuklar için hazırlanmış okuma kitabıdır. 3. *Mihrâb-ı Aşk* (İstanbul, ts.). Çeşitli nazım türlerinde 120 kadar şiiri ihtiva eder. Eserin sonunda şairin şiir anlayışını açıkladığı "Şair Kimdir" başlıklı dikkate değer bir bölüm bulunmaktadır (s. 130-147). 4. *Mesnevî Gözüyle Mevlânâ* (İstanbul 1965). Son dönemde yaşamış bir Mevlevî ârifinin

kaleminden çıkmış olması sebebiyle Mevlânâ ve Mevlevîliğin hakiki vechesinin anlaşılması yolunda önemli bir katkı sağlamaktadır.

Midhat Bahârî *Sünbülîstân*'ı (*Sünbülîstân Şerhi*, İstanbul 1325), Ferîdün-i Sipehsâlâr'ın *Risâle*'sini (*Tercüme-i Risâle-i Sipehsâlâr*, İstanbul 1331), İbn Kemal'in *Risâle fi beyânî'l-vücûd*'unu (*Leâli-i Meânî*, İstanbul 1328), *Evrâd-ı Mevlevîye*'yi (*Münâcât-i Mevlânâ*, İstanbul 1963), İbrâhim Şâhidî'nin *Gülşen-i Tevhîd*'ini (İstanbul 1967) ve Rızâ Kulu Han'ın Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inden derlediği *Dîvân-ı Şemsü'l-hakâyık*'ı (*Dîvân-ı Kebîr'den Seçme Şiirler*, I-III, İstanbul 1942) tercüme etmiştir. Müellifin ayrıca *Konya Halkevi Kültür Dergisi* Mevlânâ özel sayısında (1943) ve *Mevlânâ Yıllığı*'nda (1963), *Mevlânâ Güldeste*'sinde (1964, 1966, 1967) Mevlânâ hakkında makaleleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 170-171; Ayten Lermioğlu, *Tasavvuf Âleminde*, İstanbul 1974, s. 169-174; Edip Sevîş, "Mevlevî Şair Mithat Bahârî Beytur ve Neyzen Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede Efendi", 6. *Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, Konya 1993, s. 83-86; Hüseyin Top, *Mevlevî Usûl ve Âdabı*, İstanbul 2001, s. 72; A. Nezih Galitekin, "Ahmed Midhat Bahârî Beytur", *Yedi İklim*, sy. 43, İstanbul 1993, s. 67-69; Reşat Ekrem Koçu, "Beytur (Ahmed Midhat)", *İst.A.*, V, 2723-2724; Müjgan Cunbur, "Beytur Ahmet Mithat Bahârî", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, Ankara 2002, II, 260-261.



EMİN IŞIK

MİDHAT PAŞA

(1822-1884)

Osmanlı sadrazamı.

Safer 1238'de (Ekim - Kasım 1822) İstanbul'da doğdu. Asıl adı Ahmed Şefik'tir. Babası, Evkaf Nezâreti'nde küçük bir memur olan Rusçuklu Hacı Hâfız Mehmed Eşref Efendi'dir. On yaşında iken Kur'an'ı ezberledi. On bir yaşında babasının nâib tayin edildiği Vidin'e gitti ve ertesi yıl ebeveyniyle birlikte İstanbul'a döndü. 1834'te Reisülküttâb Âkif Paşa'nın aracılığı ile Dîvân-ı Hümâyün Kalemî'ne girdi. "Midhat" mahlasını aldığı bu büroda divânî yazısını altı ayda iyi derecede öğrenmekle kalmayıp aynı zamanda Arapça ve Farsça dersleri almaya başladı. 1835'te babasının Lofça kazası nâibliğine tayin edilmesi üzerine İstanbul'dan ayrıldı. Ertesi yıl ailesiyle beraber İstanbul'a geldiğinde

Dîvân-ı Hümâyün Kalemî'ndeki görevine döndü. Ayrıca Fâtih Camii'nde Doğanlı Mehmed Efendi ve Zağralı Şerif Efendi gibi hocaların nahiv, mantık, meânî, fıkıh ve hikmet derslerine devam etti. 1840'ta Sadâret Mektûbî Kalemî'ne nakledildi. İlk taşra görevi olarak 1842'de Şam tahrirat kâtibi muavinliğine gönderildi. İki yıl Şam ve Sayda'da görev yaptıktan sonra Bekir Sâmî Paşa'nın divan kâtibi oldu ve onunla birlikte 1845'te Konya'ya, 1847'de Kastamonu'ya gitti, ertesi yıl İstanbul'a döndü.

1849'da dönemin en nüfuzlu kuruluşu olan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'ye bağlı mazbata odasında görevlendirildi. Buradaki başarılarından dolayı ikinci yılında mütemâyiz rütbesiyle serhalifelîğe yükseltildi. Ardından geçici görevle, Şam ve Halep gümrükleri iltizamı yüzünden doğan anlaşmazlığı gidererek hazine alacaklarını tahsil etmek ve Arabistan ordusu müşiri Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa hakkındaki suçlamaları araştırmak üzere Şam'a gönderildi. Altı ay süren bu görevindeki başarısıyla Mustafa Reşid, Âlî ve Fuad paşaların dikkatini çekti. 1853-1856 Kırım Harbi ile sonuçlanacak olan milletlerarası ihtilâflar sebebiyle İstanbul'da sık sık toplanan, yabancı diplomatların da katıldığı üst düzey meclislerde müzakere zabıtlarını tutmakla görevlendirildi. Bu dönemde Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin yazı işleri Rumeli ve Anadolu diye iki kısma ayrılınca Midhat Efendi Anadolu ikinci kâtibi oldu. Eyalet idaresinde reform konusundaki fikirleri bu sırada şekillenmeye başladı. Mustafa Reşid, Âlî ve Fuad paşalarla ilişkileri geliştikçe Bâbî-âli'de yaşanan iktidar mücadelesi içinde dostlar ve düşmanlar kazandı. Haziran 1854'te Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa'nın sadrazam olması üzerine mahalfî yönetim hakkında şikâyetlerin arttığı İslimye, Cuma ve Şumnu'ya yollanarak İstanbul-



Midhat Paşa

dan uzaklaştırıldı. Burada suçluların yakalanması ve muhâkemelerinin sağlanması konusunda başarılı oldu; altı ay sonra Reşid Paşa'nın sadrazamlığa tekrar getirilmesinin ardından İstanbul'a döndü.

1855'te kendisine, Bursa'da meydana gelen büyük depremin ardından bölgeye gönderilen yardımları dağıtma ve düzeni sağlama görevi verildi. Şubat 1856'da Sadâret Kaymakamı Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa tarafından azledildi ve devlet nizamına karşı hareket etmek suçuyla mahkemeye sevk edildi. Meclis-i Vâlâ huzurunda yapılan muhâkemesinde beraat edip vazifesine döndü. 1857'de Silistre Valisi Mirza Said Paşa ve Vidin Valisi Muammer Paşa hakkında soruşturma yapmak ve Tırnova olaylarını yatıştırmakla görevlendirildi. Reşid Paşa'nın ölümünden sonra Âlî ve Fuad paşaların himayesine girdi. 1858'de Avrupa'ya giderek Paris, Londra, Brüksel ve Viyana'da altı ay kaldı. Yakın zamanda öğrenmeye başladığı Fransızca'sını ilerletti. İstanbul'a dönünce Meclis-i Vâlâ başkâtipliğine tayin edildi (1859).

Bürokratik kariyerinin ikinci aşaması, Ocak 1861'de Balkanlar'da en sorunlu vilâyetlerden biri olan Niş'e vezâret rütbesiyle vali tayin edilmesi üzerine başladı. İki yıl içerisinde Niş'te yollar, köprüler inşa ettirdi, vilâyet genelinde güvenliği sağladı. Her kesimle yakın iş birliği içinde başarılı bir yönetim ortaya koydu. Bu icraati sebebiyle iç karışıklıkların giderek arttığı Prizren de onun yönetimine verildi. Üç yıl görev yaptığı bu eyaletteki başarısı onu önce Balkanlar, ardından bütün ülke için düşünülen mahallî idarî reformun mimarlarından biri haline getirdi.

Balkanlar'daki iç karışıklıkların dış müdahalelere daha fazla zemin hazırlamasını önleme gayretinde olan Sadrazam Fuad ve Hariciye Nâzırı Âlî paşalar, Midhat Paşa'yı 1864'te İstanbul'a çağırarak yeni oluşturulması düşünülen vilâyet usulünün hazırlık çalışmalarına katılmasını sağladılar. Altı aylık bir çalışma sonucunda Kasım 1864'te ilân edilecek olan yeni vilâyet nizamnâmesinin örnek uygulaması için seçilen, merkezinin Rusçuk olarak belirlendiği, Silistre, Vidin ve Niş eyaletlerinin birleştirilmesiyle oluşturulan Tuna vilâyeti valiliği Ekim 1864'te Midhat Paşa'ya verildi. Bugünkü Bulgaristan'ın büyük bir bölümünü teşkil eden Tuna vilâyetinde üç buçuk yıl boyunca nehir ve kara ulaşımında önemli ilerlemeler sağlanması, ziraatçılığı geliştirmesi, Ziraat Bankası'nın kuruluşu ile sonuçlanacak olan menâfi-i umûmiyye sandıkları kurması,

Mart 1865'te Osmanlı Devleti'nde yayımlanan ilk vilâyet gazetesi olma özelliğini taşıyan Türkçe ve Bulgarca *Tuna* gazetesini çıkarması ve güvenlik artırıcı tedbirlerdeki başarısı gibi hususlar sebebiyle yeni vilâyet nizamnâmesinin uygulanabilirliğine kanaat getirilerek vilâyet sistemi birkaç yıl içinde Bosna, Suriye ve Halep başta olmak üzere ülkenin diğer bölgelerine de yayıldı.

Midhat Paşa, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin ilga edilip yerine Şûrâ-yı Devlet ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin kurulmasının ardından Mart 1868'de Şûrâ-yı Devlet'in başkanlığına getirilmesiyle bürokratik kariyerinin üçüncü aşaması başladı. Vazifesi kanun lâyhaları hazırlayıp tartışmak olan kurumdaki kısa süreli başkanlığı döneminde metrik sistem, vatan-daşlık, madenler, emniyet sandığı ve sanayi mektebi gibi konular üzerinde çalıştı. Merkezde ilk defa bu kadar yüksek bir görevde bulunan Midhat Paşa, kısa zamanda Sadrazam Âlî Paşa ile hem şahsî olarak hem de Şûrâ-yı Devlet'le ilgili meseleler yüzünden anlaşmazlığa düştü. On bir ay sonra Bağdat valiliğine gönderilip İstanbul'dan uzaklaştırıldı.

Musul ve Basra'nın da dahil olduğu bugünkü Irak'a tekabül eden Bağdat vilâyetini üç yıl boyunca (1869-1872) Altıncı Ordu komutanlığı da uhdesinde olmak üzere geniş yetkilerle yönetti. Balkanlar'da kazandığı valilik tecrübesiyle Arazi Kanunnâmesi'ni ve yeni vilâyet kanununu burada da uygulamaya koydu. İmar ve inşaa faaliyetlerinin yanı sıra Irak topraklarının tapu ile dağıtılmasını sağlayarak ziraati geliştirmeye çalıştı. Aşiretleri devlet otoritesine bağladı. Dicle ve Fırat nehirlerinde vapur işletmeciliğini düzenledi. Basra tersanesini ıslah edip ticareti arttırmaya gayret etti. Küveyt'in kaza statüsüyle, Lahsâ (el-Hassa, Ahsâ), Katîf, Katar ve Necid'in birleştirilip Necid mutasarrıflığı adı altında Basra'ya bağlanarak Osmanlı hâkimiyetine girmesi de onun başarılarından sayıldı. Vilâyetin ilk resmî gazetesi olan *ez-Zevrâ*'nın Türkçe ve Arapça neşredilmesi, yeni sivil ve askerî okulların, hastahanelerin açılması da diğer bazı hizmetleridir.

Âlî Paşa'nın Eylül 1871'de ölümünün ardından iktidar Tanzimat karşıtlarının lideri olan Mahmud Nedim Paşa'ya geçince kendisine yönelik baskılar arttı. Mayıs 1872'de Bağdat valiliğinden istifa ederek İstanbul'a döndü ve muhalif grupların ilgi odağı oldu. İstanbul'da kalmasını tehlikeli bulan Mahmud Nedim Paşa ta-

rafından önce Sivas'a, bu gerçekleşmeyince Edirne'ye vali tayin edildi. Fakat görev yerine gitmeden önce padişah tarafından huzura kabul edilerek kendisine rakibi hakkındaki şikâyetlerin yoğunlaşmasının da etkisiyle sadrazamlık verildi (31 Temmuz 1872). Ancak sadrazamlığı uzun sürmedi; onu Niş valiliğinden beri istenmeyen adam ilân eden Rusya elçiliğinin de etkisiyle ve kısa sürede sarayla arasında baş gösteren siyasî, idarî uyumsuzluklar ve usule aykırı davranışları yüzünden azledildi (19 Ekim 1872).

Bundan sonraki dört yıl boyunca kısa süreli idarî görevler üstlendi. Birkaç ay açığa kaldı, ardından Mart 1873'te Adliye nâzırı oldu. İdarî ve malî sıkıntılarının giderilmesi, Meclis-i Meb'ûsan'ın açılması konularında bir lâyiha hazırladığının öğrenilmesi üzerine Eylülde padişah tarafından görevden alındı ve Ekim 1873'te Selânik valiliğine gönderildi. Şubat 1874'te bu görevinden de azledildi ve İstanbul'a dönerek kendi arazisinde bahçe işleriyle meşgul oldu. Ardından yeni kurulan Mahmud Nedim Paşa kabinesinde Adliye nâzırlığına getirildi (Ağustos 1875). Kasım 1875'te idarî buhran, malî iflâs ve Balkanlar'da sürmekte olan isyana çare bulunmaması gibi sebeplerden dolayı sadrazamı protesto etmek için görevinden istifa etti.

Mayıs 1876'ya kadar sürecek olan mâzuliyet döneminde mevcut rejimden hoşnut olmayan ve kurtuluşu ancak meşrutî rejimde gören ulemâ, sivil ve askerî bürokrasiye mensup çevrelerle temas içinde oldu, anayasa ve parlamento fikrini tartıştı. 1876 ilkbaharında İstanbul kamuoyunda hoşnutsuzluk tırmadıkça Midhat Paşa alternatif iktidar odağı haline geldi. Tertibinde kendisinin de parmağı olduğu söylenen 10-11 Mayıs medrese öğrencilerinin gösterileri sonucu Mahmud Nedim Paşa'nın azledilmesiyle kurulan Mütercim Mehmed Rüşdü Paşa kabinesinde önce Mecâlis-i Âliye üyeliğine, ardından ikinci defa Şûrâ-yı Devlet reisliğine getirildi. Ancak devam etmekte olan sıkıntılarının giderilmesi için sadâretteki değişikliklerin yeterli olmadığı ve devletin kurtarılması amacıyla yapılması gereken reformların önündeki en önemli engeli bizzat padişahın teşkil ettiği düşünülmeye başlandı. Kısa bir süre içerisinde veliaht Murad Efendi ile temas kurulduktan ve meşrutî bir idare teşkiline engel olmayacağına dair söz alındıktan sonra Sadrazam Mütercim Rüşdü Paşa, Serasker Hüseyin Avni Paşa, Şeyhülislâm Hay-

rullah Efendi ve Midhat Paşa'nın başını çektiği "erkân-ı halî" Sultan Abdülaziz'i tahttan indirdi (30 Mayıs 1876).

Ancak bu saray darbesi karışıklıkları önlemek yerine durumu daha da karmaşık hale getirdi. Öncelikle darbeyi gerçekleştirenler arasında Kânûn-ı Esâsî ve meclisin gerekliliği konusunda ihtilâf çıktı. Ardından Sultan Abdülaziz tahttan indirilişinin ilk haftası dolmadan arkasında şüpheler bırakarak öldü (4 Haziran). Serserker Hüseyin Avni Paşa, Abdülaziz'in intikamını almak isteyen bir subay olan Çerkez Hasan tarafından öldürüldü (15 Haziran). Balkanlar'da devam etmekte olan isyanlar bastırılmadığı gibi yayılması da önlenemedi. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Midhat Paşa Kânûn-ı Esâsî hazırlık çalışmalarını sürdürdü. Psikolojik dengesi bozulan V. Murad'ın sağlığının düzelmeyeceği anlaşılınca gayri resmî olarak Kânûn-ı Esâsî'yi ilân edeceğine söz veren veliâht Abdülhamid 31 Ağustos 1876'da tahta çıkarıldı.

Sultan Abdülhamid ve desteklerini aldığı Cevdet Paşa gibi muhafazakâr Tanzimatçılar ile Midhat Paşa ve taraftarları arasında Kânûn-ı Esâsî metni hakkında uzun süreli yoğun tartışmalar oldu. Kânûn-ı Esâsî'ye muhalefetiyle bilinen Mütercim Rüşdü Paşa'nın istifası üzerine 19 Aralık 1876'da Midhat Paşa'nın sadrazamlığa tayini meşrutiyet taraftarlarına çok olumlu karşılandı. Midhat Paşa çalışmaların, güçlü devletlerin büyükelçilerinin Balkan krizini görüşmek amacıyla yakında İstanbul'da yapacakları toplantıdan önce tamamlanması için büyük gayret sarfediyordu. Tıkanma noktalarının en önemlisi, hükümetin emniyetini ihlâl eden kişileri sürgüne gönderme yetkisini yalnız padişaha veren bir fıkranın 113. maddeye ilâvesi konusuydu. Sonunda Midhat Paşa bu hususta tâviz verince Kânûn-ı Esâsî metni Tersane Konferansı'nın yapıldığı gün olan 23 Aralık 1876'da ilân edildi. Midhat Paşa'nın beklentisi, etnik ve dinî ayırım gözetmeksizin bütün Osmanlı tebaasını aynı haklara sahip kılarak iç karışıklıkları sona erdirmek, böylece dış müdahalelere mazeret oluşturan sebepleri ortadan kaldırmaktı. Buna göre konferansta alınacak kararlara da artık lüzum kalmamıştı. Osmanlı temsilcileri Hariciye Nâzırı Saffet Paşa ve Berlin büyükelçisi Edhem Paşa toplantıyı terketti. Rus elçisi Ignatiev'in öncülüğünde Avrupa elçileri bu görüşe itibar etmeyecek toplantılarını sürdürdüler. İngiltere'nin desteğini alan Rusya, konferansta

ağırlığını koyup altı kalıcı ve iki geçici maddeden oluşan reform teklifinin Osmanlı Devleti'ne sunulmasını sağladı. Midhat Paşa, İngiliz başdelegesi Lord Salisbury ile birkaç defa görüşüp şartları yumuşatmaya çalıştıysa da başarılı olamadı. Bunun üzerine teklifleri bir defa daha değerlendirmek için gayri müslim üyelerin de katıldığı bir meclis-i umûmî toplandı. Meclis 18 Ocak 1877'de konferansta alınan kararları oy çokluğu ile reddetti. Ardından konferansın son toplantısı 20 Ocak'ta yapıldı ve delegeler İstanbul'dan ayrıldı. Neticede Midhat Paşa'nın anayasasının ilânından beklediği çözüm, kendisinin de katkıda bulunduğu savaşı isteyen bir kamuoyu ve sürekli Rusya tarafını tutan Avrupalı güçler karşısında başarısız kaldı. Bütün merkezî yüksek görevlerinde olduğu gibi Osmanlı seçkinlerinin geleneksel tarzına ters düşen bağımsız şahsî üslûbu, uzlaşmaz tavrı, özellikle "milis askeri" (asâkir-i mülkî = garde civique) adıyla gönüllü asker toplaması, saltanatı lağvedip cumhuriyeti ya da kendi diktatörlüğünü ilân edeceği şâyiası ve padişaha karşı sorumlu bir sadrazamdan çok millete karşı sorumlu bir başbakan gibi davranmasının yanı sıra kısa sürede sarayla siyasî ve idarî anlaşmazlıklara düşmesi durumun iyice gerginleşmesine yol açtı. 30 Ocak 1877 tarihinde, konumuna uygun olmayan tarzda sert ve ağır bir dille kaleme alınmış ve muhtevası basına sızdırılmış olan tezkiresini saraya sunduktan sonra konağına çekilen ve padişahın davetlerini cevapsız bırakan Midhat Paşa, sadâretinin kırk dokuzuncu günü olan 5 Şubat 1877'de azledilerek yurt dışına sürgüne gönderildi.

Ağustos 1878'e kadar devam eden sürgün dönemini İtalya, İspanya, Fransa, Avusturya ve İngiltere'de geçirdi. Abdülhamid aleyhinde faaliyette bulunmaktan kaçındığı gibi Nisan 1877'de başlayan Osmanlı-Rus Savaşı'nın etkisiyle Avrupa kamuoyunda Rusya karşısında Osmanlı Devleti'ni savunan bir çaba içerisinde oldu, bu istikamette yazılar yazdı. Ağır bir yenilginin ardından tekrar iç meselelere yönelen padişah, dışarıda kalmasını sakıncalı bulduğu Midhat Paşa'nın yurda dönüp ailesiyle birlikte Girit'te ikamet etmesine izin verdi. Eylül 1878'den itibaren Girit'te oturmakta iken Kasım 1878'de Suriye valiliğine tayin edildi.

Aralık 1878 başında yeni görevine başlayan Midhat Paşa yönetiminin ilk yılında idarî, adlî konularda, maarif ve güvenlik alanlarında önemli gelişmeler sağladı. Ce-

belinusayriye kazasının kurulması, zap-tiye teşkilâtının yenilenmesi, mahkemelerin sayısının artırılması ve hac organizasyonu ile ilgili düzenlemeler ilk yılda gerçekleştirdiği hizmetlerden dikkat çekenleridir. Ancak 1879 sonbaharından itibaren özellikle mahkemelerin mülkî idareden bağımsızlığına dair kararın uygulamaya konulması, Midhat Paşa'nın ise karara karşı tavrında ısrar etmesi üzerine merkezî hükümetle ilişkileri giderek bozuldu. Bu tarihten itibaren vilâyet yönetimine gereken dikkat ve önemi vermedi. Merkezle ilişkiler 1880 yaz döneminde kriz noktasına vardı. Ayrıca geçmişte muhalefetini kazandığı kişiler padişahı kendi aleyhine yönlendirmekteydi. Haziran-Temmuz 1880'de Beyrut ve Şam sokaklarında ihtilâlcî mahiyette ilânların ortaya çıkması onun hakkında esasen mevcut olan güvensizliği iyice arttırdı. Daha önce istifası iki defa reddedilmesine rağmen Ağustos 1880'de Aydın Valisi Ahmed Hamdi Paşa ile yeri değiştirildi.

Bir yıldan az süren bu son valiliğinde (Ağustos 1880 – Mayıs 1881) İzmir ve çevresini sarsan Temmuz 1880 depremiyle Nisan 1881 Sakız adası depreminin doğurduğu olumsuzlukların giderilmesine, güvenliğin artırılması amacıyla yeni bir jandarma ve polis gücünün oluşturulmasına ve bayındırlık hizmetlerinin geliştirilmesine gayret etti. Suriye vilâyetinde olduğu gibi Aydın'da da mahkemelerin bağımsızlığı kararına karşı çıktı. Bu arada İstanbul'da rakipleri faaliyetlerini yoğunlaştırmışlardı. Dostlarının yurt dışına kaçması gerektiği tarzındaki uyarılarına rağmen sadece suçsuz olduğu yolunda padişaha arzılar sunmakla yetindi. Mayıs 1881'de konağında tutuklanacağı sırada Fransa Konsolosluğu'na sığındı. Fransa hükümeti nezdinde yapılan girişimler ve İzmir'de bulunan tutuklama heyetinin başkanı Adliye Nâzırı Ahmed Cevdet Paşa'nın verdiği güvence üzerine teslim oldu.

İstanbul'a getirildikten sonra saray darbesine karışan asker ve sivillerle birlikte Abdülaziz'in katline iştirak suçlamasıyla Haziran 1881'de Yıldız Sarayı'nda kurulan özel bir mahkemede yargılandı. Başta heyet reisi Ali Sürûrî Efendi olmak üzere hâkimler Midhat Paşa muhaliflerinden seçilmişti. Aksi yöndeki savunmasına rağmen suçlu bulunarak idama mahkûm edildi. Eski sadrazamlar, nâzırlar heyeti, müşirler ve feriklerden oluşturulan fevkalâde meclis Yıldız Sarayı'nda toplanıp

konuyu müzakere etti ve çoğunluk kararının icrasına hükmetti. Buna rağmen iç ve dış çevrelerden yükselen itirazları dikkate alan II. Abdülhamid idam cezasını ömür boyu hapse çevirdi. Midhat Paşa Temmuz 1881'de diğer hükümlülerle birlikte Tâif'e gönderildi.

Tâif'teki sürgün hayatı yaklaşık üç yıl devam etti. Bu sürede sıkı kontrol altında tutulmaya çalışıldı ve mümkün olduğu kadar dış dünya ile irtibatı kesildi. Giderek ağırlaşan ve kötüleşen bir muameleye mâruz kaldığı hapis hayatı sırasında Meşrutiyet'ten sonra oğlu Ali Haydar Midhat tarafından neşredilecek olan hâtıralarını yazabildi. Ailesinin aktardığı bilgilere göre bu dönemde kendisini ibadete veren, dinî ilimlere ve tasavvufa yönelen Midhat Paşa 7-8 Mayıs 1884 gecesi hücresinde boğularak öldürüldü. Resmî ölüm sebebi şirpençe diye açıklanan Midhat Paşa'nın cesedi bile şüphe konusu olmuş, gerçekte ölüp ölmediğinden emin olabilmek için Yıldız Sarayı tarafından defalarca soruşturma yapılmıştır. Ölüm haberi İzmir'de bulunan oğlu Ali Haydar'a, iki kızı ve iki eşine bildirildi. Midhat Paşa'nın kemikleri 1951'de Tâif'ten İstanbul'a getirilip Âbideihürriyet Meydanı'nda yaptırılan mezara konuldu.

Midhat Paşa, Tanzimat devlet adamları arasında farklı bir kuşağı temsil eder. Hariciye'den veya Tercüme Odası'ndan gelmez. Çok kısa bir yurt dışı tecrübesi vardır. Fransızca'yı geç yaşta ve belli bir düzeyde öğrenebilmiştir. Fikrî kaynakları doğrudan Batı etkisi taşımaz. Elli yaşına gelinceye kadar Bâbîâlî'de yüksek siyasi görevlerde bulunmamış, hizmet yıllarının büyük bir kısmı merkezde veya taşradaki idarî görevlerle geçmiştir. Diploması en zayıf tarafını oluşturur. "Pek az söylemek, söylediğini tartmak, her söze inanmamak, her şeyde lüzumundan fazla teenni ve ihtiyat etmek, nefisine pek o kadar itimat etmemek, sadedilâne hareketlerden sakınmak ..." şartlarının hiçbirine riayet etmediği belirtilir (İbnülemin, s. 406). Valilik görevleri sırasında görüşlerinde ısrarcı ve uzlaşmaz tavırlarıyla dikkat çeken paşanın ülkenin genel siyasi meseleleri karşısında bir vali bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Bu husus, onun yüksek siyasi görevlerinde başarısız kalmasının en önemli sebeplerinden birini teşkil eder.

Yazdıkları ve uyguladığı politikalar birlikte değerlendirildiğinde Midhat Paşa'nın siyasi düşüncesinin üçlü bir temel üzerine oturduğunu söylemek mümkün-

dür: Osmanlılık, meşveret / meşrutiyet ve genişletilmiş bir adem-i merkeziyet. Âlî ve Fuad paşaların çizgisinden farkı bir siyasi rejim olarak meşrutiyetin gerekliliğine olan kuvvetli inancıdır. Ona göre Türk devlet idaresinin temel ilkesi tamamıyla seçime dayanır ve bu aslında İslâmî bir gelenektir. Yine onlardan ayrıldığı bir başka nokta, Tanzimat'ın öngördüğü kısmî adem-i merkeziyet ve tevsî-i me'zûniyet uygulamasının gerekirse kısmî bir federalizme kadar götürülebileceği konusundaki görüşüdür. Bununla beraber mahallî muhtariyetin ayrılıkçılığa kadar gitmesine izin vermez. Devletin hâkimiyet hakları ve toprak bütünlüğü konusunda hassastır. Bu tür eğilimleri gerektiğinde kuvvet kullanarak bastırmaktan çekinmemiştir.

Başarılı geçen valiliklerinde Osmanlılık siyasetinin ve meşveret ilkesinin samimi bir uygulayıcısı olmuştur. Şüphesiz ki bu, idaresini üstlendiği bölgelerin çeşitli din ve milletlerden oluşan beşerî coğrafyasının bir sonucudur. Gayri müslim ahalinin güvenliğinin sağlanması, sosyo-ekonomik bakımdan durumlarının iyileştirilmesi ve yönetimde söz sahibi olmaları halinde karma bir genel eğitim sisteminin de yardımıyla Osmanlı vatan severliği fikrinin hâkim kılınabileceği ve milliyetçilik akımlarının böylece önlenebileceği kanaatini taşır. Bu sebeple valiliklerinde bir yandan müslüman ya da hıristiyan bütün tebaanın eşraf vasıtasıyla yönetime katılacağı, böylece sahip çıkacağı bir idare tarzının benimsenmesinin teminine çalışırken öte yandan faaliyetlerini asayiş, banyındalık ve maarif olmak üzere üç alan üzerinde yoğunlaştırmıştır.

Midhat Paşa'nın en tartışmalı yönlerinden birini Osmanlılık, meşrutiyet ve adem-i merkeziyete dayalı olarak geliştirdiği politikaları oluşturur. Özellikle Tuna ve Suriye vilâyetlerindeki uygulamaları Bulgar ve Arap ayrılıkçı düşüncesine / hareketine hizmet ettiği yönünde eleştirilere mâruz kalmıştır. Aynı şekilde Osmanlı Devleti'nin bütün meselelerinin halli konusunda büyük ümitlerle ve ısrarla ilânını sağladığı meşrutiyetin, 1870'lerin kriz ortamını yatıştırmak yerine Balkanlar'daki ayrılıkçı hareketlerin ve bunların önemli destekçisi konumundaki Rusya'nın işine yaradığı da paşaya yöneltilen ciddi eleştirilerdendir. Bu görüşlerin kuvvet kazanmasında, hazırlık safhasında Midhat Paşa'nın da önemli sorumluluğunun bulunduğu Doksanüç Harbi'nin Osmanlı Devleti'nin ağır yenilgisiyle sonuçlanması ve

ardından II. Abdülhamid politikalarının katı Osmanlılık ve adem-i merkeziyet yerine müslümanların önceliğine dayalı bir çizgide seyretmesi de etkili olmuştur.

Midhat Paşa'nın "fikrinde olmaz yoktu, her şey olurdu. Giriştiği bütün işlerde ileriye geriyi düşünmez, bâhusus zamanın hükmünü, muhitin muktezâsını nazarı dikkate almaz, her istediğini yapmak ve yaptırmak isterdi" (a.g.e., s. 395). Bu yönü hem sarayla hem mesai arkadaşlarıyla uyumlu çalışmasını zorlaştırmış ve onun genel olarak kendi tavrında ısrarcı, gururlu ve kibirli bir idareci ve devlet adamı olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Paşanın bu özelliği, taşradaki görevlerinde gösterdiği başarıyı nezâretlerde ve sadârette gösteremeyişinin sebeplerinden sayılabilir. Bununla beraber Midhat Paşa, Türk siyasi hayatında anayasal ve parlamenter rejimin tarihî bir simgesi sayılır.

BİBLİYOGRAFYA :

- BA, İrade - Dahiliye, nr. 31336, 40308, 45264, 45479, 65437; BA, YEE, nr. 14/125, 16/33, 16/34, 21/38, 42/249, 75/17, 79/92, 79/105, 141/28; BA, A.MKT. MHM, nr. 208/73, 437/52; BA, İrade - Meclis-i Mahsûs, nr. 924, 21 B 1277; Midhat Paşa, *Tebşıra-i İbret* (nşr. Ali Haydar Midhat), İstanbul 1325; a.mlf., *Mir'ât-ı Hayret* (nşr. Ali Haydar Midhat), İstanbul 1325; *Cevdet, Tezâkir*, IV, tür.yer.; L. Léouzon le Duc, *Midhat Pacha*, Paris 1877; *Mir'ât-ı Hakikat* (Miroğlu), tür.yer.; F. Bamberg, *Geschichte der orientalischen An gelegenheiten im Zeitraume des Pariser und Berliner Friedens*, Berlin 1892, s. 444, 452-457, 460-463, 472, 479-481, 485; Ali Haydar Midhat, *The Life of Midhat Pasha*, London 1903; a.mlf., *Midhat Pacha*, Paris 1908; a.mlf., *Hatıralarım: 1872-1946*, İstanbul 1946, tür.yer.; C. R. von Sax, *Geschichte des Machtverfall der Türkei bis Ende des 19. Jahrhunderts und die Phasen der "orientalischen Frage" bis auf die Gegenwart*, Wien 1908, s. 409-413, 416-417, 420-425, 426-427; Abdurrahman Şeref, *Tarih Musâhabeleri* (İstanbul 1339) (haz. Enver Korumay), Ankara 1985, s. 149-168; A. Clician Vassif Effendi, *Son Altesse Midhat-Pacha*, Paris 1909; İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, s. 315-414; Mehmet Zeki Pakalın, *Son Sadrazamlar ve Başvekiler*, İstanbul 1940, I, 189-445; Kadri Kal'acı, *Midhat Bâşâ*, Beyrut 1958; R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore 1963, s. 21-108; Bekir Sıtkı Baykal, *Midhat Paşa: Siyasi ve İdarî Şahsiyeti*, Ankara 1964; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*, Ankara 1967; a.mlf., *Midhat Paşa ve Tâif Mahkûmları*, Ankara 1985; a.mlf., *Midhat ve Rüşdî Paşaların Tevkiplerine Dair Vesikalar*, Ankara 1987; Yuluğ Tekin Kurat, *Henry Layard'ın İstanbul Elçiliği: 1877-1880*, Ankara 1968, tür.yer.; G. Hünigen, *Nikolaj Pavlovič Ignat'ev und die russische Balkanpolitik, 1875-1878*, Göttingen 1968, s. 32-34, 68, 95-97, 139, 148, 153, 160, 166, 169 vd., 173-175,

185, 193, 204; Bilâl N. Şimşir, *Fransız Belgeleri-ne Göre Midhat Paşa'nın Sonu*, Ankara 1970; R. H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876*, New York 1973, tür.yer.; a.mlf., "The Beginning of Published Biographies of Ottoman Statesmen: The Case of Midhat Pasha", *Türkische Wirtschafts und Sozialgeschichte (1071-1920): Akten des IV. Internationalen Kongresses, München 1986* (ed. G. Majer - R. Motika), Wiesbaden 1995, s. 59-79; a.mlf., "Midhat Paşa and Ottoman Foreign Relations", *Osm.Ar.*, sy. 5 (1986), s. 161-173; a.mlf., "Midhat Paşa", *EP* (İng.), VI, 1031-1035; *Uluslararası Midhat Paşa Semineri, Bildiriler ve Tartışmalar (Edirne 8-10 Mayıs 1984)*, Ankara 1986; M. Hüdaî Şentürk, *Osmanlı Devleti'nde Bulgar Meselesi: 1850-1875*, Ankara 1992, tür.yer.; M. Todorova, "Midhat Paşa's Governorship of the Danube Province", *Decision Making and Change in the Ottoman Empire* (ed. C. E. Fahrah), Missouri 1993, s. 115-128; F. F. Anson, *The Ottoman Gulf*, New York 1997, s. 34-53; B. Abu-Manneh, "The Genesis of Midhat Pasha's Governorship in Syria: 1878-1880", *The Syrian Land: Processes of Integration and Fragmentation in Bilad al-Sham from the 18th to the 20th Century* (ed. T. Philipp - B. Schaebler), Stuttgart 1998, s. 251-267; Zekeriyâ Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, Ankara 1998, s. 79-122; A. D. Mordtmann, *İstanbul ve Yeni Osmanlılar* (trc. G. Habermann-Songu), İstanbul 1999, s. 83-87, 237-253; Nazan Danişmend, "Eğinli Sait Paşa Hatıratı", *Türklük*, I, İstanbul 1939, s. 249-261, 263-269, 400-403, 472-476; II (1939), s. 70-72, 138-139, 186-189, 256-263, 320-325, 362-366; A. Jwaideh, "Midhat Pasha and the Land System of Lower Iraq", *St. Antony's Papers*, XVI, London 1963, s. 106-136; Yusuf Halaçoğlu, "Midhat Paşa'nın Necid ve Havalisi ile İlgili Birkaç Layihası", *TED*, sy. 3 (1972), s. 149-176; S. Shamir, "Midhat Pasha and the Anti-Turkish Agitation in Syria", *MES*, X/2 (1974), s. 115-141; N. E. Saliba, "The Achievements of Midhat Pasha as Governor of the Province of Syria, 1878-1880", *IJMES*, IX (1978), s. 307-323; Nejat Göyünç, "Midhat Paşa'nın Niş Valiliği Hakkında Notlar ve Belgeler", *TED*, sy. 12 (1982), s. 279-316; Ş. Tufan Buzpinar, "Osmanlı Suriyesi'nde Türk Aleyhtarları İlanlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878-1881", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, İstanbul 1998, s. 73-89; Fethi Gedikli, "Midhat Paşa'nın Suriye Layihası", *Divân: İlmî Araştırmalar*, sy. 7, İstanbul 1999, s. 169-189; Mustafa Özel, "Midhat Paşa'nın Besmele ve Fâtîha Tefsiri", *Marife*, III/2, Konya 2003, s. 269-272; M. Tayyib Gökbilgin, "Midhat Paşa", *İA*, VIII, 270-282.

GÖKHAN ÇETİNSAYA
ŞİT TUFAN BUZPINAR

MİDİLLİ

Ege denizinde
Yunanistan'a bağlı ada.

Ege denizinin kuzeydoğusunda Anadolu sahillerine yakın (doğu kesiminden 12 km., arada Müselim darboğazının bulunduğu kuzeyden 8 km. mesafede), 1630 km²

yüzölçümüyle Yunanistan'ın üçüncü büyük adasıdır. İsmi Grekçe Mitylini, eski Batı kaynaklarında Metelin olarak geçer. Günümüzdeki Lesbos adı antik dönemden kalmaz.

Üçgen şeklini andıran ada, güneydeki iki büyük körfeze açılan (Kalloni / Kalonya ve Gera / Yera) verimli ovalara sahip olup üç farklı bölgeye ayrılmıştır. Doğusunda geniş çam ormanları, zeytin ağaçları, üzüm bağları ve ziraata elverişli topraklar bulunur. Orta kısmı çoğunlukla meselik, batısı genelde çöküntü ovalarından oluşmuştur (Eressos, kuzeydeki Antissa'nın düz sahilleri ve adanın batısındaki Sigri). Lepethimnos (Karakas) ve en yüksek dağı Olympos ile (968 ve 964 m.) Midilli aynı zamanda oldukça dağlıktır.

Adanın yerleşim tarihinin, yapılan arkeolojik kazılar sonucu milâttan önce 3000-2750 yıllarına kadar indiği tesbit edilmiştir. Milâttan önce 1050 tarihleri civarında Yunanlılar adayı Aetolia'dan alıp koloni haline getirdi. İç çekişmelere nihayet veren Pittakos'un hâkimiyeti döneminde (m.ö. 650-570) ada gelişti. Milâttan önce 527'deki büyük bir mücadele sonrasında Pers İmparatorluğu'nun bir parçası haline geldi. Antikçağ'da beş sitenin birleşmesinden oluşan Pentapolis vardı (Mytilene, Methymna, Antissa, Eressos ve Phyrra). Bunlardan Phyrra milâttan önce 231 yılında büyük bir deprem neticesinde yok oldu. Antissa, Romalılar'ın milâttan önce 168'de adayı işgal ettiklerinde yıkıldı. Mytilene ve Methymna (Molyvos / Molova) varlıklarını korudu. Eressos Antikçağ'ın sonlarında yıkılarak aynı adla, ancak biraz daha içeride tekrar kuruldu. Hıristiyanlık adaya erken bir tarihte geldi. Ada Bizans döneminin ilk yüzyılında gelişme kaydetti (IV ve V. yüzyıllar).

Midilli adası 821, 881 ve 1055 yıllarında Arap korsanlarının sürekli saldırılarına mâruz kaldı. Adanın Türkler'le bağlantısı 1091'de Çaka Bey'in burayı kısa bir süre için ele geçirmesiyle başlar. 1354'te Bizans İmparatoru V. İoannes Palaiologos adayı Cenovalı kayınbiraderi Francesco Gattiluso'ya (Gatteluzzi) verdi. Gattiluso ailesi 1462 yılına kadar iktidarda kaldı; geride Midilli, Molova ve Andissa (Romalılar tarafından yıkılan eski şehrin yerinde) görkemli kalelerini bıraktı.

Zilhicce 866'da (Eylül 1462) Fâtih Sultan Mehmed kumandasındaki Osmanlı ordusu ve Mahmud Paşa idaresindeki donanma, kısa süreli ancak çok şiddetli bir kuşatma sonucunda Midilli'yi ele geçirdi.

Seferin sebebi, Dük Dorino Gattiluso'nun İtalyan ve İspanyol korsanlarına adayı üs olarak kullandırmasıydı. Kuşatmanın ardından ele geçirilen korsanlar idam edildi, genç olanlarından bazıları saray hizmetine alındı; nüfusun bir kısmı ev ya da ev inşa edilmek üzere arsa verilerek İstanbul'a göç ettirildi.

Adadaki Molova, Eressos ve Ayo Teodoro kalelerine de çatışma olmadan girildi. Midilli ve Molova kalelerine güçlü bir askerî garnizon yerleştirildi. Ayrıca adanın iskânı için Anadolu ve Rumeli'den Türk nüfus getirildi. Makedonya'nın Yenice-i Vardar'ında bir sipahi olan Barbaros Hayreddin Paşa'nın babası Yâkub da bu kişiler arasındaydı. 868'de (1464) adanın kuzey sahilinde bulunan Ayo Teodoro Kalesi, Midilli'yi tekrar ele geçirmek isteyen Orsato Giustiniani kumandasındaki Venedik donanması tarafından zapt edildi. Bunlar geri çekildiklerinde yerli halkı da beraberlerinde götürerek kaleyi (eski antik Antissa'nın yerinde) yıktılar. Daha sonra ada bir sancak haline getirildi. Midilli kasabası ve Molova kadılık merkezi oldu. Yunan Ortodoks kilisesinin iç teşkilâtına dokunulmadı. Savaş yıllarında harap olan ya da terk edilen bazı manastırlar Papaz Ignatius'un gayretleriyle yeniden faaliyete geçti. Kalloni yakınındaki Leimonas ve batıdaki Eressos (Herse) yakınındaki Ipsilou manastırları ön plana çıktı. Buralarda hâlâ pek çok Osmanlı belgesi muhafaza edilmektedir. Midilli Kalesi'ndeki Metropolitan Katedrali camiye çevrildi.

1474'teki Osmanlı-Venedik savaşı esnasında Pietro Mocenigo kumandasındaki Venedikliler adayı yağmaladı. Ardından 907'de (1501) Kont Ravenstein kumandasındaki 200 gemilik hıristiyan donanması tarafından kuşatıldı. O sırada Saruhan sancak beyi olan Şehzade Korkut'un gönderdiği kuvvetler ve Hersekzâde Ahmed Paşa ile Sinan Paşa kumandasındaki donanma adaya gelerek duruma hâkim oldu. Şair Uzun Firdevsî tarafından yazılan *Kutbnâme* adlı eser bu kuşatmayı ayrıntılı biçimde anlatır. Kuşatmadan sonra II. Bayezid aşağı kalenin duvarlarını topçu tabyaları yaptırarak güçlendirdi. Bununla ilgili 914 (1508) tarihli iki Arapça kitâbe bugüne ulaşmıştır.

Osmanlı hâkimiyeti döneminde adanın en önemli yerleşme merkezi Midilli kasabası idi. Osmanlı tahrir kayıtlarına göre kasaba 927'de (1521) 308'i müslüman, 455'i hıristiyan olmak üzere toplam 763 hâne nüfusa (yaklaşık 4000 kişi) sahipti.

955'te (1548) Türk ve müslüman nüfus oranı % 56'ya ulaştı (368 hâne müslüman, 287 hâne hıristiyan). XVI. yüzyılın ikinci yarısının son çeyreğinden itibaren bu oran giderek hıristiyanlar lehine döndü. Müslüman nüfus oranı 989'da (1581) % 46'dan (480 hâneye karşılık 400 hâne) 1054'te (1644) % 40'a, 1874'te ise % 13'e düştü. 1601'de kasabanın toplam nüfusu 1019 hâne idi (420 müslüman, 599 hıristiyan). XVII. yüzyıl boyunca da bu nüfus arttı. 1121'de (1709) 1281 hâne (520 müslüman 781 hıristiyan), 1874'te ise 2940 hâne (380 müslüman, 2560 hıristiyan) oldu.

Kasabada kiliseden çevrilme caminin yanında 955 (1548) yılındaki *Tahrir Defteri*'nde Mahmud Bey, Malkaralı Mustafa ve Mahmud Ağa mescidlerinin adları geçer. Barbaros Hayreddin Paşa da kasabada on odalı bir medrese, bir dergâh ve bir imaret yaptırmıştı. Bu âbidevî bina hâlâ ayakta. 1030'da (1621) Bâlîzâde Hasan Bey kuzey limanı yanındaki susuz kısımda bir cami, Halvetiyye tarikatına mensup Sivâsiyye kolu mensupları için beş odalı bir dergâh ve bir mektep inşa ettirdi. Bu müessesenin gelirleri kasabanın dışındaki bahçeliklerde bulunan çok sayıda konak, su veya rüzgârla çalışan değirmen ve 1.800 civarında zeytin ağacından geliyordu. Sadece bu zeytinliklerden yıllık 100.000 akçe gelir elde ediliyordu. *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyyân* adlı eserinde Sâkıb Dede, 1544 yılının başından itibaren kasabada Derviş Hamîdî tarafından Mevlevîliğin yerleştirildiğini belirtir. Mevlevîhâne ile ilgili kayıtlar XVIII. yüzyılın başından beri kaynaklarda geçer. Bir Bektaşî tekkesinin varlığı da 1699'dan

itibaren bilinmektedir (BA, İbnülemin-Evkaf, nr. 888). 1054'te (1644) kasabanın surları topçu rampaları, yeni bir kale hendegi ve çifte duvarla büyütüldü ve güçlendirildi. XVIII. yüzyılda burada aralarında Vezir Hasan Paşa Camii'nin de bulunduğu (1151/1738) pek çok yeni cami yapıldı. En önemli inşaa faaliyeti ise deprem yüzünden şiddetli hasar gören kalenin 1179 (1765-66) yılındaki tamirinde gerçekleştirildi (BA, MAD, nr. 3160, s. 537-541). 1772'de Cezayirli Gazi Hasan Paşa Midilli kasabasını baştan başa surlarla çevirdi, ayrıca su kemerleri yaptırıp çeşme ve hamamlar için su getirtti. Bu suyollarının sadece kitâbesi günümüze ulaştı. Aynı yılda kale içerisinde (içkale) bugün de hâlâ ayakta olan büyük bir kışla ve cebehane yapıldı. Gazi Hasan Paşa'nın surları 1867 yılındaki bir depremde şehirle birlikte hemen hemen tamamıyla yıkıldı. Hayreddin Paşa Medresesi ile kale ayakta kaldı. Kasaba cami ve kiliseleriyle beraber tarz olarak neoklasik, Bizans, Osmanlı ve neogotik bir karışımla kısa bir sürede tekrar inşa edildi.

Adanın ikinci şehri Molova'nın (Molyvos) farklı bir tarihi vardır. Bu şehir antik dönemde 48 hektarlık bir alanı kaplamakta ve tahminen 7200 kişilik nüfusu barındırmaktaydı. Bizans devrindeki yerleşim alanı ise daha küçülmüştü ve sadece Akropolis'in bulunduğu şehrin en yüksek alanlarını içine alıyordu. Osmanlı döneminde kasaba 19 hektarlık bir alanı kaplıyordu. 1521'de altı müslüman, 437 hıristiyan hânesine sahipti. Kırk askerlik bir garnizonu ve yaklaşık 2300 veya 2400 nüfusu vardı. Zamanla ihtidâ edenler ve

Anadolu'dan yeni gelenlerle İslâmiyet gelişme zemini buldu. 1548'de yirmi iki müslüman hânesi ve kırk bir asker, 1706'da 136 müslüman hânesi ve elli asker bulunmaktaydı. 1874 yılında 550 müslüman ve 530 hıristiyan hânesi vardı. Böylece 955'te (1548) şehrin sivil nüfusunun sadece % 5'i müslümanken 1874'te oran yarıdan fazlayı geçmişti. 1521 ve 1874 yılları arasında Molova iki misli büyüklüğe ulaşırken Midilli kasabasının nüfusu beş kat artmıştı. Molova'da 1700'lü yıllarda artış gösteren müslüman nüfus için çarşının ortasında Bizans'tan kalma eski sur kapısı üzerinde büyük bir cami inşa edilmişti. İkinci cami ise Hasan Reis tarafından yapılmıştı. 1167'de (1754) Fatma Hatun'un bir mescid ve Kâdiriyye tarikatı için bir zâviye kurmasından önce Halvetiyye tarikatının Molova'da bir tekkesi mevcuttu. 1373'te Françoisko Gattiluso tarafından inşa edilen Molova Kalesi önemli tamirat ve değişiklikler gördü. 979'da (1572) (kitâbeye göre) İnebahtı'daki (Lepanto) Osmanlı donanmasının yenilgisinden hemen sonra topçu rampaları ve doğrudan saldırı karşısında ana giriş kapısını korumak için bir hisarpeçe yapıldı. Yine Girit savaşı (1645-1669) esnasında zayıf durumda olan doğu cephesinin önüne savunmayı kolaylaştıracak engeller, sahra şevi yapıldı ve derin bir hendek kazıldı. Şiddetli depremden kaynaklanan hasar 1154'te (1741) giderildi. XIX. yüzyılda Molova adanın ikinci önemli kasabası olma konumunu kaybetti. Ekonomisi tarıma dayalı kasabalar tarafından geçilecek 1874'te beşinci, 1981'de ise on dördüncü sıraya düştü. Fakirlik ve durağanlık şaşırtıcı bir biçimde Molova'nın adanın ve bütün Ege bölgesinin en âhenkli, en güzel şehirlerinden biri olarak kalmasına yol açtı.

Midilli adasının nüfusu huzurlu geçen XVI. yüzyılda ikiye katlandı. Kısmen Anadolu'dan gelenler (özellikle Celâf isyanlarından kaçanlar) tarafından ve genelde mahallî nüfusun ihtidâsı neticesinde İslâmiyet zamanla yayılmaya başladı. İslâmlaşma süreci sadece 927 (1521), 955 (1548), 989 (1581), 1082 (1671) ve 1121'deki (1709) Osmanlı tahrir defterlerinde değil 1618-1621 yıllarında Molova piskoposu olan Gavril tarafından yapılan adanın tasvirinde de görülür. İslâmlaşma 1602-1644 tarihleri arasında en üst noktaya vardı, 1644'ten sonra XIX. yüzyılın başına kadar sabit kaldı. XVII. yüzyılda kötü hava şartlarından, tarımın iyi gitmemesinden ve artış gösteren korsan saldırılarından

1488-1887 yılları arasında Midilli'nin nüfusu

Yıl	Hıristiyan hâne	Müslüman hâne	Tahminî nüfus	Müslüman oranı
1488	4952	400	26.200	% 7,4
1492	5287	440	26.900	% 7,3
1521	7327	659	36.730	% 8,25
1548	7690	807	39.000	% 9,5
1581	8850	1331	46.808	% 13
1602	9785	1715	52.900	% 13
1644	7510	1650	39.400	% 18
1671	7500	1660	32.900	% 18
1709	7700	1690	33.000	% 18
1831	49.270 (kişi)	11.894 (kişi)	61.164	% 19,45
1874	16.400 (hâne)	3560 (hâne)	81.830	% 17,8
1887	80.751 (kişi)	13.697 (kişi)	94.448	% 14,5

dan dolayı nüfusun üçte biri dağıldı. Ancak XVIII. yüzyılda tekrar artarak ikiye katlandı, XIX. yüzyılda ise daha da hızlandı. Müslüman nüfusu ise nisbî bir düşüş göstermiştir.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında Midilli'nin batı kıyıları hıristiyan korsanların saldırılarına mâruz kaldı. Korsanlar bu kesimde yerleşim bölgesi olmayan sahildeki Sıgri Limanı'nı gemilerini tamir etmek, taze su almak ve İstanbul ile Levant arasındaki gemileri tehdit amacıyla kullandılar. Bunları durdurmak için III. Osman, Sıgri Limanı'nın girişine topçu kalesi yapılmasını emretti. Osmanlı tuğrasını taşıyan 1170 (1757) tarihli büyük kitâbe bunun bitiş tarihine işaret eder. Aynı yıl Karadağlı Kaptan Süleyman Paşa mektebi ve hamamı olan büyük bir cami yaptırdı. III. Mustafa ise uzak yerlerden Sıgri'ye su getirtti. Bununla ilgili yapıların kitâbesi daha önce cami olan Sıgri Kilisesi mahzeninde korunmaktadır. Sıgri böylece küçük bir Türk yerleşmesi haline geldi.

XVI. yüzyılın son dönemlerinde ve XVII. yüzyılda ada ekonomisi büyük çapta tahıl ve üzümüne bağlı iken zamanla zeytinyağına bağlı pazar ekonomisine doğru gelişme gösterdi. Zeytinyağı İstanbul ve Marsilya'ya ihraç ediliyordu. Adada Fransızlar bir konsolosluk açmışlardı. Zeytinliklerin geniş bir alana yayılması sonucu ekonomileri hububat tarımına dayalı yerler önemini kaybetti. 1082 (1671) tarihli *Tahrir Defteri* sınırlarıyla birlikte ortadan kalkan köylerin listesini verir. Bunun diğer bir neticesi ise adanın tahıl ihtiyacı bakımından bütünüyle Anadolu'ya bağımlı hale gelmesidir. Zeytinyağından elde edilen gelir günlük tahıl tüketiminin sağlanması açısından yeterliydi. Büyük vakıflar, mahallî âyanlar ve Yunan Ortodoks manastırları bu değişikliğin temel girişimcileri oldu. Ekonomideki değişiklik adadaki imalâthanelerin sayısında da görülebilir. 955 (1548) tarihli *Tahrir Defteri*'ne göre Midilli kazasının sakinleri doksan dokuz tahıl değirmeni ve on zeytinyağı imalâthanesine sahipti. 1082 (1671) tarihli *Tahrir Defteri*'nde ise sadece kırk tahıl değirmeni karşılık 116 zeytinyağı imalâthanesi vardı.

Ekonominin en önemli ikinci büyük sektörü adanın orta kesimlerini kaplayan meşe ağaçlarından elde edilen palamut deriyi tabaklama için temel bir ham madde olarak kaldı. Daha az önemli olan bir diğer ürün ilk defa 927'de (1521) zikredil-

miş olan pirinçtir. Ayrıca Aya Paraskevi, Kerami ve Papiani gibi kasabaların nüfusunun yarısının tuzculuk yaptığı, bunların Kalloni körfezindeki geniş tuz alanlarında çalıştıkları belirtilir. Adadan İstanbul'daki saray mutfağı için her yıl incir, kuru üzüm, limon, soğan, sarımsak ve narenciye isteniyor, bu da ekonomik canlılığa yol açıyordu.

Midilli'nin XVIII. yüzyıldaki nisbî refahı halkının 1821-1828 yılları arasındaki Yunan isyanına katılmamalarında etkili oldu. 1840'ta özellikle müslüman nüfusu etkileyen, yaklaşık 40.000 insanın öldüğü bir veba salgını yaşandı. Bu tarihten sonra ada nüfus açısından önemli bir gelişmeye sahne oldu. 1892 yılı itibarıyla Vital Cuinet'in kaydettiğine göre % 14'ü müslüman olmak üzere ada nüfusu 107.183'e ulaştı. Buharlı makineler zeytinyağı işleyen eski imalâthanelerin yerini aldı ve üretimi arttırdı. Aynı yıl ada 10.000 ton zeytinyağı, 3800 ton zeytinyağından yapılmış sabun, 3500 ton palamut ve 200 ton incir ihraç etti. Osmanlı hükümeti, 1890 yılı itibarıyla en uzaktaki kasabalara ulaşacak büyük çaplı bir yol yapım projesini gerçekleştirdi. Köy ve kasabalarındaki hıristiyan nüfus, gittikçe artan malî durumlarını daha büyük ve daha gösterişli kilise ve ev yapmaya yöneltti. Müslümanlar da günün modasına göre neoklasik ve neogotik bir tarzda camileri yeniden inşa etti. Bu dönemde müslümanlar adanın üç eski kasabasında ve otuz sekiz köyünde yaşıyordu. 1874'te Taxis'e göre kasabalarda ilk mektep, rüşdiye gibi okullarla yirmi altı cami vardı; cami yanında da hamamlar bulunuyordu. 1877-1884 yılları arasında Nâmık Kemal Midilli'de idareci olarak görev yapmış ve ada ile ilgili yazışmalar bırakmıştır.

1304 (1887) yılına ait salnâmeye göre adanın toplam nüfusu 94.448'dir. Bunun 13.697'sini (% 14,5) Türk nüfusu oluşturuyordu. Adanın üç kazasında altmış bir cami, otuz sekiz hamam, yedi tekke ve dört medrese, hıristiyan tebaa için doksan üç kilise ve manastırla her iki gruba hizmet veren 147 okul bulunmaktaydı. On iki farklı ülkenin adada konsoloslugu vardı.

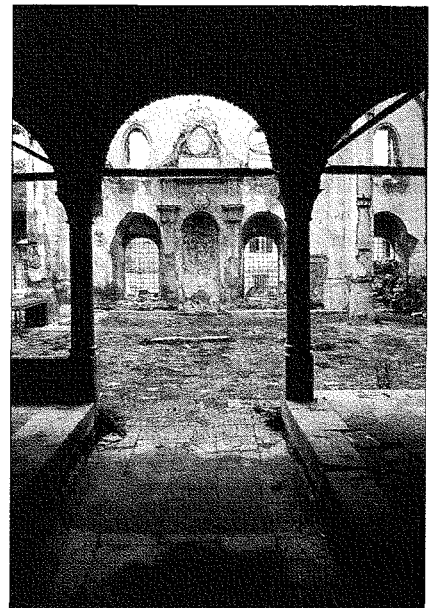
1901'de Fransa donanması Osmanlı hükümetini borçlarını ödemeye zorlamak için adayı ablukaya aldı. Bir diğer donanma hareketi ise 1905 yılında altı Batılı ülkenin birleşmesiyle gerçekleştirildi. Ada sonunda 1912 yılının sonbaharında Yunan ordusu ve donanması tarafından ele

geçirildi. 1913 Mayısındaki Londra Konferansı'nda da bu durum teyit edildi.

Lozan Antlaşması'nın bir sonucu olarak Midillili Türkler Anadolu'daki Rumlar'la mübâdele edildi. Geride bıraktıkları pek çok mâbedleri yok oldu. Ada ekonomisi geleneksel pazarını kaybetmesi ve Anadolu'dan gelen mübâdillerin çoğunun işsiz olması üzerine çöktü. 1928'de Midilli nüfusu 137.140 olarak doruğa çıktı. Özellikle 1960'lı yıllardan itibaren Atina'ya ve deniz aşırı yerlere olan göçler sebebiyle nüfus çok azaldı. 1981'de adada 88.601 kişi yaşıyordu. 1990'lı yılların başından itibaren bilhassa adanın merkezinde yeni bir refah devri müşahade edilmektedir. Adanın nüfusu 2004 yılının ilk aylarına ait tahminlere göre 112.000 kadardır. Aynı döneme ait tahminler adanın merkezi olan Midilli şehrinin nüfusunu da 28.000 olarak vermektedir.

Günümüzde (2004) İslâmî yapıların çok azının ayakta kaldığı dikkati çeker. Dördü Midilli'nin merkezinde olmak üzere on bir cami ve ikisi yine Midilli merkezinde, sekizi köylerde toplam on hamam ya da ılıca bulunmaktadır. Her ikisi de son zamanlarda yeniden onarılan, Midilli kasabasında Çarşı Camii ve Çarşı Hamamı ile zarif bir barok tarzda inşa edilen Mesagros köy camisi mimari açıdan en önemli yapılarıdır. Molova ve Sıgri kaleleriyle Mi-

Midilli Çarşı Camii'nin içinden bir görünüşü





Carşı Hamamı – Midilli

dilli kasabasındaki kaleler son derece dayanıklı ve muhteşem yapılarıyla ayakta. Şehir ve köylerdeki büyük, güzel ve iyi inşa edilmiş ev, konak ve kiliseler XIX. yüzyıldaki Osmanlı Midillisi'nin zenginliğine tanıklık etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cizye Defteri (893-894/1488-1489), İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0 91 [894 [1488-1489] Yılı Cizyesinin Tahsilatına Âit Muhasebe Bilâncoları, nşr. Ömer L. Barkan, *TTK Belgeler*, I/1 (1964) içinde, s. 1-117; BA, *TD*, nr. 264; nr. 367, s. 194-199; nr. 598; nr. 803; BA, *MAD*, nr. 1338; nr. 1553; nr. 3160, s. 537-541; nr. 12786; nr. 14249; nr. 14773; nr. 15222; nr. 15249; BA, İbnülemin-Evkaf, nr. 888; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 13631; nr. 17078; TK, *TD*, nr. 46; *Cizye Defteri*, Sofia Nationale Library, nr. OAK, 131/28; nr. OAK, 173/13; Firdavsi, *Kutb-nâme* (nşr. İbrahim Olgun – İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1980, tür.yer.; I. P. de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Amsterdam 1718, I, 148 vd.; R. Koldewey, *Die antike Baureste der Insel Lesbos*, Berlin 1890; Cuinet, I, 449-474; St. Karidonis, *Ta en Kalloni tis Lésvos lerá Stavropiyiaká Monastiria*, Constantinopoli 1900; K. Kontos, *Lesviaká chroniká*, Mytilini 1959; *Namık Kemal'in Husûsi Mektupları* (haz. Fevziye Abdullâh Tansel), Ankara 1969-86, II, tür.yer.; III, tür.yer.; IV, tür.yer.; I. Kleovrotos, *Mitylena Sacra*, Thessaloniki 1970-76; P. Pareskevaïdis, *Oi peripintai gia ti Lesvo*, Athens 1973; M. Kolodny, *La population des îles de la Grèce; essai de géographie insulaire en Méditerranée orientale*, Aix-en-Provence 1974, tür.yer.; S. Lauffer, "Griechenland", *Lexikon der historischen Stätten*, München 1989, s. 133-134, 430-432, 450-454; N. Spencer, *A Gazetteer of Archaeological Sites in Lesbos*, Oxford 1995; E. Sifnaiou, *Lésvos, Oikonomiki kai Koinotiki Istoría: 1840-1912*, Athens 1996; M. Strohmeier, "Namık Kemal und die Schwamntaucher", *Das Osmanische Reich in seinen Archivalien, Nejat Göyünç zu Ehren* (ed. K. Kreiser – Ch. Neumann), Stuttgart 1997, s. 241-259; D. N. Karidis – M. Kiel, *Mytilinis Astygrafia kai Lesvou Chorografia (15os-19os ai.)*, Athens 2000; *Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi* (ed. Cevdet Küçük), Ankara 2001, bk. İndeks; M. Kiel, "The Island of Lesbos-Mi-

dilli under the Ottomans 1462-1912 Remarks on its Population, Economy and Islamic Monuments", *II. National Aegean Islands Symposium* (ed. İ. Bostan – S. H. Başaran), İstanbul 2004, s. 54-61; ; Ömer İşbilir, "Foundation (Vakıf) Establishment Process in Midilli Island under the Rule of the Ottoman Empire", *a.e.*, s. 107-111; J. Koder, "Topographie und Bevölkerung der Aegaisinseln in spätbyzantinischer Zeit", *Byzantinische Forschungen*, V, Amsterdam 1977, s. 217-234; P. Vlachos, "Deltion tis etereias Lesviakón Meletón", *Lesviaká*, XII, Mytilini 1989, s. 92-127; N. Vatin, "Le siège de Mytilène (1501)", *Turcica*, XXI-XXIII, Paris 1991, s. 437-460; B. Darkot, "Midilli", *İA*, VIII, 282-284; S. Soucek, "Midilli", *EP* (İng.), VI, 1035-1037; "Lesvos", *Enkyklopaidei Papyros-Larous*, Athens 1989, XXXVIII, 176-182.



MACHIEL KIEL

MİDRÂRİLER

(بنو مدرار)

772-976 yılları arasında Fas'ın Sicilmâse şehrinde hüküm süren bir hânedan.

Midrârîler (Benî Midrâr), Berberî Zenâte kabilesinin Miknâse koluna mensuptur; Benî Vâsûl olarak da tanınır: Kuzey Afrika'da Berberî Metgare kabilesi reisi Meyseren'in Emevîler'e karşı başlattığı Hâricî-Sufri isyanlarına katılan Midrârîler, bu isyanların ardından güneye doğru kaçarak bugünkü Fas şehrinin yaklaşık 300 km. güneyindeki ovalara yerleştiler. Kabilenin reisi Ebû'l-Kâsım b. Semkû (Semğû, Semğun) b. Vâsûl, bölgeye gelenlerin sayısını artırınca evler inşa ettirerek Sicilmâse şehrinin temellerini attı (140/757). Muhtemelen Hâricî-Sufri bir âlim olması sebebiyle kabileye reis seçtiği mevâliden İâ b. Mezyed (Yezîd) el-Esved'i on beş yıl sonra halkın mallarını haksız olarak üzerine geçirdiği için reislikten azledip ölüm cezasına çarptıran Ebû'l-Kâsım idareyi tekrar kendisi üstlendi (155/772). Midrârîler bu tarihten 976 yılına kadar Sicilmâse'ye hâkim olmayı başardılar.

Midrâr lakabıyla tanınan Ebû'l-Kâsım b. Semkû'nun Medine'de Abdullah b. Abbas'ın mevlâsı İkrime el-Berberî'den ders okumuş bir âlimin oğlu veya Endülüslü bir demirci olduğu rivayet edilmektedir. Ebû'l-Kâsım, mezhep farklılığına rağmen Sicilmâse'de hutbeyi Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr ve daha sonra Mehdî-Billâh adına okutarak Abbâsî hâkimiyetini tanımıştır. Öte yandan Midrârîler'in onun döneminde Hâricîliğin bölgedeki iki önemli kolu olan Sufriyye ile İbâziyye'yi birleştiren bir anlayışı benimsedikleri kaydedilmektedir.

Ebû'l-Kâsım b. Semkû'nun ölümünden (167/783-84) sonra yerine geçen oğlu Ebû'l-Vezîr İlyâs, 174'te (790-91) kardeşi Ebû'l-Muntasır (Ebû'l-Mansûr) I. Elyesa' tarafından tahttan indirildi. Midrârî emirlerinin en güçlüsü sayılan I. Elyesa', otuz üç yıl süren saltanatı döneminde (791-824) emirliğin topraklarını batı yönünde Der'a'ya kadar genişletti. Bölgede isyana kalkışan Berberîler'i itaat altına alarak istikrarı sağladı. Der'a madenlerinin geliri-ne beşte bir vergi koydu. 199 (814-15) yılında Sicilmâse'yi dış tehlikelere karşı korumak için surları yenilettiler. Ayrıca şehri genişletip kabileleri belirli mahallelere yerleştirdi. Bu sırada Sahrâ'da yaşayan bazı kabileler de Sicilmâse'ye geldiler. Bir ulucami ile köşkler ve idarî binaların inşa edildiği bu dönemde Sicilmâse İslâm mimarisinin önemli merkezlerinden biri haline geldi.

Ebû'l-Muntasır I. Elyesa'nın 208 (823-24) yılında vefatının ardından yerine bazı tarihçilerin hânedanın gerçek kurucusu kabul ettikleri, Midrâr lakabıyla tanınan oğlu Ebû Mâlik el-Muntasır geçti. Midrâr, Endülüslü Emevîleri ve Tâhert'te hüküm süren Hâricî-İbâzî Rüstemîler'le iyi ilişkiler kurdu. Sufriliği bırakarak İbâzîliği benimsedi ve Rüstemîler'in kurucusu Abdurrahman b. Rüstem'in kızıyla evlendi. Biri Abdurrahman'ın kızıdan, diğeri kabilesine mensup eşinden doğan iki oğluna da Meymûn adını veren Midrâr döneminde İbnü'r-Rüstemiyye ve İbnü's-Sakıyye adıyla tanınan iki oğlu arasında üç yıl süren bir iktidar kavgası yaşandı. Midrâr'ın veliht tayin ettiği, Abdurrahman'ın kızıdan olan İbnü'r-Rüstemiyye kısa bir süre sonra babasını tahttan indirdi. Miknâse liderleri, kabilecilik gayretleriyle İbnü'r-Rüstemiyye'yi iktidardan uzaklaştırıp tah-tı İbnü's-Sakıyye'ye teklif ettiler. Ancak onun babasından çekinerek teklifi kabul etmemesi üzerine Midrâr'ı tekrar tahta oturtular. Midrâr 253 (867) yılında ölünce yerine İbnü's-Sakıyye geçti. 263'te (876-77) vefat eden İbnü's-Sakıyye'nin yerine tahta oturan oğlu Muhammed hânedanın nüfuzunu Mağrib'in Sahrâ bölgesine doğru genişletti. 270 (883) yılında ölen Muhammed'in ardından Midrârî tahtına amcası II. Elyesa' b. Muntasır çıktı.

Sicilmâse civarında ve Fas-Tilimsân şehirleri arasında kalan bölgede yaşayan Zenâte kabilelerini hâkimiyeti altına almayı düşünen II. Elyesa', bu kabilenin Metgare kolunun Sufriliği terkediş Sünnî

Endülüs Emevîleri'ne yaklaşması üzerine bundan vazgeçmek zorunda kaldı. II. Elyesa'nın son zamanlarında Midrârîler Şîî Fâtîmîler'in hâkimiyetine girdi. Kuzey Afrika'da İsmâîlî davetini yürüten Ebû Abdullah eş-Şîî, Fâtîmîler'in kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'yi Kuzey Afrika'ya davet etmişti. Ubeydullah, oğlu Kâim-Biemrillâh el-Fâtîmî'yi ve bazı adamlarını yanına alarak tâcir görünümünde bölgeye geldi. Şevval 292'de (Ağustos 905) Sicilmâse'ye ulaşan Ubeydullah el-Mehdî takdim ettiği hediyelerle II. Elyesa'nın gönlünü kazanmayı başardı. Ancak Hâricî-İbâzî olmakla birlikte Abbâsîler'le iyi münasebetler içinde bulunan II. Elyesa', Ağlebî emîri ve Abbâsî halifesinin isteği üzerine Ubeydullah'ı ve oğlunu tutukladı. Bunu öğrenen Ebû Abdullah eş-Şîî, Kûtâme'den teşkil ettiği ordunun başında İfrîkiye'den yola çıktı. Önce Tâhert'teki Rüstemîler'i itaat altına aldı, ardından 6 Zilhicce 296 (26 Ağustos 909) tarihinde Sicilmâse şehrini kuşattı. Aynı gün II. Elyesa'nın kuvvetlerini yenerek Ubeydullah'ı ve Kâim-Biemrillâh'ı hapisten kurtardı. Beklenen imamın geldiğini söyleyerek bütün hak ve yetkilerini Ubeydullah'a devretti. Ubeydullah, Sicilmâse'de kaldığı kırk gün içinde halkın çoğunluğu Şîî olan Der'a ve Sûs bölgelerinden gelen heyetleri kabul etti. Fâtîmî askerleri tarafından yakalanıp hapse atılan II. Elyesa', Kâim-Biemrillâh sayesinde öldürülmekten kurtuldu; ancak hapse iken ölüm orucunda açlıktan öldü.

Ebû Abdullah eş-Şîî, Sicilmâse'den ayrılırken İbrâhim b. Gâlib el-Mezâtî'yi vali tayin etmiş, yanında bir muhafız birliği bırakmıştı. Muhafızların azlığını fırsat bilen Midrârî liderleri, Şîîler'den hoşlanmayan halkın desteğiyle Fâtîmî ordusunun ayrılmasından elli gün sonra çıkardıkları bir ayaklanma sırasında valiyi ve muhafızlarını öldürüp bölgeye tekrar hâkim oldular (Zilhicce 297 / Ağustos 910). Bu olayın ardından Midrârî tahtına oturtulan Feth b. Meymûn'un iki yıl sonra ölmesi üzerine yerine kardeşi Ahmed b. Meymûn geçti. Onun saltanatının beşinci yılında Sicilmâse, Fâtîmîler'in Tâhert valisi Mesâle b. Habbûs el-Miknâsî tarafından ikinci defa işgal edildi. Mesâle işgalin ardından Midrârî ailesinden Şîîliği benimseyen, Fâtîmîler'e sadık bir kişiyi vali tayin etti. Ancak Ahmed b. Meymûn, gerçekleştirdiği bir isyanla Fâtîmî valisini şehirden çıkarıp tahtına yeniden oturdu. Bunu duyan Mesâle bir ordu göndererek Sicilmâse'ye tekrar hâkim oldu (309/921); Ahmed b. Meymûn da bu sırada öldürüldü.

Fâtîmî yöneticileri, Sicilmâse'yi üçüncü işgallerinden sonra şehre Şîî vali tayin etmeyip Midrârî hânedanına mensup Muhammed b. Sârû'yu valiliğe getirdiler. Onun ölümünün (321/933) ardından yerine oğlu Ebû'l-Muntasır Muhammed geçti. Mu'tez unvanını alan Muhammed b. Sârû ve oğlu Ebû'l-Muntasır döneminde Midrârîler Bilâdüssûdan'ın batı bölgelerine giden ticaret yolunu da içine alan güney ticaret yollarının idaresini ellerine geçirdiler. İbn Havkal'e göre İfrîkiye, Fas, Endülüs, Sûs, Ağmat ve diğer merkezlerle Batı Sudan ülkeleri arasında Sicilmâse üzerinden gerçekleştirilen kervan ticaretinden ve diğer vergilerden elde edilen gelir 400.000 dinara ulaşmıştı. Bu meblağ bütün Mağrib'den toplanan verginin yarısına eşitti (*Şüretü'l-arz*, s. 100). Fâtîmîler'e bağlı olarak on yıl Sicilmâse'yi yöneten Ebû'l-Muntasır'ın ölümünden sonra yerine on üç yaşındaki oğlu Semkû b. Muhammed el-Muntasır geçirildi.

Semkû el-Muntasır'ın kısa süren valiliğinde işler babaannesi tarafından yürütüldü. İki ay sonra İbn Vâsûl diye tanınan Muhammed b. Feth (Vâsûl b. Meymûn) bir isyanla yönetimi ele geçirip Semkû'yu hapse attı (331/943). Bu yıllarda Kuzey Afrika'da Endülüs Emevîleri ile Fâtîmîler arasında devam etmekte olan iktidar mücadelesi çok şiddetlenmişti. Midrârî hânedanı da Emevî-Fâtîmî mücadelesinin etki alanına girdi. Endülüs Emevî Devleti Hükümdarı III. Abdurrahman'ın Fâtîmîler'e karşı isyancı Berberî kabilelerini desteklemesi kendisine bölgede büyük bir nüfuz kazandırmıştı. Bu bölgelerde yaşayan kabile ve hânedanlar ona tâbi oldu. Fâtîmî hâkimiyetinden kurtulmak için teşebbüslerde bulunan Midrârîler de bu gelişmeden etkilendi.

Endülüs'te Asturia-Leon kuvvetlerine karşı müslümanların yenilmesiyle sonuçlanan Simancas savaşına katılan (11 Şevval 327 / 1 Ağustos 939) ve bu sayede yakından tanıma fırsatı bulduğu Endülüs Emevî Devleti yöneticileriyle dostane ilişkiler kuran İbn Vâsûl, Hâricî mezhebini terkedip Endülüs'te hâkim olan Mâlikî mezhebine girdi. Öte yandan hutbeleri Sünnî Abbâsî halifesi adına okutmaya başladı. İbn Vâsûl, bu uygulamayı on yıl boyunca sürdürdükten sonra 342 (953) yılında halifeliğini ilân edip Emîrû'l-müminîn Şâkirî Billâh (Lillâh) unvanıyla biat aldı ve Şâkirîye denilen sikke kestirdi. Ancak onun bu hareketleri, kendilerine bağlı kaldıkları sürece Midrârîler'in mezhebine karışmayan Fâtîmîler'i çok kızdırdı.

Kuzey Afrika'nın tamamını hâkimiyeti altına almak için harekete geçen Fâtîmî Halifesi Muiz-Lidînillâh, 347'de (958) ünlü kumandanlarından Cevher es-Sıkkî'yi büyük bir ordunun başında bölgeye gönderdi. Cevher, Tâhert yakınlarında Endülüs'e bağlı kuvvetleri yendikten sonra Sicilmâse üzerine gitti. Cevher ile savaşı göze alamayan İbn Vâsûl, ailesi ve yakınlarıyla birlikte hazinelerini de alarak gizlice şehirden ayrılarak Tâskirât Kalesi'ne sığındı. Onun ayrılmasının ardından şehre giren Cevher ilk iş olarak Şâkirîye'nin yerine yeni bir para bastırdı. Birkaç gün sonra durumu görmek için kıyafet değiştirip şehre girmeye çalışan İbn Vâsûl, Metgare kabilesinden bir kişi tarafından tanındı ve yakalanıp Cevher'e teslim edildi (347/958). İbn Vâsûl, Cevher tarafından zincire vurularak İfrîkiye'ye götürülüp Rakka'de de hapse atıldı. Hapishanede Şîîliği kabul etmesi için yapılan şiddetli baskılara direndi ve orada öldü.

Sicilmâse halkı, Cevher'in Sicilmâse'den ayrılmasının ardından tayin ettiği valiyi öldürüp İbn Vâsûl tarafından tahttan indirilerek hapse atılan Semkû el-Muntasır'ı tekrar Midrârî emîri ilân etti. Ancak Semkû, kısa bir süre sonra Fâtîmî halifesinin gönderdiği ordu tarafından bertaraf edilip yerine Fâtîmî nüfuzunu tanıyan kardeşi Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez Midrârî emirliğine getirildi (352/963). Endülüs Emevî halifesi adına hareket eden Mağrâve kabilesi emîri Hazrûn b. Fülful, Sicilmâse üzerine yürüyüp Ebû Muhammed el-Mu'tez'z'i öldürerek Midrârî hânedanına son verdi (366/976). Böylece Sicilmâse ve çevresi Endülüs Emevî Devleti'nin hâkimiyetine girmiş oldu.

Sicilmâse, altın kaynağı Batı Sudan'a giden kervanların uğramak zorunda olduğu bir ticaret merkeziydi. Midrârîler, Büyük Sahrâ'nın batısından Batı Sudan ülkelerine uzanan ticaret yollarını denetim altında tutarak büyük kazanç sağlamışlar, ayrıca Der'a madenlerinden büyük gelir elde etmişlerdir. 340 (951-52) yılında Sicilmâse'yi ziyaret eden İbn Havkal şehrin güzelliğini, halkın zenginliğini ve medenîliğini hayranlıkla anlatır. İbn Havkal ayrıca, Avdagost şehrinde karşılaştığı bir tüccarın elinde Sicilmâseli bir tüccar tarafından verilmiş 42.000 dinarlık bir senet gördüğünü, bunun Doğu İslâm dünyasında imkânsız olduğunu söyler (*Şüretü'l-arz*, s. 99-100).

BİBLİYOGRAFYA :

Ya'kûbî, Kitâbü'l-Büldân (Âyetî), s. 110; Nu'mân b. Muhammed, el-Mecâlis ve'l-müsâyerât (nşr. İbrâhîm Şebbûh v.dğr.), Tunus 1978, s. 214, 224, 255, 388-392, 411-412; a.mif.. İftitâhu'd-da'veti'z-zâhire ve ibtidâ'u'd-devle (nşr. Vedâd el-Kâdî), Beyrut 1970, s. 128-130, 152-154, 160, 231-232, 236-237, 240-245; İbn Havkal, Şûretü'l-arz, s. 91-92, 99-100; Bekrî, el-Mesâlik ve'l-memâlik (nşr. de Slane), Paris 1965, s. 148-151, 161; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muğrib, I, 152-157; İbnü'l-Hatîb, A'mâlü'l-a'lâm (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abâdî - M. İbrâhîm el-Kettânî), Dârülbeyzâ 1964, III, 139, 142-145, 147-148; İbn Haldûn, el-İber, VI, 130-134; Kalkaşendî, Subhu'l-a'sâ, VI, 163, 165, 167; İdrîs İmâdüddin, Târîhu'l-hulefâ'i'l-Fâtümiyyün bi'l-Mağrib: el-Kısmü'l-hâş min kitâbi 'Uyûni'l-ağbâr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1985, s. 605, 610, 626, 633, 637; Hasan el-Vezzân, Vaşfü İfrîkiyye, II, 86, 120-122, 127-128, 148-149; Selâvî, el-İstîkşâ, I, 124-127; Abdallah Laroui, The History of the Maghrib (trc. R. Manheim), Princeton 1977, s. 113-114; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 17-19, 49-50, 73, 79; T. K. Park, Historical Dictionary of Morocco, London 1996, s. 149-150; George S. Colin, "Sicilmâse", İA, X, 587-588; Ch. Pellat, "Mîdrâr", EP (Fr.), VI, 1031-1035; M. Terrasse, "Siğîlmassa", a.e., IX, 566-568; Mübârek Ridvân, "Benî Mîdrâr", Ma'lemetü'l-Mağrib, Rabat 1413/1992, V, 1558-1561.



İBRAHİM HAREKÂT

MİFTÂHU'L-CENNE

(bk. MIZRAKLI İLMİHAL).

MİFTÂHU'L-GAYB

(Miftah al-Ghayb)

Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274)

Allah-âlem ilişkisinde ilâhî bilginin yeri ve değerine dair Arapça eseri.

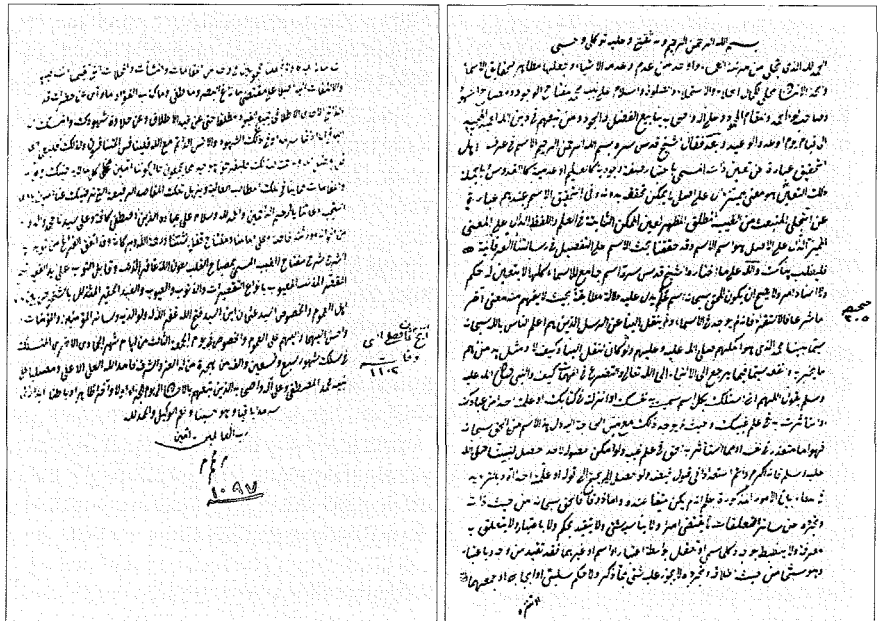
Eserin tam adı Miiftâhu gaybi'l-cem'i ve'l-vücûd fi'l-keşfi ve 'ş-şühûd'dur. Sadreddin Konevî Miiftâhu'l-gayb'da tasavvuf tarihinde Allah-âlem ilişkisini, dolayısıyla varlığın meydana gelişini ve işleyişini, akla dayalı ilmî yöntemlerden farklı olarak keşf ve ilhamdan kaynaklanan mistik sezgiyle açıklayan hocası Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi varlığı aynı sistemle yorumlamaktadır. İlim-i ilâhînin (Metafizik) temel meselesini başarılı bir üslûpla ele alan müellif girişte eserin tertibinin ve içerdiği bilgilerin kendi düşünce ürünü olmadığını, bunların tamamen ilâhî irade çerçevesinde keşf ve ilham yoluyla geldiğini söylemekte, bu sebeple kitabın tertibi-

binin yadınrganmaması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca eseri, yüksek düzeyde seçkin olan (ahassü'l-havâs) kimselerin seyri sülûk esnasında yararlanması için kalem aldığı, bazı konuları okuyucunun sezgi gücüne havale ederek kısa kestğini, bir kısım önemli meseleler hakkında ise çok kapalı oldukları için susmayı tercih ettiğini ifade eder. Konevî, ele aldığı konularla ilgili olarak zaman zaman okuyucuya iyi düşünmesi ve dikkatini yoğunlaştırarak anlamaya çalışması hususunda uyarılarda bulunur, anlaşılması zor bazı meseleler için de tefekkürle birlikte keşfin gerekliliğini vurgular. Bir hususta okuyucuya ayrıca Keşfü sırrı'l-gayreh 'an sırrı'l-hayreh isimli eserini tavsiye eder. Kitabı hangi tarihte yazdığını belirtmekle birlikte hayatının sonlarında kaleme aldığı en-Nefehtü'l-İlâhiyye'de bu eserden söz etmesi (Keklik, s. XIX) onun adı geçen eserden daha önce telif edildiğini göstermektedir.

Konevî'nin müşahedenin tabiatına uygun bir yöntem geliştirerek tasavvufu müteahhirin döneminde teşekkül eden ilim anlayışına yerleştirdiği ve tam bir Metafizik (ilm-i ilâhî) olarak tesis ettiği Miiftâhu'l-gayb bir mukaddime ve girişten sonra on bir bölüm ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Mukaddimedeki konusunun Hak Teâlâ olması sebebiyle ilm-i ilâhînin

(Metafizik) en şerefli ilim olduğu vurgulanmış, ilkeleri ve meselelerine kısaca işaret edilerek hiçbir ölçüye tabi tutulmaz diye bilinen bu ilmin de nihayet bir ölçüsü, usulü, kuralları bulunduğu belirtilmiştir. Giriş bölümü özet ve genel olmak üzere iki kısımdır. Özet kısmında eserdeki konular sayılmış, genel kısmında ise ilm-i ilâhînin mahiyeti ve konularına, varlığın birliği (vahdet-i vücûd) ve mertebeleriyle ilgili bazı tahlil ve açıklamalara yer verilmiş, ardından kısa bir hâtime ile kitap tamamlanmıştır. Eserin esas konusunu oluşturan on bir bölümlük kısma "Küllî sırrın açıklanması ve asıl konunun izahı" başlığı ile girilmekte ve burada cem' ve vücûd, ahadiyyet-i cem', hakikatü'l-hakâik, amâ, nefes-i rahmânî, a'yan-ı sâbite, arş, kürsî, akıl, nefis, levh, kalem gibi kavramlar çerçevesinde varlık mertebeleri izah edilerek Hakk'ın zâtından itibaren şehâdet âlemine tenezzülünün nasıl gerçekleştiği anlatılmaktadır. Daha sonra muhabbet teveccühünün hükümleri ve sırları, duanın sırrı, hükümleri ve şartları, Hakk'ın âlemle, âlemin Hak'la irtibatı açısından insanın bilgisi, bilgi - amel ilişkisi, ilâhî ve kevnî kelâm konusu ele alınmakta, "Önemli sırlı bilgiler" başlığı altında da konuların değişik boyutlarına dikkat çekilmektedir. Bazı bölümlere başlık konmamış, bazı bölümlerin de önceki bölümlerle

Miiftâhu'l-gayb'in ilk ve son sayfaları (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2334)



re ek mahiyetinde olduğu ifade edilmiştir. Kitabın yaklaşık üçte birini oluşturan hâtîme kısmında ise insân-ı kâmilin özelliklerine yer verilmiştir. Konevî, bu bölümde anlattıklarının 630 (1233) veya 631 (1234) yılında Türkmen bölgesinde iken kendisine mücmelen ilham edilen sırlardan ibaret bulunduğunu belirtmekte ve insanın hakikatının ne olduğu, nereden, nerede ve niçin var olduğu, onu kimin var ettiği, bu âleme gelişindeki gayenin ne olduğu, nereye gideceği, ilk ve aslî irade açısından onunla neyin amaçlandığı, mâna olarak onda neyin bulunduğu, ilâhî ve kevnî nüshaların mütekabiliyeti gibi toplam on yedi sorunun cevabı üzerinde durmaktadır. Kitap bir tavsiye ve münâcâtla sona ermektedir.

Eser iki defa İran'da neşredilmiştir. Şeyh Ahmed eş-Şîrâzî tarafından gerçekleştirilen ilki Molla Fenârî'nin kitaba yazdığı *Mişbâhu'l-üns beyne'l-ma'kül ve'l-meşhûd fi şerhi Miftâhi'l-gaybi'l-cem'* ve'l-vücûd adlı şerhin kenarında (Tahran 1323), Muhammed Hâcevî tarafından gerçekleştirilen ikincisi de yine Molla Fenârî'nin şerhiyle birlikte basılmıştır (*Miftâhu'l-gayb li-Ebi'l-Me'âlî Şadriddîn Muhammed b. İshâk Konevî ve şerhu'hu Mişbâhu'l-üns li-Muhammed b. Hamza el-Fenârî*, Tahran 1416 h./1374 hş.).

Miftâhu'l-gayb üzerine Osmanlılar döneminde birçok şerh yazılmıştır. Bunlardan ilki Molla Fenârî'nin yukarıda adı geçen şerhidir. Bu şerhin, metniyle birlikte gerçekleştirilen neşrinde Mirza Hâşim el-Üşkürî, Âyetullah Humeynî, Seyyid Muhammed el-Kummî, Âgâ Muhammed Rîzâ Kumîşei, Hasanzâde Âmilî gibi müelliflerin ta'likatına da yer verilmiştir. Muhammed Hâcevî ayrıca şerhi Farsça'ya çevirmiştir (*Terceme-i Mişbâhu'l-üns*, Tahran 1416 h./1374 hş.).

Molla Fenârî'den sonra eser, Fâtih Sultan Mehmed'in isteği üzerine Kutbüdinzâde İznîkî ve Molla Ahmed-i İlähî tarafından ayrı ayrı şerhedilmiştir. Kutbüdinzâde, Arapça olarak kaleme aldığı eserini (*Fethu Miftâhi'l-gayb*) Molla Fenârî'nin şerhindeki bazı muğlak yerleri açıklamak ve esas konuyu teferruatından ayıklamak amacıyla yazdığını belirtmiştir (*DîA*, XXVI, 489). Molla İlähî'nin şerhi ise Farsça'dır (*Şerh-i Miftâhu'l-gayb*, Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 414 [müellif nüshası]). Molla Ahmed-i İlähî, Fâtih'in talebi üzerine eserle ilgili ayrıca *Şerh-i Istilâhât-ı Miftâhu'l-gayb* isimli bir kitap kaleme

almıştır (Bayram, VII. devre, sy. 7 [1979], s. 14).

Miftâhu'l-gayb Atpazârî Osman Fazl-ı İlähî (*Mişbâhu'l-kalb Şerhu Miftâhi'l-gayb*), Abdurrahman Rahmi Bursevî, Ahmed b. Abdullah Kırîmî, Malkoçzâde Mustafa Efendi, Şehâbeddin Ahmed b. Hüseyin el-Hamevî tarafından da şerhedilmiştir (son dört müellifin şerhlerinin adı *Şerhu Miftâhi'l-gayb* şeklindedir; nüshaları için bk. Ergin, II [1957], s. 70-71). Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde *Esrârü's-şühûdî'l-hâşıl min fetihî'l-mevcûd* adıyla kayıtlı olan (Veliyyüddin Efendi, nr. 1726) şerhin müellifi tesbit edilememiştir (a.g.e., II [1957], s. 71-72).

Eseri Ahî Evran Farsça'ya (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 278; Bayram, VII. devre, sy. 7 [1979], s. 13), Ekrem Demirli Türkçe'ye (*Tasavvuf Metafiziği: Miftâh-ı Gaybi'l-cem ve'l-vücûd*, İstanbul 2002), Stephane Ruspoli kısmî olarak Fransızca'ya çevirmiştir. Fransızca çevirisiyle birlikte kısmî neşri de yapılmıştır (*La clé du monde suprasensible*, Paris 1978; *EI*² [İng.], VIII, 754).

BİBLİYOGRAFYA :

Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-gayb ve şerhu'hu Mişbâhu'l-üns li-Muhammed b. Hamza el-Fenârî* (nşr. Muhammed Hâcevî), Tahran 1416 h./1374 hş., ayrıca bk. neşredenin girişi; Câmî, *Ne-fehât*, s. 556; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 24-25; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1768; *Osmanlı Müellifleri*, I, 91; Brockelmann, *GAL*, I, 585-586; *Suppl.*, I, 807; Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kâinât ve İnsan*, İstanbul 1967, s. XIX-XX; Osman Ergin, "Sadreddin al-Qunawî ve Eserleri", *ŞM*, II (1957), s. 68-72; Mikail Bayram, "Sultan Fatih'de Sadruddin Konevî ve Ahi Evren Hayranlığı", *Fikir ve Sanatta Hareket*, VII. devre, sy. 7, İstanbul 1979, s. 13-16; W. C. Chittick, "Sadr al-Din al-Kûnawî", *EP* (İng.), VIII, 754; Mustafa Kara - Hamid Algar, "Abdullah-ı İlähî", *DİA*, I, 111; Reşat Öngören, "Kutbüdinzâde İznîkî", a.e., XXVI, 489-490.



REŞAT ÖNGÖREN

MIFTÂHU KÜNÜZİ'S-SÜNNE

(مفتاح كنوز السنة)

Wensinck'in (ö. 1939)

on dört hadis ve siyer kitabındaki rivayetler için hazırladığı alfabetik konu, şahıs ve yer fihristinin Arapça tercümesi.

Hollandalı şarkiyatçı Arent Jean Wensinck'in ilk dönem hadis ve siyer kaynaklarından kolayca yararlanmayı sağlamak amacıyla 1916 yılında hazırlamaya başladığı ve on yılda tamamlayıp *A Handbook of Early Muhammadan Tradition* adıyla

la yayımladığı eser (Leiden 1927), 1928'de Ahmed Muhammed Şâkir tarafından Arapça'ya tercüme edilmeye başlanmıştır. Mütercim eserin yaklaşık üçte birini Arapça'ya uyguladıktan sonra İngilizce bilmemesinden kaynaklanan güçlükler sebebiyle (Wensinck, *Miftâhu künûzi's-sünne*, Ahmed M. Şâkir'in girişi, s. t-v) tercüme işi Muhammed Fuâd Abdülbâkî'ye devredilmiş, o da bazı tashihler yaparak dört yılda tamamladığı çalışmaya *Miftâhu künûzi's-sünne* adını vermiştir (Kahire 1353/1934; Lahor, ts.; 1403/1983; Mekke, ts.; Beyrut 1403/1983, 1405 [Halîl el-Meyyis'in tashihleriyle]). Wensinck kitabın girişinde, *Kütüb-i Sitte* ile Dârimî'nin *es-Sünen* ve İmam Mâlik'in *el-Muvaftâ'* adlı eserlerinin konu başlıklarıyla kitap ve bab numaralarını göstermiş, esas alınan kaynaklar ve kısaltmalar hakkında bilgi vermiş, eser incelenirken dikkat edilmesi gereken bazı hususlara işaret etmiş, hadis konusunda Christian Snouck-Hurgronje, Ignaz Goldziher ve Alfred Guillaume'un yöntemlerinin rehber olarak alınması gerektiğini söyleyip İslâmî mevzularda araştırma yapacak olanları yönlendirmeye çalışmıştır (*A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, s. VIII).

Miftâhu künûzi's-sünne'ye esas teşkil eden kitaplar *Şahîh-i Buhârî* (Leiden 1862-1868, 1907-1908), *Şahîh-i Müslim* (Bulak 1290), *Sünen-i Ebi Dâvûd* (Kahire 1280), *Sünen-i Tirmizî* (Bulak 1292), *Sünen-i Nesâî* (Kahire 1312), *Sünen-i İbn Mâce* (Kahire 1313), İmam Mâlik'in *el-Muvaftâ'* (Kahire 1279), *Müsned-i Ahmed b. Hanbel* (Kahire 1313), *Sünen-i Dârimî* (Delhi 1337), *Müsned-i Tayâlisî* (Haydarâbâd 1321), *Müsned-i Zeyd b. Âlî*, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâsı* (Leiden 1904-1908, 1917, 1940), İbn Hişâm'ın *es-Sîre'si* (Göttingen 1859-1860) ve Vâkıdî'nin *el-Megâzi'sidir* (Berlin 1882). Wensinck bu eserleri birer rumuzla göstermiştir (Buhârî بخ، Müslim مس، Ebû Dâvûd بد، Tirmizî تر، Nesâî نس، İbn Mâce مج، Mâlik ما، Ahmed b. Hanbel حم، Dârimî دمی، Tayâlisî ط، Zeyd b. Ali ز، İbn Sa'd عد، İbn Hişâm هش، Vâkıdî قد). Ayrıca kitap numarası ك، bab numarası ب، hadis numarası ح kısaltmasıyla belirtilmiştir. ق kısaltması, "Önceki atfıla sonrakini kıyasla" anlamında، ج cüz، ق kısım، م م de aynı hadisin sözü edilen yerde birden fazla geçtiğini، bazı bab veya sayfa numaralarının üzerine konulan küçük rakamlar ise konuya dair hadisin kaç kere zikredildiğini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Kitapta çok fazla kısaltmanın yer alması

istifadeyi güçleştirmiştir. Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Dârimî'nin eserlerinde konular kitap adı ve bab numarasına, Müslim ve Mâlik'in eserlerinde kitap adı ve hadis numarasına, Zeyd b. Ali ve Tayâlisî'nin eserlerinde hadis numarasına, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde cilt ve sayfa numarasına, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sında cilt, kısım ve sayfa numarasına, İbn Hişâm ve Vâkidî'nin eserlerinde sayfa numarasına göre gösterilmiş, Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin "Tefsîrü'l-Kur'ân" bölümlerinde ise yukarıdaki genel uygulama yerine kitap ve sûre numarasına işaret edilmiştir.

Wensinck fihristine esas aldığı kitaplar da geçen şahıs, yer adları ve tarihî olaylarla ilgili anahtar kelimeleri önce alfabetik sıraya göre tertip etmiş, konunun alt başlıklarını ayrıntılı biçimde göstermiştir. Ancak bu kurala her yerde uymamış, bazan konu başlığını verirken harf-i ta'rifleri dikkate almamış, bazan kelimenin cem'ini, bazan müfredini anahtar kelime olarak kullanmıştır. Anahtar kelime bir eserde aynen geçmese de o konuyla ilgili yere atıfta bulunulmuştur.

Miftâhu künûzi's-sünne öncelikle konu, şahıs, yer ve kavram indeksisi olduğundan bunlar hakkında bilgi edinmek isteyenler için kaçınılmaz bir kaynak olmakla birlikte kelimeyi bazan çoğul, bazan kök fiili, bazan da terimleştirdiği şekliyle vermesi, özellikle siyer ve megâzî kaynaklarına konularına göre değil cilt veya sayfa numarasına göre atıfta bulunması, bab ve kitap isimleri sonradan konulmuş neşirlerin esas alınması yüzünden eleştirilmişse de ilk iki eleştirisinin pek haklı olmadığı görülmektedir (M. Abdullah Hayyânî, sy. 34 [1412/1992], s. 258-295).

Eserin baş tarafında Muhammed Reşid Rızâ ve Ahmed Muhammed Şâkir'in birer takdim yazısı bulunmaktadır. M. Reşid Rızâ şarkiyatçıların ve müslüman âlimlerin hadis fihristi hazırlanmasına katkıları, müslümanların bu alanda yaptığı çalışmaların temel nitelikleri, *Miftâhu künûzi's-sünne*'nin özellikleri ve eserin Muhammed Fuâd Abdülbâki'ye tercüme ettirilmesi süreci üzerinde durmaktadır. Ahmed Muhammed Şâkir de eseri tercüme etmeye başlaması, daha sonra çevirinin M. Fuâd Abdülbâki tarafından devam ettirilmesi, İslâm toplumunda hadis mu'cemi yazma geleneğinin başlangıcı ve gelişimi, etraf kitapları, Kitap ve Sünnet'in dindeki yeri ve *Miftâhu künûzi's-sünne*'nin özellikleri konularında bilgi vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

A. J. Wensinck, "Introduction", *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927, s. VII-IX; a.mif., *Miftâhu künûzi's-sünne* (trc. M. Fuâd Abdülbâki), Beyrut 1403/1983, M. Reşid Rızâ'nın girişi, s. n-ş; Ahmed M. Şâkir'in girişi, s. t-v; *Ma'a'l-Mektebe*, s. 66-68; Ebû Muhammed Abdülmehdî b. Abdülkâdir b. Abdülhâdî, *Turuku tahrici hadisi Resûlillâh şallâllâhu 'aleyhi ve sellem*, Kahire 1987, s. 167-177; M. Abdullah Hayyânî, "Ba'zu mâ yülâhâzu 'alâ kitâbi Miftâhi künûzi's-sünne", *Mecelletü'l-buhûşi'l-İslâmiyye*, sy. 34, Riyad 1412/1992, s. 253-296.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MİFTÂHU'S-SAÂDE

(مفتاح السعادة)

Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin
(ö. 968/1561)
ilimler tarihi ve tasnifiyle ilgili
Arapça biyobibliyografik
ve ansiklopedik eseri.

Tam adı *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm* olan kitap Osmanlı ilim zihniyetinin beslediği birikim ve literatürü belirtmesi, bu ilim muhitinin ulaştığı seviyeyi kapsamlı bir ilimler tasnifi ve bibliyografya disiplini içinde ortaya koyması, özellikle de bu zihniyetin XVI. yüzyıldaki yansımalarını göstermesi açısından önemli bir eserdir. Dört mukaddime, iki bölüm ve yedi kısımdan meydana gelmiştir. Mukaddimelerde ilmin değeri, tahsilin fazileti, talebe ve hocanın görevleri, ilim ahlâkı ve bilgiye ulaşma yolları gibi konular üzerinde durulmakta ve yeri geldikçe zihniyet meseleleri tartışılmaktadır. Her ilmi disiplini yerine göre tanım, konu, ilkerle, pedagojik amaç ve genel yararları bakımından ele alan Taşköprizâde o disiplinin tarihi veya otoriteleriyle ilgili genel bilgiler vermekte, daha sonra da o alanın başlıca literatürünü tanıtmaktadır.

Eserin "taraf" adı verilen iki ana bölümünün konularını bilgi edinme yöntemleriyle ilgili iki temel anlayış teşkil etmektedir. Bunların ilkinde teorik yöntemle (tarîku'n-nazar), ikincisinde ise mistik arınma yöntemiyle (tarîku't-tasfiye) ulaşılan bilgiler ele alınmış, yetkinliğe de ancak bu iki yöntemi birleştirenlerin erişebileceği vurgulanmıştır. Kitapta ilimler yedi kısım (devha) halinde gruplandırılmış, her kısımdaki ilimler bir genel girişten sonra alt disiplinleriyle birlikte incelenmiştir. Bu kısımlar sırasıyla yazıya ilişkin ilimler (hat sanatı ve Arap imlâsı), lisan ilimleri (sarf, nahiv, belâgat ve edebiyat), mantık ilimleri (mantık disiplinleri ve tartışma yöntemleri),

dış dünyayı konu alan ilimler (metafizik, fizik, matematik, mekanik, tıp, coğrafya ve astronomi dahil bütün disiplinler), ameli hikmet (ahlâk, ev idaresi, siyaset), şer'î ilimler (kıraat, hadis ve usulü, tefsir, kelâm, fıkıh ve usulü) ve bâtin ilimleri (ibadetler, âdetler, helâke götüren ahlâkî kötülükler ve necâta ulaştırıcı erdemler) şeklindedir. Bâtin ilimleri, gerek plan gerekse muhteva bakımından Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'de işledikleriyle tam bir benzerlik arzederken İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu felsefî ilimler şemasının hem teorik hem de pratik disiplinleriyle Taşköprizâde'nin genel tasnifinde yer aldığı görülmektedir. Taşköprizâde, "ilim" terimini gelenekteki değişik kullanımlarına uygun biçimde yalnızca temel ilimlerin alt disiplinleri tarzında değil sanat, zenaat ve meslek gruplarını, hatta belirli konu başlıklarını da içine alacak şekilde çok kapsamlı biçimde kullanarak ilimlerin sayısını 300'ün üzerine çıkarmıştır (Rosenthal, s. 44). Bu tasnife yön veren ana fikir ise ilimlerin İbn Sînâ'dan ilham alınarak varlığın yazıda, sözde, zihinde ve dış dünyada bulunuşuna göre gruplandırılmasıdır. Taşköprizâde ilk üç kategorideki aktarım, dil ve düşünceyle ilgili olan disiplinleri "alet ilimleri", sadece ontolojik gerçekliği konu edinen ilimleri de "hakiki ilimler" saymıştır. Ontik varlığın hakikatini sabit gören Taşköprizâde, bu ilimlerle varılan doğru sonuçların zamanın hatta dinlerin ve dinî geleneklerin değişmesiyle bile değişmeyeceği kanaatinde. Müellife göre söz konusu sonuçlara salt akılla ulaşıyorsa bu ilimlere felsefî ilimler, eğer İslâm'ın nasları esas alınarak ulaşıyorsa bunlara da şer'î ilimler denir. Müellifin açıklamasına göre eser, felsefî ilimler bakımından İbn Sînâ'nın ilimlerin taksimine dair olan kitabını (*Ak-sâmü'l-'ulûmi'l-'akliyye*) temel almıştır (I, 68-69, 311, 314-315, 320). Ancak eserin genel planı ve içeriği dikkatle incelendiğinde telif sırasında İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdü'l-kâşid ilâ esne'l-makâşid*'inden da epeyce yararlandığı anlaşılmaktadır. Kitabın muhtevası kapsamı itibarıyla bir ilimler tarihi, biyobibliyografik bir ansiklopedi ve ilimler tasnifine dair bir şema hüviyetindedir. Bu kapsamıyla eser klasik İslâm "mevzûâtü'l-ülûm" literatürü içinde seçkin bir yere sahiptir ve erken dönem için İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i, geç dönem için de İbnü'l-Ekfânî'nin *İrşâdü'l-kâşid*'ıyla karşılaştırılabilir (*Miftâhu's-sa'âde*, neşredenlerin girişi, I, 14-15, 35). Taşköprizâde'nin ilimler taksimi boyutuyla ilgili olarak eserini nereye yerleştirdiği

ise onun "ilmü takâsîmi'l-ulûm"u metafiziğin bir alt dalı olarak tanımlamasından çıkarılabilir. İlimler taksimi ilmini müstakil bir disiplin olarak değerlendirmesiyle Taşköprizâde (a.g.e., neşredenlerin girişi, I, 63-64) dikkat çekici bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Esere hâkim olan bakış açısı şer'î, felsefî ve tasavvufî disiplinleri bütüncül bir bilgi sistemi içinde ilişkilendirmektir. Bu yönüyle Osmanlı âlimlerinin ilmi zihniyeti hakkında zengin veriler sunmaktadır (esere bu açıdan yaklaşımlar için bk. Gökbilgin, VI/1-2 [1975], s. 127-138; VI/3-4 [1976], s. 169-182; Unan, sy. 17 [1997], s. 149-152). Osmanlı medrese muhitinde yetişmiş bir âlimin felsefî ilimlere bakışı açısından da önem arzeden *Miftâhu's-sa'âde*, din ilimleriyle felsefî disiplinlerin gerçekte barışık ve uzlaşık olduğunu vurgulayan pasajlarıyla dikkat çekmektedir (Korlaelçi, sy. 7 [1993], s. 28).

Eserin yirmi biri tam, sekizi eksik yirmi dokuz yazma nüshasının tanıtımı Cevat İzgi tarafından yapılmıştır (İzgi, s. 25-35). Molla Lutfi'ye nisbet edilen *es-Sa'âdetü'l-fâhire fî siyâdeti'l-âhire* adlı eserle (İzâhu'l-meknûn, II, 15; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 840) *Miftâhu's-sa'âde* arasında görülen benzerlikler, kitabın Molla Lutfi'ye ait olmadığını ve Taşköprizâde tarafından *Miftâhu's-sa'âde* için bir taslak çalışması olarak kaleme alındığını ortaya koymaktadır (daha fazla bilgi için bk. Yılmaz, s. III-V, XXIV-XXX). Taşköprizâde ömrünün

sonlarına doğru *Miftâhu's-sa'âde*'nin *Medînetü'l-ülûm* adıyla bir özetini yazmış (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 791; Köprülü Ktp., nr. 1387), oğlu Kemâleddin Mehmed Efendi de eseri *Mevzûâtü'l-ülûm* ismiyle Osmanlı Türkçesi'ne tercüme etmiştir (İstanbul 1313). Bu tercümenin neşrinde bazı eksik pasajlar bulunmaktadır (İzgi, s. 37-41). *Miftâhu's-sa'âde*'nin bir başka özeti de Solakzâde olarak tanınan Halîl er-Rûmî el-Hanefî tarafından kaleme alınmıştır (*Miftâhu's-sa'âde*, neşredenlerin girişi, I, 90). *Miftâhu's-sa'âde*'ye Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'da elliye yakın, Sıddîk Hasan Han'ın *Ebcedü'l-ülûm*'da kırkı aşkın atıfta bulunduğuun belirlenmesi kitabın aynı alanla ilgili literatüre olan etkisini göstermesi açısından önemlidir. İlk defa Haydarâbâd'da basılan *Miftâhu's-sa'âde*'nin (I-II, 1328-1329; III, 1356; nâşiri belirtilmeyen bir baskısı daha vardır [I-III, Beyrut 1405/1985]) ilmî neşrini Kâmil Kâmil Bekrî ve Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr yapmıştır (Kahire 1968). Osman Reşer tarafından Almanca'ya *Taşköprüzâde's miiftâh es-sa'âde (Islamische Ethik und Wissenschaftslehre 10. Jahrhunderts d. H.)* adıyla eksik olarak çevrilen (İstanbul 1934) eserin terminolojik içeriğini Refik el-Acem ve Ali Dehrûc *Mevsû'atü muştalâhi Miiftâhi's-sa'âde ve mişbâhi's-siyâde* adıyla alfabetik olarak hazırlamıştır (Beyrut 1998). Ayrıca Şa'bân Halife ve Velîd M. el-Avze eser hakkında iki ciltlik bir

etüt yayımlamıştır (*Miftâh al-sa'âda wa misbâh al-siyâda, étude bio-bibliographique et bio-metrique*, Kahire 1992). *Miftâhu's-sa'âde*'nin müellifin oğlu Kemâleddin Mehmed Efendi tarafından ağır ve ağıdalı bir dille yapılan Türkçe tercümesi *Mevzûâtü'l-ülûm*'u Mümin Çevik sadeleştirerek yayımlamıştır (*Mevzûâtü'l-ülûm: İlimler Ansiklopedisi*, I-II, İstanbul 1975).

BİBLİYOGRAFYA :

Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I-III; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 14-15, 35, 63-64, 90; a.m.f., *Mevzûâtü'l-ülûm*, I, 13-20; *Keşfü'z-zunûn*, I, 14-17; II, 1906; Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ülûm* (nşr. Abdülcebbar Zekkâr), Dimaşk 1978, I, 5-6; Brockelmann, *GAL*, II, 425-426; *Suppl.*, II, 453, 633; *İzâhu'l-meknûn*, II, 15; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 840; F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Leiden 1970, s. 44, 144; Ali Uğur, *Taşköprüzâde Ahmed 'İsameddin Ebü'l-Hayr Efendi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve İlmî Görüşleri* (doçentlik tezi, 1980), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 142-150; *Fihrisü mahtûtâti Mektebeti Köprülü*, İstanbul 1406/1986, II, 105-106; Cevat İzgi, *Taşköprüzâde'nin Miftâh as-Sa'âde'sinin Dil ve Edebiyatla İlgili Bölümünün Tenkitli Metin Neşri* (yüksek lisans tezi, 1987), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-79; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye* (Özel), III, 18-20; Mustafa Necip Yılmaz, *Taşköprülüzâde ve es-Saâdetü'l-fâhire fî Siyâdeti'l-âhire Adlı Eseri* (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. III-V, XXIV-XXX; Talat Sakallı, "Miftâhu's-saâde-İhyau Ulûmi'din Münâsebeti", *Taşköprülü Zâde Ahmet Efendi: 1495-1561*, Kayseri 1992, s. 65-80; M. Tayyip Gökbilgin, "Taşköprü-zâde ve İlmî Görüşleri", *İTED*, VI/1-2 (1975), s. 127-138; VI/3-4 (1976), s. 3, 169-182; Murtaza Korlaelçi, "Taşköprülüzâde ve Kâtib Çelebi'ye Göre Türk Kültüründe Felsefenin Yeri", *Felsefe Dünyası*, sy. 7, Ankara 1993, s. 26-33; Fahri Unan, "Taşköprülüzâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın 'İlim' ve 'Âlim' Anlayışı", *Osm.Ar.*, sy. 17 (1997), s. 149-264; İlhan Kutluer, "Fârâbî'den Taşköprüzâde'ye: Uygurlık, Din ve Bilim", *Akademik Araştırmalar Dergisi* (Osmanlı özel sayısı), sy. 4-5, İstanbul 2000, s. 13-30; M. Münir Aktepe, "Taşköprü-zâde", *İA*, XII/1, s. 42-44; Barbara Flemming, "Taşköprüzâde", *EL²* (İng.), X, 351-352.



İLHAN KUTLUER

MİFTÂHU't-TEŞBÎH

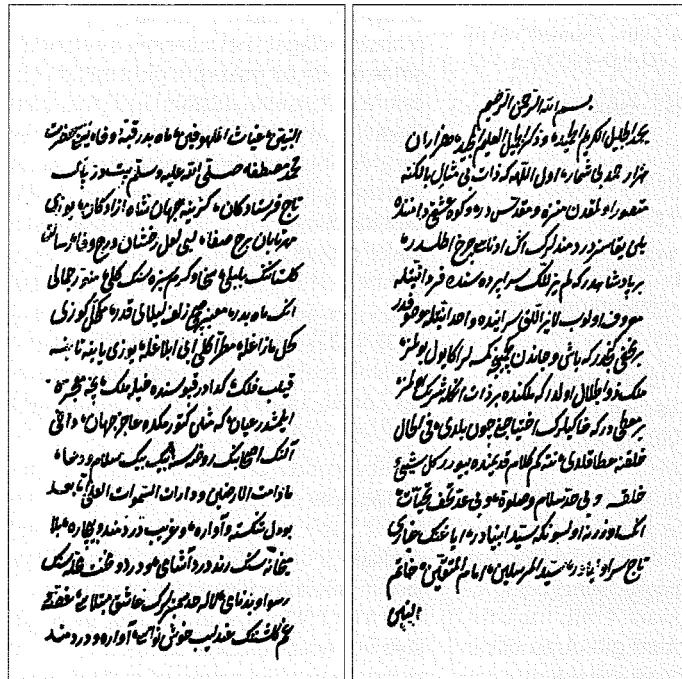
(Miftâh al-teshbih)

Mu'dî'nin

(X./XVI. yüzyıl)

divan şiirinde kullanılan
teşbihlere dair eseri.

Arap ve Fars şiirinin tesiri altında gelişen divan şiirinde Arap ve İranlı müelliflerin belâgat sahasında ortaya koydukları eserler, her iki edebiyatın hayal âleminde ve teşbih kadrosundan yararlanan Türk



Miftâhu't-tesbih'in ilk iki sayfası
(MÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Ktp., nr. 67)

şairlerinin yazdıklarını anlamak ve değerlendirmek için kullanılmaya başlanmış, bazı Türk müellifleri de bu çalışmalardan faydalanarak tercüme ve tâdil yoluyla birtakım eserler kaleme almışlardır. Ahmedî'nin bir kısım Farsça eserlerden özet yoluyla meydana getirdiği Farsça birkaç gramer ve belâgat kitabı (Çetin, II/3-4 [1952], s. 103-108) hariç tutulacak olursa Osmanlı sahasında yazılan Türkçe belâgat kitaplarının ilk örnekleri, Şeyh Ahmed el-Berdahî el-Âmidî'nin *Kitâbü Câmiî en-vâi'l-edebî'l-Fârisî*'si ile (telif tarihi: 907/1502) Mustafa Sürûrî'nin *Bahrü'l-mâârif* (telif tarihi: 956/1549) adlı eserleridir. Muîdî'nin *Miftâhu't-teşbih*'i de bu konuda Osmanlı alanında yazılan üçüncü kitaptır.

Miftâhu't-teşbih'in mevcudiyeti yakın zamana kadar bilinmemekteydi. Kaynaklarda adı geçmediği gibi bu hususta yapılan araştırmalarda da kendisine herhangi bir atıfta bulunulmamıştır. Bir tesadüf neticesinde elde edilen eserin bugün bilinen tek nüshası Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Kitaplığı'nda kayıtlı olup (nr. 67) 19 varaktır. Sonundaki mühür, bu nüshanın Dârü'l-hilâfe'deki adı belirtilmeyen bir kurum müderrisi Ahmed Ziyâeddin tarafından vakfedildiğini göstermektedir. Eserin telif tarihi bulunmadığı gibi istinsah tarihi de yoktur. Nüshanın sonundaki 1007 (1598) yılına ait bir vefeyat kaydı bu tarihten önce telif edildiğini göstermektedir.

Mukaddimede müellif eserine *Miftâhu't-teşbih* adını koyduğunu belirtmekte, yine mukaddimede kendi adını da Muîdî olarak vermektedir. Şuarâ tezkirelerinde bahsedilen ve her ikisi de XVI. asırda yaşamış olan iki Muîdî mevcuttur. Eser üzerinde yapılan bir çalışmada *Miftâhu't-teşbih*'in Kalkandelenli Muîdî'ye ait olduğu sonucuna varılmıştır (Erünsal, VII-VIII [1988], s. 218-220).

Miftâhu't-teşbih'in mukaddimesinde müellif kendisinden bahsetmekte, eserin telif tarzı, muhtevası ve teşbih sanatının özellikleri hakkında açıklamalarda bulunmaktadır. Burada müellif *Enisü'l-üşşâk* adlı bir kitabı örnek aldığını belirtir. *Enisü'l-üşşâk*, İran belâgatının önemli eserlerinden *Hakâyıku'l-hadâ'ik*'in yazarı Şerefeddin Râmî tarafından 826 (1423) yılında Fars edebiyatında kullanılan teşbihleri açıklamak için kaleme alınmış küçük bir risâledir. Muîdî eserinde Şerefeddin Râmî'nin uyguladığı sistemi divan şiirine uygulamıştır. Ancak *Miftâhu't-teşbih* basit bir tercüme veya adaptasyon

değil orijinal bir eserdir ve *Enisü'l-üşşâk*'tan alınan sadece şekildir. Malzeme olarak divan şairlerinin eserleri ve özellikle Ahmed Paşa'nın divanı kullanılmıştır. Muîdî bu hususu mukaddimede açıklamaktadır (vr. 3^b-4^a).

Eser mukaddimeden sonra yirmi bir bab ve bir hâtimedden meydana gelmektedir. Bablarda, "Baştan ayağa sevgilinin âzasına itlak olunan elfâz beyan olunmuştur." Muîdî her babda benzetmelerle ilgili kelimeleri sıralarken örnek beyitler zikretmektedir. Bunların çoğu kendi şiirlerinden, bir kısmı Ahmed Paşa'nın divanından seçilmiş, Kemalpaşazâde'den de bir beyit alınmıştır. Ancak Muîdî'nin yaptığı bazı benzetmelerde zorlama olduğu görülmektedir. Birkaç yerde istihâd için naklettiği beyitler teşbihi açıklamak için yazılmış intibanı vermektedir. Hâtimede teşbihle birlikte tenasübe de dikkat edilmesi gerektiği belirtilmekte ve bu konuda bir iki örnek verilmektedir. Eserinin sonuna koyduğu bir kıtada Muîdî bu risâleyi bir iki haftada kaleme aldığını, Türkçe'de daha önce bu konuda bir eser bulunmadığını söylemekte ve *Miftâhu't-teşbih*'in telifinden sonra başka müelliflerin de aynı konuda eser yazdıklarını bildirmektedir. *Miftâhu't-teşbih* metnin transkripsiyonu ve tıpkıbasımıyla birlikte İsmail E. Erünsal tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

İsmail E. Erünsal, "Muîdî'nin Miftâhu't-Teşbih'i", *Osm.Ar.*, VII-VIII (1988), s. 215-272; Kemal Eraslan, "Eski Bir Belâgat Kitabı", *Birinci Millî Türkoloji Kongresi: 6-9 Şubat 1978*, İstanbul 1980, s. 3; Nihad M. Çetin, "Ahmedî'nin Bilinmeyen Birkaç Eseri", *TD*, II/3-4 (1952), s. 103-108.



İSMAİL E. ERÜNSAL

MİFTÂHU'ULÛM

(مفتاح العلوم)

Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin

(ö. 626/1229)

Arap grameri ve belâgatına dair eseri.

Konunun önemi, kitabın adı ve planı hakkında kısa bilgi verilen bir mukaddimeden sonra üç bölüme ayrılan eserin birinci bölümünde sarfın mahiyeti ve tarifi, harfler ve mahreçleri, kelimelerin teşekkülü, kalıp ve vezinleriyle sarfın tamamlayıcısı niteliğinde kabul edilen işti-kak konusu incelenmiştir. İkinci bölümde nahvin tarifi ve faydası, âmil, ma'mul, i'rab ve i'rab âlâmetleri gibi Arap dilinin söz dizimi kurallarına ve sebeplerine dair

mantıkî izahlar yapılmıştır. Üçüncü bölümde meânî ve beyân ilimlerinin tarifleri, isnad, müsnedün ileyh, müsned, fasılvasıl, icâz-itrâb ve kasr bahisleriyle inşâî (talebî) cümleler ve söz dizimi içinde fiillerin etkisinde bulunan öğeler (müteallikat) gibi meânî ilminin temel meselelerinden sonra beyân ilminin ana konuları olan teşbih, mecaz, istiare, kinaye ele alınmış, ardından bedf' ilmine geçilerek mâna ve lafız sanatları incelenmiştir. Bu bölümün sonunda -mantık disiplinine ait olmakla birlikte- meânî ilminin tamamlayıcısı kabul edilen hudûd, istidlâl, kıyas bahisleriyle meânî ve beyânın tamamlayıcısı olarak şiir, aruz, vezin ve kafiye incelenmiştir. Ardından Kur'an'a yapılan bazı itirazlara temas edilmektedir. Bu itirazlar Kur'an'da görülen birkaç yabancı kelime, i'rab hataları, Kur'an'ın erişilmez edebî bir eser olmadığı, içinde mâna bozuklukları, çelişkiler ve gereksiz tekrarların bulunduğu, şiir niteliği taşımadığı beyan edilmekle birlikte (Yâsîn 36/69) bazı âyet veya cümlelerin belli şiir bahirleri kalıbında olduğu noktalarında yoğunlaşmaktadır. 100'e yakın âyet çerçevesinde ele alınan bu bahiste Sekkâkî itirazlara cevap vermektedir.

Miftâhu'l-ûlûm'un özellikle meânî, beyân ve bedf' ilimlerini kapsayan üçüncü bölümüyle Arap edebiyatında meşhur olan Sekkâkî, Abdülkâhîr el-Cürçânî'nin *Delâ'ilü'l-icâz*'i ile *Esrârü'l-belâgâ'sı*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Fahreddin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-icâz*'ından yararlanmakla birlikte mantıkî bir örgü içinde az örnek, bol tanımlama ve gruplandırmalarla belâgat mevzularının incelenmesinde özgün bir yaklaşım getirmiştir. Ancak felsefeye olan düşkünlüğü yüzünden Sekkâkî, Arap üslûbunu Yunan bilim ve terimlerine uygulama gayretiyle uzun ibareler kullanmış, bunun sonucunda ifadesinde okuyucuyu zorlayan birtakım güçlükler ortaya çıkmıştır. *Miftâhu'l-ûlûm* Kahire (1317, 1318, 1348, 1356), İstanbul (1317), Bağdat (nşr. Ekrem Osman Yûsuf, 1402/1982) ve Beyrut'ta basılmıştır (ts. [el-Mektebetü'l-ilmiyyü'l-cedîde]; nşr. Na'im Zerzûr, 1403/1983; nşr. Abdülhamîd Hindâvî, 1420/2000).

Hüsameddin el-Hârizmî tarafından şerhedilen eser (Süleymaniye Ktp., Yahyâ Tefik, nr. 1109/1278; Esad Efendi, nr. 2996) özellikle üçüncü bölümüyle belâgat âlimlerinin dikkatini çekmiş ve telifinden itibaren bu bölüm üzerinde telhis, şerh, hâşiye ve recez şeklinde birçok mensur ve manzum çalışma yapılmıştır (*Keşfü'z-zu-*

nûn, II, 1762-1767). Şerhlerinden en çok itibar görenleri Kutbüddîn-i Şîrâzî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye ait olanlardır (Gümüş, s. 165). *Miftâhu'l-ʿulûm*'a dair kaleme alınan eserler arasında önemini günümüze kadar koruyan çalışma Hatîb el-Kazvîni'nin *Telhişü'l-Miftâh*'ıdır. İfadesinin açıklığı, üslûbunun kolaylığı, metot ve planının düzgünlüğü ile aslına gölgede bırakan *Telhişü'l-Miftâh* yıllarca ders kitabı olarak okutulmuş ve üzerine birçok şerh ve bazı şerhlerine dair çok sayıda hâşîye yazılmıştır. Bu şerhler arasında Sa'deddin et-Teftâzânî'nin *eş-Şerhu'l-Muhtaşar*'i ile (*Muhtaşarü'l-me'âni*) (*eş-Şerhu'l-Muhtavvel*'i, İsmâüddin el-İsferâyînî'nin *el-Aṭve*'i, İbn Ya'kûb el-Mağribî'nin *Mevâhibü'l-fettâh fi şerhi Telhişü'l-Miftâh*'ı ve Bahâeddin es-Sübki'nin *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhişü'l-Miftâh*'ı meşhurdur. Teftâzânî *el-Muhtavvel*'i, başta Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin *Delâ'ilü'l-îcâz*'ı ve *Esrârü'l-belâga'sı* olmak üzere belâgata dair daha önce yazılmış eserleri inceledikten sonra kaleme almıştır. Kitabında *Telhiş*'te bulunan kapalı hususları şerhetmiş, önceki kitaplardan bazı bilgiler ilâve etmiş ve Kazvîni'nin eski bilginlere yönelttiği itirazlardan haksız bulduklarına cevap vermiştir. Ayrıca gerek *Miftâhu'l-ʿulûm*'da gerekse Kazvîni'nin *el-İzâh*'ında kapalı bulduğu hu-

susları açıklamıştır. Teftâzânî bu eserini 748'de (1347) tamamlamıştır (*el-Muhtavvel*, s. 127, 741). Kitap İstanbul (1260, 1286, 1304, 1309) ve Beyrut'ta (nşr. Abdülhamid Hindâvî, 1422/2001) basılmıştır. Teftâzânî, daha sonra bu eserini ihtisar etmesi yönündeki talepler üzerine 756'da (1355) *Muhtaşarü'l-me'âni*'yi kaleme almıştır (*Muhtaşarü'l-me'âni*, s. 3; Ahmed Matlûb, s. 570-573). Bu kitabın da birçok baskısı mevcuttur (İstanbul 1259, 1286, 1289, 1307). Hatîb el-Kazvîni'nin *el-İzâh*'ı da kendi ifadesiyle *Telhiş*'teki kapalı hususların açıklanması ve onda bulunmayan bazı bilgilerin ilâve edilmesi suretiyle ortaya çıkmış bir tür şerh mahiyetindedir. *Telhişü'l-Miftâh*'a dair çok sayıda şerhin dışında özetleme, nazma çekme, Osmanlı Türkçesi'ne çevirme şeklinde çalışmalar yapılmıştır (*Keşfü'z-zunûn*, I, 473-479; II, 1762-1767; Ahlwardt, VI, 366-386; Brockelmann, GAL, I, 294-296; Suppl., I, 515-519; Ömer Ferruh, III, 487-489, 753-754). Bunlar arasında Abdünnâfi İffet Efendi'nin *en-Nef'ü'l-muavvel fi tercemeti'l-Telhis ve'l-Muhtavvel*'i ile Mehmed Zihni Efendi'nin *Telhiş, Muhtaşarü'l-me'âni, el-Muhtavvel* ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî hâşiyesindeki beyitleri şerh ve tahrîc ettiği *el-Kavlü'l-ceyyid*'i özellikle belirtilmelidir. Teftâzânî'nin *Muhtaşarü'l-me'âni*, Mağribî'nin *Mevâhibü'l-*

fettâh, Sübki'nin *'Arûsü'l-efrâh* adlı şerhleriyle Muhammed b. Ahmed ed-Desûki'nin *Muhtaşarü'l-me'âni* hâşiyesi Şürûhu't-Telhiş adıyla bir arada basılmıştır (I-IV. Kahire 1937). Bâbertî'nin *Şerhu't-Telhiş*'i de neşredilmiştir (nşr. Muhammed Mustafa Süfiyye, Trablus 1392/1983).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebü Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿulûm* (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983; Teftâzânî, *el-Muhtavvel* (nşr. Abdülhamid Hindâvî), Beyrut 1422/2001, s. 127, 741; a.m.lf., *Muhtaşarü'l-me'âni*, İstanbul 1307, s. 3; *Keşfü'z-zunûn*, I, 473-479; II, 1762-1767; Edward Fendik, *İktifâ'ü'l-kanâ',* Beyrut 1986; Ahlwardt, *Verzeichnis*, VI, 366-386; Serkis, *Mu'cem*, I, 1034; II, 1509; Brockelmann, GAL, I, 294-296; Suppl., I, 515-519; Ahmed Matlûb, *el-Kazvîni ve Şürûhu't-Telhis*, Bağdad 1387/1967, s. 570-573; Şevki Dayf, *el-Belâga tetavvür ve târih*, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 288; Ömer Ferruh, *Târihu'l-edeb*, III, 487-489, 753-754; Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul 1984, s. 165; F. Krenkow, "Sekkâkî", *IA*, X, 329.

MEHMET SAMİ BENLİ

MİĞFER
(مِغْفَر)

Savaşlarda başı korumak için, ayrıca törenlerde ihtişam arttırıcı bir unsur olarak takılan başlık.

Sözlükte "örtmek, gizlemek, korumak" gibi anlamlara gelen *gafr* kökünden alet ismi olan *miğfer* çok eski tarihlerden beri kullanılmaktadır. Savaşlarda savaşçının başını ve başın özellikle alın, ense, burun gibi kısımlarını dışarıdan gelecek kılıç, mızrak, ok vb. darbelere karşı koruması bakımından önem taşıyan *miğferi* Araplar öteden beri bilmekteydi. Genellikle zırhın bütünleyici bir parçası olarak değerlendirilen *miğfer* demir vb. metallere yahut kalın ve dayanıklı deriden yapılırdı. *Miğferin* üzerine sarık sarılır veya külâh giyilirdi. Arapça'da *miğfer* için genellikle beyza ve hûze isimleri kullanılmaktadır. Bunların yanında *haydaa*, *devmas*, *rebîa*, *imâme*, *arme* ve *terke* gibi kelimeler de zikredilmektedir.

Hz. Peygamber'in "müveşşah" ve "sebûğ" (zü's-sebûğ) adı verilen iki *miğferi* bulunmaktaydı. Uhud Gazvesi'nde zırhını giyip *miğferini* takan (İbn Sa'd, II, 39) Resûl-i Ekrem'in *miğferindeki* halkalardan ikisi yüzüne batmış ve yanağını yaralamıştı. Aynı gazvede Resûlullah'ın attığı harbe ile ölümcül yara alan Übey b. Halef'in çok kaliteli zırhı, kılıcı ve *miğferi* ele geçirildi. Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinde şehre girdiği sırada başında

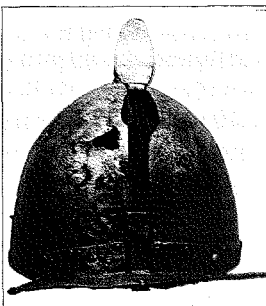
Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ʿulûm* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2932)



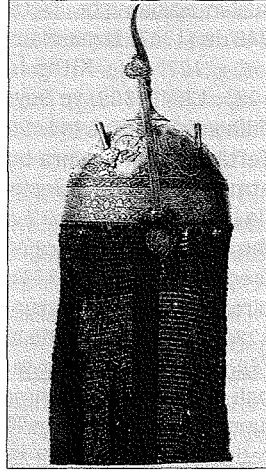
miğfer bulunduğu birçok kaynakta zikredilmektedir. Miğfer daha sonra Ortadoğu'dan Endülüs'e kadar birçok İslâm devletinde ordu teçhizatı arasında yer almıştır.

Çin yazılı kaynaklarından edinilen bazı bilgiler miğfer kullanımının Türkler arasındaki önemine işaret etmektedir. Hatta bu kaynaklara göre Türk kelimesinin "tulga"dan (miğfer) geldiği, Türkler'in Altaylar'da tulga şeklindeki bir altın dağda demircilik yapmasından dolayı bu adı aldığı belirtilir (Orkun, s. 28; Esin, *TK*, VI/70 [1968], s. 783). Kuzey Asya kaya resimlerinde görülen bazı asker ve süvari tasvirlerindeki miğfere benzer başlıklar dışında bilinen en eski Türk koruyucu silâh buluntuları milâttan önce IV-III. yüzyıllara tarihlenen Pazırık kazılarında ele geçmiştir. Daha sonra Hunlar, Göktürkler, Uygurlar, Tatarlar ve Moğollar tarafından birbirine çok benzeyen miğferler kullanılmış, bunların bazı örnekleri kazılarda ortaya çıkarılmıştır. Buluntularda Göktürk süvarilerinin şaşılacak derecede Osmanlı zırhlı süvarilerine benzediği dikkati çekmektedir. Ancak Moğol miğferlerine bazı eklemeler yapıldığı görülmektedir. IV. yüzyıldan itibaren Avrupa'ya giren Türk boyları kültür varlıklarını da birlikte götürmüştür. Nitekim yapılan kazılarda miğfer örneklerine de rastlanmıştır. Özellikle bugünkü Bulgaristan, Romanya, Macaristan ve dolaylarında örnekler daha fazladır. Bunların bazıları Budapeşte Millî Müzesi'nde sergilenmektedir.

Türk miğferi geleneği İslâmiyet'ten sonra da devam etmiştir. Karahanlılar'da "ışuk / yışuk" adı verilen tulgalar kullanılırdı. Metal başlığın başı acıtmaması için tüyden yapılmış takkeye ise "kedük" denirdi. Gerek yazılı kaynaklar gerekse tasvirler, Anadolu Selçukluları miğferlerinin Osmanlı miğferlerine en yakın örnekler olduğunu göstermektedir. İbn Bîbî'nin verdiği bilgiler, Selçuklu dönemi minyatürlü yazması olan *Varaka ve Gülşah*'taki tasvirlerle uyum içindedir.



XV. yüzyıla ait
Memlük
miğferi
(TSM,
Envanter
nr. 1/156)



XVI. yüzyıla ait
İran
miğferi
(TSM,
Envanter
nr. 1/897)

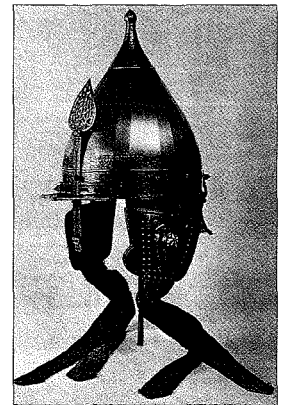
Osmanlı dönemi kayıtlarında "Dâvûdî miğfer, tas, tolga / tulga, togulga, Dâvûdî togulga, derbendî, kallâvî, şehriyârî, zer-nişanî tulga, serpenâh, şirinkale, zırh külâh" gibi isimlerle yer alan Türk miğferlerini üç formda incelemek mümkündür. Birinci sırada sivri külâh şeklindeki peçelikli miğferler yer alır. Bunların şişkin karınlı etek kısmından sonra birden daralan yalma kısmından oldukça sivri tepelik yükselir. Tepeliklerinde bulunan prizmatik küreciğin ortası bir halkaya rütbe veya mevki işareti olarak kullanılan ince kumaş yahut tüy takılırdı. Ancak halkasız olup tepeliği sivri bir çubuk şeklinde uzanan örnekler de vardır. Peçelikli miğferlerde gövde hafif şişkince olup dikey veya kıvrılarak uzanan yivlerle doldurulmuştur. Etek kısmının ön tarafında iki göz oyuğu bulunur. Göz oyuklarının arasında aşağı yukarı hareket ettirilebilen bir burun siperliği yer alır. Miğferin etek kısmını ince bir metal zıh çevreler. Bu zıhtan geçecek şekilde eteğe açılan ince deliklere zincir örgü olarak yapılmış peçelik takılır. Sadece gözleri açıkta bırakacak şekilde bütün boynu ve yüzü örtecek büyüklükteki peçelik burun üstünden veya çene altından bağlanabileceği gibi bir ucundan miğfer gövdesindeki peçelik çengeline takılarak yüz açıkta da bırakılabilirdi.

İkinci grupta siperlikli miğferler bulunur. Bunlarda tepelikler daha basık, gövdeler daha konik olup tepelikleri beyzî küre veya başlık şeklindedir. Etek çevresi enli bir bordür oluşturacak şekilde düzdür. Ön kısımlarında dikey hareketli, tepelik kısmı genellikle yürek biçiminde bir burun siperliği vardır. Siperlikli miğferlerde burun siperliği dışında toplam dört siperlik daha bulunur. Biri önde güneş

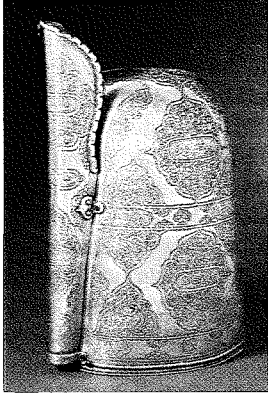
siperliği, biri arkada ense siperliği, ikisi de yanlarda kulak siperliğidir. Konturları dilimli formda kesilmiş, metal levhalarından oluşan bu siperliklerden öndeki gövdeye sabit perçinlerle birleştirilmiş, diğerleri ise birkaç zincir halkası ile hareketli olacak şekilde gövdeye perçinlenmiştir. Siperlikli miğferlerin bir diğer özelliği de gövdenin ön kısmına perçinle sabitlenmiş, huni şeklindeki sorguç yuvalarıdır. Bu sorguç yuvalarının içine rütbe alâmeti olarak balıkcıl veya sülün tarzı kuş tüyleri yerleştirilirdi.

Üçüncü grupta zırh külâhlar yer alır. Zırh külâhlar, sadece başın üst kısmını örtecek hafif yuvarlak disk şeklinde metal bir parça ve buna perçinlenen, gözler açıkta kalmak üzere bütün boynu ve yüzü örterek omuzlara inen peçelikten ibarettir. Diğer miğferler tek başına da takılmasına rağmen zırh külâhlar zırh gömlekle takım olacak şekilde birlikte kullanılırdı.

Demir, bakır gibi metallere deri ve çuha takviyeli olarak imal edilen Osmanlı miğferlerinin özellikle tombak kaplamalı bakır olanlarına altın görünümü kazandırılmıştır. Ana malzemesi metal olan miğferlerin yapımında dövme (çökertme / yükseltme), kesme, perçin, döküm, zincir örme gibi teknikler kullanılmıştır. Ayrıca süslenmesinde tombaklama tekniğinin yanı sıra özellikle demir örneklerde altın, gümüş ve taş kakma, sıvama ve her iki grupta kazıma, kabartma, kesme / ajur, kakma, kumlama gibi maden süsleme teknikleri uygulanmıştır. Belli süsleme programlarının tatbik edildiği eserlerin üzerinde Türk süsleme sanatına özgü bitkisel, geometrik, sembolik motifler gerek bordürler gerekse kapalı ve serbest kompozisyonlar halinde işlenmiştir. Miğferlerin dekorasyonunda yazılar da önemli bir süsleme unsuru olarak görülür. Bunlar küfî veya ta'lik hatlarla yazılmış olup



XVI. yüzyıla ait
Osmanlı
miğferi
(München
Staatliches
Museum für
Völkerkunde,
nr. 26-N-89)



XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait Osmanlı miğferi (Wien Kunsthistorisches Museum, nr. 159)

iyi temenniler, sultana övgü ibareleri, besmele ve Kur'ân-ı Kerim'den âyet ve sûreler şeklindedir.

Osmanlı miğferleri Akkoyunlular, Şirvanşahlar, Memlükler, Timurîlular ve Safavîler'in miğferleriyle bazı küçük farklılıklar dışında paralellik gösterir. Ayrıca Rus, Alman, Macar, Romen ve Bulgar miğferlerinin bazı örneklerinde de Osmanlı miğferlerindeki özellikleri görmek mümkündür. Bu miğferler literatüre "Türk tipi" olarak geçmiştir. Bu durum, kısmen Osmanlı döneminin etkileşimi olarak değerlendirilse de büyük oranda kökleri daha eski tarihlere dayanan bir geleceğin ve etkileşimin sonucu olmalıdır.

Miğferler koruyucu silâh olmakla beraber dikkat çekici görünüşleriyle devlet törenlerinde ve askerî merasimlerde ihtişamı artırıcı bir unsur olarak da kullanılmıştır. Üzerlerindeki bazı sembolik unsurlar tören içindeki hiyerarşi, askerî başarı ve rütbe derecesini ortaya koyacak şekilde biçimlenmiştir. Malzemeleri, yapım ve süsleme teknikleri, süsleme programları, sembolik anlamları ile Türk sanatı kapsamında değerlendirilen miğferler bu özellikleriyle diğer kültürlerle ait örneklerden ayrılır. Miğfer yaklaşık XVII. yüzyılda kullanım süresini tamamlamış ve ateşli silâhların yaygınlaşması ile birlikte fonksiyonunu kaybederek ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Cihâd", 169; Tirmizî, "Cihâd", 18; Vâkıdî, *el-Megâzi*, I, 246, 250, 253; II, 497; İbn Hişâm, *es-Sire*², III, 80; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 39; İbn Bibî, *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi* (trc. M. Nuri Gencosman), Ankara 1941, tür.yer.; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, VI, 240-241; H. Namık Orkun, *Türk Sözlüğünün Aslı*, Ankara 1946, tür.yer.; T. T. Rice, *The Seljuks in Asia Minor*, New York 1961, tür.yer.; R. Ettinghausen, "Chinese Representations of Central Asian Turks", *Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens*, İstanbul 1963, s. 208-222; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V, 432-433; Emel Esin, *İslâmiyetten Önceki Türk*

Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, İstanbul 1978, tür.yer.; a.m.f., "Alp Şahsiyetinin Türk Sanatında Görünüşü", *TK*, VI/70 (1968), s. 775-803; E. Nowgorodowa, *Alte Kunst der Mongolei*, Leipzig 1980, tür.yer.; Kemal Akışev, *Kazakistan'ın Köhne Altını*, Alma - Ata 1983, tür.yer.; G. Laszlo - I. Racz, *The Treasure of Nagyszentmiklos*, Budapest 1984, tür.yer.; A. Daneshvari, *Animal Symbolism in Warqa wa Gülşah*, Oxford 1986, tür.yer.; Köksal, *İslâm Tarihi* (Medine), XI, 170-171; Bahaeddin Ögel, *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara 1988, tür.yer.; Özden Süslü, *Tasvirlere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri*, Ankara 1989, tür.yer.; A. Pálóczi-Horváth, *Pechenegs, Cumans, Iasians*, Budapest 1989, tür.yer.; Mustafa Zeki Terzi, *H. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilat*, Samsun 1990, s. 133; I. Bona, *Das Hunnen-Reich*, Budapest 1991, tür.yer.; T. Nejat Eralp, *Tarih Boyunca Türk Toplumunda Silâh Kavramı ve Osmanlı İmparatorluğunda Kullanılan Silâhlar*, Ankara 1993, s. 153-157, ayrıca bk. rs. 57-63; Ahmet Taşağıl, *Gök-Türkler*, Ankara 1995, tür.yer.; Tülin Çoruhlu, *Osmanlı Koruyucu Silâhlarında Süslemeler ve Teknikler* (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Gorelik, *Armii Mongola-Tatar BB*, Moskva 2002, s. X-XIV; Yaşar Çoruhlu, "Göktürk Sanatı", *Türkler*, Ankara 2002, IV, 91-99; Abdülhay el-Kettâni, *H. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibu'l-idâriyye* (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 520-521; H. Stöcklein, "Ein Türkischer Helm", *JAK*, II (1925), s. 163-169; Derviş Karamanoğlu, "Türk Miğferleri", *Tarih Hazinesi*, I/3, İstanbul 1950, s. 128-129.



TÜLİN ÇORUHLU

MÎHÂİL es-SABBÂĞ

(مِيخَائِيل الصَّبَاغ)

Mihâil b. Nikûla b. İbrâhîm es-Sabbâğ
(ö. 1231/1816)

Lübnanlı Arap dili ve edebiyatı âlimi,
şair ve tarihçi.

1189'da (1775) Akkâ'da doğdu. Rum-Katolik kilisesine bağlı bir ailenin çocuğudur. Dedesi İbrâhîm es-Sabbâğ, Akkâ Emîri Zâhir el-Ömer'in doktoruydu. Küçük yaşta iken ailesi Dimaşk'a göç etti ve ilk öğrenimini orada başladı. Hayatı Dimaşk ve Mısır arasında gidip gelmelerle geçti. Dimaşk'tan Mısır'a kaçan ailesi tekrar Dimaşk'a döndü (1206/1792), ardından iki yıl sonra tekrar Mısır'a gitti. Burada Kıptî din adamlarının yanı sıra Şeyh Süleyman es-Sabâ ve Şeyh Yûsuf el-Harâşî gibi âlimlerden ders aldı. Fransızlar'ın Mısır'ı işgali sırasında onların hizmetine girdi ve General Reynier'in sekreterliğini yaptı. Fransızlar'ın Mısır'ı terketmek zorunda kalmaları üzerine 1216'da (1801) Reynier ile birlikte Paris'e gitti. Paris'te önce devlet matbaasında Doğu dilleri muşahihini, ardından Kraliyet Kütüphanesi'nde Şark yazmaları müstensihi olarak ça-

laştı. Bu görevi sırasında Antoine Isaac Silvestre de Sacy, Louis Mathieu Langles, Johann Gottfried Ludwig Kosegarten, Christian Friedrich von Schnurrer ve Jean Humbert'in iltifatlarını kazandı. Paris'te vefat etti. Sabbâğ, Kraliyet Kütüphanesi'ndeki görevi esnasında yaklaşık altmış el yazmasını istinsah etti. Bunlar arasında Ebû Temmâm'ın *el-Ĥamâse*'si ve Harîrî'nin *el-Maĥâmât*'i da bulunmaktadır. Sabbâğ, dönemindeki bazı devlet ve din adamlarına klasik tarzda kasideler de yazmıştır.

Eserleri. 1. *er-Risâletü't-tâmme fî kelâmi'l-âmmeh ve'l-menâhîc fî ahvâli'l-ke'lâmî'd-dâric*. Mısır ve Suriye konuşma dili grameri hakkında olan eser H. Thorbecke tarafından *Mihâ'il Sabbâğ's Grammatik der arabischen Umgangssprache in Syrien und Aegypten* başlığıyla yayımlanmıştır (Strassburg 1886). 2. *Müsâbakâtü'l-berk ve'l-gamâm fî sü'âtî'l-ĥamâm*. I. Napolyon'a ithafen yazılmış olup Silvestre de Sacy'nin Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (*La colombe, messagère plus rapide que l'éclair, plus prompt que la nue*, Paris 1805). Kitap İtalyanca ve Almanca'ya da tercüme edilmiştir. 3. *Târîhu's-Şeyh Zâhirü'l-Ömer ez-Zeydânî ĥâkimi 'Akkâ ve bilâdi Şafed* (nşr. Hürî Kustântîn el-Bâşâ el-Muhallîsî, Harisa 1927-1928). 4. *Neşîdü ĥasidetî teĥânî li-sa'âdetî'l-kaşşari'l-mu'azzam Nâbüliyûn*. II. Napolyon'a methiye olup Silvestre de Sacy tarafından Fransızca'ya çevrilerek neşredilmiştir (*Cantique à S. M. Napoléon le grand, empereur des français et roi d'Itali, à l'occasion de la naissance de son fils Napoléon II, Roi de Rome*, Paris 1811). 5. *Neşîdü teĥânî li-sa'âdetî'l-küllîyyi'd-diyâne Lû'is eş-Şâmin 'aşer melik Fransa ve Nâvâr*. Grangeret de Lagrange tarafından Fransızca'ya tercüme edilerek yayımlanmıştır (*Cantique de félicitation à sa M. très-chrétienne Louis le Désire, roi de France et de Navarre*, Paris 1814). 6. *Hommage au Frand-juge ministre de la justice, visitant l'Imprimerie de la république* (Paris 1803). 7. *Vers à la louange du souverain Pontife Pie VII* (Paris 1805). Napolyon'un tahta çıkışı münasebetiyle Fransa'ya gelen Papa VII. Pius'a yazılmış bir methiye olup Silvestre de Sacy tarafından Latince'ye tercüme edilmiştir. 8. "Vers arabes adressés à Napoléon à l'occasion du mariage avec Marie Louise d'Autriche" (*Fundgruben des orientis*, I [Vienna 1810]).

Basılmamış eserleri de şunlardır: *Târîhu qabâ'ili ehli'l-bâdiye, Târîhu 'ş-Şâm ve Mısr, Târîhu Beyti'ş-Sabbâğ ve hâlû't-tâ'ifeti'l-kâtûlikiyye, Kitâb fi'ş-şî'r ve fi'l-'arûz ve mülhâkâtih ke'z-ze-cel ve'l-müveşşah ve'l-mevâliyyâ, el-Mikbâs fi ahvâli'l-mikyâs.*

BİBLİYOGRAFYA :

Mihâil es-Sabbâğ, *Grammatik der arabischen Umgangssprache in Syrien und Aegypten* (ed. H. Thorbecke), Strassburg 1886, s. III-X; A. I. S. de Sacy, *Chrestomathie arabe*, Paris 1806, III, 349, 362-364 vd., 519; C. F. von Schnurrer, *Bibliotheca arabica*, Halle 1811, s. 491-493; H. G. L. Kosegarten, *Carminum Orientalium triga*, Stralsund 1813, s. 28, 34 vd., 41; J. Humbert, *Anthologie arabe*, Paris 1819, s. 174-178, 291-293; Brockelmann, *GAL*, II, 630; *Suppl.*, II, 728; a.m.f., "Mikhâ'il al-Sabbâğh", *El* (İng.), V, 493; L. Cheikho, "Mihâ'il es-Sabbâğ ve üsretüh", *el-Mesrik*, VIII, Beyrut 1905, s. 24-34; Thomas Philipp, "Class, Community and Arab Historiography in the Early Nineteenth Century - The Dawn of a New Era", *IJMES*, XVI (1984), s. 165-166, 168-175; C. Nijland, "Mikhâ'il al-Sabbâğh", *El*² (İng.), VII, 33-34.



PHILIP CHARLES SADGROVE

MİHALOĞULLARI

Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde ve Rumeli'nin fethinde yararlılık gösteren akıncı ailesi.

Osmanlı tarih geleneğine göre ailenin atası olan Köse Mihal, Osman Bey zamanında Bizans'a bağlı Harmankaya tekfuruna iken zamanla beyin silâh arkadaşları arasına girmiş, muhtemelen 713'te (1313) Osmanlılar'a tâbi olarak İslâmiyet'i kabul etmiştir. Müslüman olduktan sonra Abdullah Mihal adını aldığı, Osman Bey'in bütün savaşlarına katıldığı ve Sakarya havzasında yapılan akınlarda da Osmanlı ordusuna rehberlikte bulunduğu belirtilir. Ayrıca yine onun Bursa'nın fethinde yer aldığı, fetih öncesinde Bizans tekfuru ile Orhan Bey arasındaki müzakereleri yürüttüğü ifade edilir. Ona atfedilen mezar Bilecik'te Söğüt'e bağlı Gazimihal nahiyesindeki Harman köyündedir. Gölpa-zarı'nda bir zâviye ile hamam yaptırdığı anlaşılan Köse Mihal'in türbesi 1885'te II. Abdülhamid tarafından yeniden inşa ettirilmiştir.

Köse Mihal'in soyundan gelenler, daha sonra Rumeli'nin fethiyle birlikte Avrupa kıtasına geçerek akıncı beyi olarak görev yaptılar. Köse Mihal'in Aziz Paşa, Balta Bey ve Gazi Ali Bey adlarında üç oğlunun bulunduğu ve bunların Rumeli'de sınır boylarında faaliyet gösterdikleri kabul

edilmektedir. Ancak hem onların hem de oğulları olarak gösterilenlerin faaliyetleri hakkında kaynaklardaki bilgiler oldukça karışıktır.

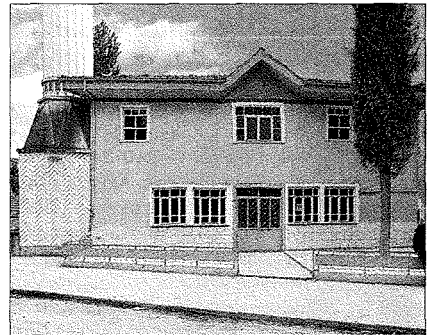
Köse Mihal'in oğlu Aziz Paşa'nın Vize Kalesi'nin fethinde bulunduğu ve 806'da (1403) vefat ettiği, onun oğlunun ise Gazi Mihal Bey olduğu belirtilir. Ailenin ilk tanınmış şahsiyeti olduğu anlaşılan Gazi Mihal Bey, I. Mehmed ve II. Murad dönemlerinde Rumeli'deki askerî faaliyetlerde başarılı olmuş, özellikle Bulgaristan'ın fethinde büyük yararlılık göstermiştir. Mihal Bey 839'da (1435) Edirne'de vefat etmiş olup türbesi Gazi Mihal Bey Camii haziresindedir. Mihal Bey, kahramanlığı dolayısıyla bazı tarihçiler tarafından Mihaloğulları'nın atası olarak kabul edilmiştir. Bazı araştırmacılar, Harmankaya tekfuru Köse Mihal efsanesinin Aşıkpaşazâde metnine özellikle eklendiği ve uydurma olduğu tezini benimseyerek Mihaloğulları'nın Rumeli kökenine işaret ederler. Harmankaya'nın aslında Mihaloğlu Ali Bey tarafından satın alındığını, onunla tanışıklığı olan Aşıkpaşazâde'nin de bu olayı bildiği için ailenin menşei Harmankaya'ya ve daha sonraki Mihal Bey'in adından hareketle uydurduğu Köse Mihal'e bağladığını ileri sürerler (Imber, s. 291-293). Öte yandan ailenin ilk tanınmış şahsiyeti Mihal Bey'in Şam'dan geldiğine dair Enverî'nin kaydı da (*Düstûrnâme*, s. 90) bu konudaki bilgileri iyice karışıklığa düşürmektedir. Bu bakımdan ailenin ilk şahsiyetinin kimliği hususunda kaynak eksikliği sebebiyle kesin bir hükme varmak zor görünmektedir.

Mevcut bilgilerden hareketle Mihal Bey'in Mehmed, Yahşi (Başşi), Aziz, Hızır ve Yüsun adlarında beş oğlu olduğu belirtilir. Bunlardan Mehmed ve Yahşi Bey, Yıldırım Bayezid devrinde Osmanlı ordusunda hizmet etmişlerdir. Yahşi Bey 816'da (1413) ölmüş, Mehmed Bey ise Mûsâ Çelebi zamanında ona tâbi olmuş ve Rumeli beylerbeyliği yapmıştır. Bu sebeple Mehmed Bey, Mûsâ Çelebi'nin öldürülmesinin ardından kısa bir süre Tokat Kalesi'nde tutuklanmışsa da sonra serbest bırakılmıştır. Ancak 819 (1416) yılında meydana gelen Şeyh Bedreddin Simâvî isyanı sırasında şeyhin tarafını tutması dolayısıyla tekrar Tokat'ta hapse atılan Mihaloğlu Mehmed Bey, II. Murad zamanında padişaha karşı yapılan Düzmece Mustafa hareketinde Rumeli beylerini Murad tarafına çekmesi için serbest bırakılmış ve Rumeli beylerbeyi-

liğine getirilmiştir. Ulubat Köprüsü önünde Mehmed Bey'in telkinleri sonunda akıncı beyleri II. Murad'ın safına geçmiş, böylece II. Murad tahtını koruyabilmiştir. 825'te (1422) meydana gelen Şehzade Küçük Mustafa isyanının bastırılmasında da Mihaloğlu Mehmed Bey'in rolü olmuştur. Ancak İstanbul'a iltica eden Şehzade Mustafa'nın oradan İznik'e gelerek tekrar faaliyete geçmesi üzerine Mehmed Bey şehri kuşatmış, fakat hücum esnasında yaralanıp 826'da (1423) Tâceddinoglu Mehmed tarafından öldürülmüştür. Cenazesi yurt olarak yerleştiği Plevne'ye götürülerek orada bulunan türbesine gömülmüştür.

Gazi Mihal Bey'in diğer oğlu Hızır Bey de Mihaloğulları arasında büyük şöhrete kavuşmuştu. Kardeşi Mehmed Bey gibi Plevne'de yerleşmiş olan Hızır Bey burada Abdullah, Bâli, Ali, İskender ve Firuz isimlerindeki oğulları ve torunlarıyla birlikte uzun süre yaşamıştır. Şehzade Mustafa'nın isyanında oğlu Gazi Firuz Bey'le birlikte Eflak sınırını ve Silistre Kalesi'ni muhafaza etmiştir. Firuz Bey daha sonra Tırnova'ya yerleşmiş ve burada Mihaloğulları'nın yeni bir kolunu kurmuştur. 856'da (1452) ölen Hızır Bey'in öteki oğulları İskender, Bâli ve Gazi Ali beyler de II. Mehmed (Fâtih) devrinde yapılan savaşlarda ön plana çıkmışlardır. Bu beyler arasında bilhassa Gazi Ali Bey, Mihaloğulları'nın en ünlü beyi idi. 866 (1462) yılında yapılan Eflak seferinde, Osmanlılar tarafından Kazıklı Voyvoda olarak bilinen III. Vlad'ı yenilgiye uğrattıktan sonra onu Erdel'e (Transilvanya) kadar takip etmiştir. Bu sefere katılmış olan Sûzî Çelebi, Mihaloğlu Ali Bey'in akınlarını, kahramanlıklarını manzum olarak yazmış olduğu *Gazavatnâme* adlı eserinde anlatmıştır.

Mihal Bey Camii - Gölpa-zarı / Bilecik



Daha sonra Bosna'ya akınlar düzenleyen Gazi Ali Bey, bir ara Fâtiş Sultan Mehmed tarafından Anadolu'da devletin doğu sınırını korumakla görevlendirilmiş, kendisine Sivas eyaleti, kardeşi İskender Bey'e Kayseri sancağı ve diğer kardeşi Bâli Bey'e de Niksar subaşılığı verilmiştir. Otlukbeli Savaşı'ndan sonra 878'de (1474) tekrar Rumeli'ye dönen Gazi Ali Bey, kardeşleri İskender ve Bâli beylerle birlikte Macaristan ve Arnavutluk üzerine akınlar düzenlemiş, onun zamanında Osmanlı akıncıları en uç noktalara kadar ulaşmıştır. Gazi Ali Bey, II. Bayezid döneminde de akınlarını sürdürmüştür. 906'da (1500) Plevne'de vefat etmiş ve burada yaptırdığı mescedin yanında bulunan türbeye gömülmüştür.

Gazi Ali Bey'in kardeşi İskender Bey de Rumeli'de akıncı olmuş, 868'de (1464) İzvornik muhafızlığı yapmıştır. İskender Bey, II. Bayezid devrinde yapılan Osmanlı-Mısır savaşları sırasında Kayseri sancak beyliğine getirilmiş, bu sırada Memlûkler'le mücadele eden Dulkadiroğlu Şahbudak Bey'e yardıma gitmiş, ancak 895 (1490) yılında meydana gelen bir savaşta oğlunu kaybetmiş, kendisi de esir edilerek Mısır'a gönderilmiştir. Yapılan antlaşmalar sonucunda ertesi yıl serbest bırakılan İskender Bey'in ülkesine dön-

dükten sonraki faaliyetleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Onun Yahşi ve Mahmud Bey isimlerindeki oğulları ile Yahşi Bey'in üç oğlu da ataları gibi akıncılık yapmışlardır.

Gazi Ali Bey'in Gazi Hasan, Ahmed, Mehmed, Hızır ve Mustafa adlarında beş oğlu vardı, bunlar da XVI. yüzyılın ilk yarısında akıncı beyleri olarak ün yapmışlardı. Hepsisi savaşlarda şehid olan bu beylerden Mehmed Bey, Çaldıran Savaşı'na öncü birliklerinin kumandanı olarak katılmış, 923'te (1517) Bosna, 926'da (1520) Hersek sancak beyi olmuştur. Gazi Ali Bey'in oğlu Hızır Bey ise 949'da (1542) Sagedin sancak beyi idi.

Rumeli'deki Mihaloğulları'nın bir kolu da İhtiman'da yerleşen Köse Mihaloğlu Balta Bey soyundan gelenler tarafından kurulmuştur. İhtiman'da Gazi Mihaloğlu Mahmud Bey Camii mevcuttur. Bu kolun daha sonraki faaliyetleri hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte XIX. yüzyılda Mehmed Safiyüddin Bey, XX. yüzyılda Halid Şâzi Bey, Nureddin Şâzi Kösemihal, Mustafa Ragıp Bey ve Mahmud Ragıp Gazimihal gibi şahsiyetlerin bu koldan geldiği tesbit edilebilmektedir.

Mihaloğulları, Rumeli'de olduğu gibi Anadolu'da da önemli hizmetler yapmışlardır. Köse Mihal'in oğlu Gazi Ali Bey'in soyundan gelenler Bursa ve Amasya'da yerleşmişler, idarî görevlerde bulunmuşlardır. II. Murad devri başında Amasya valisi bulunan Yörgüç Paşa'nın Mihaloğulları'ndan Gazi Ali Bey'in soyundan geldiği vakfiye kayıtlarından anlaşılmaktadır. Bu koldan gelen Mihaloğulları günümüze kadar sürmüştür.

Akıncılık geleneğinin XVII. yüzyıldan itibaren önemini kaybetmesiyle birlikte etki ve nüfuzları azalan Mihaloğulları ailesine mensup olanlar bilim ve kültüre de önem vermişlerdir. Bunun yanında ailenin fertleri özellikle Harmankaya, Gölpaşarı, Bursa, Amasya, Vize, Edirne, İhtiman, Plevne ve Tırnova'da birçok cami, zâviye, medrese, çeşme ve köprü gibi mimari eserler yaptırmışlar, vakıflar kurmuşlardır. Gazi Mihal Bey 825'te (1422) Edirne'de bir cami, daha sonra iki köprü (bk. GAZİ MİHAL BEY CAMİİ; GAZİ MİHAL KÖPRÜSÜ), Eskişehir Seyitgazi'de de hayır eserleri yaptırmıştır. Tırnova'da bulunan Mihaloğlu Firuz Bey burada bir cami inşa ettirmiş, Gazi Ali Bey ise Plevne'de cami, türbe, medrese, mektep, tekke, çeşme ve saray; Niğbolu'da cami, Vidin'de harem yaptırmıştır. Bugün Balkanlar'da ayakta kalmayı başarmış olan Osmanlı

eserlerinden bir kısmı Mihaloğulları'na aittir.

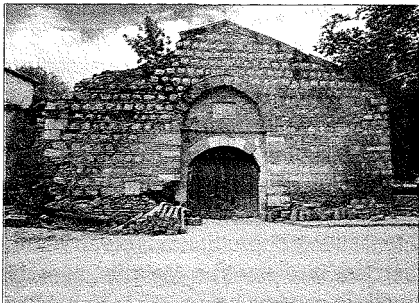
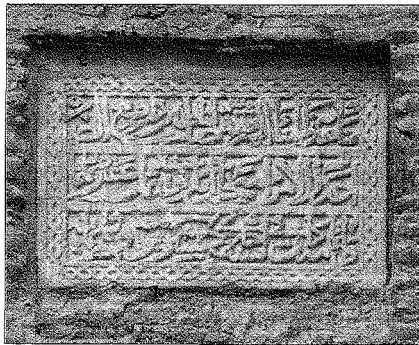
BİBLİYOGRAFYA :

Âşıkpaşazâde, *Tarih*, s. 12-13, 15-16, 23-24, 29-31, 178; Oruç b. Âdil, *Tevârih-i Âli-Osmân*, s. 9-10, 12, 128 vd.; Enverî, *Düstürnâme*, s. 90 vd.; Neşrî, *Cihannümâ* (Unat), I, 90-92, 97-105, 118-120; İbn Kemal, *Tevârih-i Âli-Osmân*, I, Defter, s. 159-160; Hadîdî, *Tevârih-i Âli-Osmân* (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 33-35; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, İstanbul 1279-80, I, 86, 267, 297, 311, 488-495, 529, 561; II, 72-73; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 305; Mehmed Nüzhet Paşa, *Ahvâl-i Mihal Gazi*, İstanbul 1315; Mehmed Safiyüddin Bey, *Gazi Mihal Bey ve Evlâd ve Ahfâdının Devlet-i Âliyye'ye Hîdemât-ı Mesbukaları*, İÜ Ktp., TY, nr. 4610; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 518; II, 571, 573; a.m.f., "Köse-Mihal", *İA*, VI, 914-915; Yaşar Gökçek, *Kösemihal-oğulları* (mezu-niyet tezi 1950), İÜ Ed. Fak., Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 508; Levend, *Gazaatnâmeler*, s. 181-361; C. Imber, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde Dustur ve Düzmece", *Söğüt'ten İstanbul'a* (der. Oktay Özel - Mehmet Öz), İstanbul 2000, s. 291-293; H. Lowry, *The Nature of the Early Ottoman State*, New-York 2003, s. 59-70; Mehmed Zeki, "Köse Mihal ve Mihalgazi Aynı Adam mıdır", *TOEM*, sy. 11 (88), 15. sene (1341), s. 327-335; Mahmut R. Gazimihal, "İstanbul Muhasaralarında Mihaloğulları ve Fâtiş Devrine Ait Bir Vakıf Defterine Göre Harmankaya Mâlikânesi", *VD*, IV (1958), s. 125-138; Faruk Sümer, "Osman Gazi'nin Silah Arkadaşlarından Mihal Gazi", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, sy. 50, İstanbul 1991, s. 3-8; Fahamettin Başar, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hizmeti Görülen Akıncı Aileleri I: Mihaloğulları", a.e., sy. 63 (1992), s. 20-26; O. Sabev, "The Legend of Köse Mihal Additional Notes", *Turcica*, XXXIV, Paris 2002, s. 241-252; M. Tayyib Gökbilgin, "Mihal-oğulları", *İA*, VIII, 285-292; Fr. Babinger, "Mikhâl-oghlu", *EP* (İng.), VII, 34-35.



FAHAMETTİN BAŞAR

Mihal Bey Hanı ve inşa kitâbesi



MİHMANDAR

(مهاندار)

Bazı İslâm devletlerinde resmî misafirleri ağırlamakla görevli memur.

Farsça *mihmân* (misafir) ve *dâr* (sahip olan) kelimelerinden meydana gelen *mihmândâr* "misafir ağırlayan kimse" demektir. Osmanlı kültüründe bu tabir, Medine'ye hicretinde Resûl-i Ekrem'i yedi ay kadar evinde misafir eden Ebû Eyyûb el-Ensârî için "mihmândâr-ı nebî" (mihmândâr-ı Peygamberî) şeklinde bir unvan olarak da kullanılmıştır. Kelime bugün daha çok dışarıdan yurda gelen ziyaretçileri karşılamak ve burada kalacakları süre içinde kendilerine yardımcı olmakla görevli kişileri ifade etmektedir.

Mihmandarlık eski bir gelenektir. Asr-ı saâdet'te elçi heyetlerini karşılayıp ağır-

layan ve onlara Resûl-i Ekrem'in huzurunda nasıl davranacaklarını öğreten teşrifat görevlileri vardı. Elçiler, Abdurrahman b. Avf'ın bu işe tahsis ettiği Dârü'd-diyâfe (Dârü'd-difân) denilen evinde (İbn Şebbe, I, 235) veya kendileri için kurulan özel çadırlarda yahut bir başka sahâbînin evinde ağırlanırdı. Abdurrahman b. Avf'tan başka Hz. Peygamber'in hizmetçisi Sevbân b. Bücdüd, Bilâl-i Habeşî ve Hâlid b. Saîd de mihmandarlık yapmışlardır. Elçilerin sınırlarda karşılanmasını isteyen ve Medine'ye geldiklerinde ziyaretlerine giden (DİA, XI, 4) Resûl-i Ekrem'in vasiyetleri arasında elçilere iyi davranılması ve kendisinin yaptığı gibi onlara hediyeler verilmesi de vardır (Buhârî, "Cihâd", 176, "Cizye", 6, "Megâzî", 83; Müslim, "Veşâyâ", 20). Aynı gelenek farklı isimlerle de olsa Ortaçağ İslâm devletlerinde devam ettirilmiştir. Meselâ Gazneliler ve Salgurlular'da elçilere mihmandarlık yapan saray görevlisine "resûldâr" denilirdi (Palabıyık, s. 218-219). Anadolu Selçuklu hükümdarlarının misafirlerini karşılayıp ağır-lamakla görevli saray mihmandarlarına "mihmandârân-ı has" adı verilirdi (İbn Bîbî, I, 252, 442).

Mihmandar, Memlûk sarayındaki askerî görevlilerden (erbâbü's-süyûf, erbâbü's-süyûf) biriydi ve Fâtımîler'in sivil memurlarından (erbâbü'l-aklâm) sâhibü'l-bâb nâibine denk düşüyordu (Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, III, 484). Mihmandarın erbâbü's-süyûfa dahil edilmesinin sebebi, herhalde ilk görevinin dışarıdan gelen misafirleri sınırda karşılayıp eşkıya saldırısı gibi tehlikelerden koruyarak başşehre kadar güvenlik içerisinde getirmiş olmasıdır. Onları sâlimen Kahire'ye ulaştırdıktan sonra da mevkî ve derecelerine uygun yerlerde kalmalarını, ikametleri süresince en iyi şekilde ağırlamalarını ve işlerinin görülmesini sağlıyordu. Memlûkler'in Dimaşk, Gazze, Halep, Trablus gibi nâib-i saltanat eyaletlerinde de yine erbâbü's-süyûftan mihmandarlar bulunurdu. Sınırda bir elçilik heyetinin yaklaştığı haber alınınca o tarafın saltanat nâibi bunu hükümdara bildirir, kabulüne dair olumlu cevap gelmesi halinde karşılanması için mihmandarını gönderirdi. Eğer elçi Memlûkler'e tâbi bir devletten ise karşılamayı mihmandar yapar, İhanlılar'dan veya başka bir büyük devletten geliyorsa merkezden karşılama için nâib yahut hâcibü'l-hüccâb gibi emîrlerden biri görevlendirilirdi.

Eyyûbî ve Memlûk saraylarında mihmandarlık yapmış bazı kişiler görev unvanlarını lakap olarak da kullanmışlar-

dır. "Nessâbe" diye de bilinen şair ve edip Ebü'l-Mehâsin Bedreddin Yûsuf b. Seyfûddeve el-Mihmândâr (VII./XIII. yüzyıl) bunların en meşhurdur (Süyûtî, I, 569). Onun Kalkaşendî ve Makrîzî'nin yaptığı iktibaslardan (*Kalâ'idü'l-cümân*, s. 83, 86, 87; *es-Sülûk*, I/2, s. 637-638) tanınan *Kitâbü'l-Ensâb*'ı zamanımıza ulaşmamışsa da dil ve edebiyat alanında kaleme aldığı *İzâletü'l-iltibâs fi'l-farâk beyne'l-iştikâk ve'l-cinâs* adlı eseri günümüze kadar gelmiştir (Brockelmann, I, 337; *Suppl.*, I, 499).

Osmanlı belgelerinde yabancı sefirilere saray görevlilerinden birinin mihmandar tayin edildiğinin belirtilmesinden, teşkilâtta Memlûkler'de olduğu gibi özel bir mihmandar kadrosunun bulunmadığı anlaşılmaktadır. Haziran 1806'da İstanbul-Eflak güzergâhındaki bütün kazaların kadılarıyla nâiblerine, yeniçeri zâbit ve serdarlarına, mütesellimlerine, şehir kethüdâlarına ve diğer görevlilere gönderilen hükümde Fransa sefiri General Sebastiani'nin Eflak'a geldiği ve mihmandarlığı için dergâh-ı âlî kapıcıbaşlarından birinin görevlendirildiği bildirilmiş, İstanbul'a ulaşmaya kadar geçeceği yerlerde kendisinin ağırlanarak istirahatinin sağlanmasını emredilmiştir (Uzunçarşılı, *Merkez-Bahriye*, s. 276). Ignatius Mouradgea d'Ohsan da büyük devlet elçilerinin Osmanlı topraklarına ayak basmalarından ayrıldıkları zamana kadar hükümetin misafiri sayıldıklarını, mihmandar unvanına sahip bir zâbitin elçiyi sınırda karşıladığını ve ülkede kaldığı süre içinde ihtiyaçlarının görülp ağırlandığını söyler (a.g.e., s. 276-277). XVII. yüzyılın başlarına kadar Hıristiyan devletlerinin sefirleri İstanbul'a geldiğinde Çemberlitaş'ın karşısında bulunan Elçi Hanı'nda misafir edilirdi; sonradan kalacakları yer Galata tarafına alınmıştır. Dâimî sefârete tayin edilen elçiler, itimatnâmelerini sunacakları zaman mihmandar tarafından genellikle kapıkulu ocaklarına maaş dağıtıldığı ulûfe divanı gün -oradaki debdebe ve teşrifatı görmeleri için- konaklarından alınıp belli bir merasimle saraya götürülürlerdi.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Cihâd", 176, "Cizye", 6, "Megâzî", 83; Müslim, "Veşâyâ", 20; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*, I, 235; İbn Bîbî, *el-Evâmîrü'l-Alâiyye: Selçukname* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 252, 442; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-düer*, I, 383; VII, 372-373; VIII, 212; IX, 51, 117, 209, 210, 213, 214, 227, 228, 267, 281, 294, 295, 296; Kütübü, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 239; Ali b. Muhammed el-Huzâi, *Tahrîcü'd-delâlati's-sem'iyye* (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 667 vd.; Kalkaşen-

di, *Şubhu'l-a'sâ*, III, 484; IV, 22, 58-59, 187, 198, 218, 234, 238, 239, 241; V, 459; XII, 296-297, 432; a.mlf., *Kalâ'idü'l-cümân* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1982, s. 83, 86, 87; Makrîzî, *es-Sülûk* (Ziyâde), I/2, s. 637-638; Halîl b. Şâhin, *Zübdetü'l-Keşfi'l-memâlik* (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 115; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, I, 569; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 334, 349, 356, 359-360, 392, 396; a.mlf., *Saray Teşkilâtı*, s. 190; a.mlf., *Merkez-Bahriye*, s. 276-277, 278, 284, 285, 287, 289; Brockelmann, *GAL*, I, 337; *Suppl.*, I, 499; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâttübü'l-idâriye* (Özel), II, 201 vd., 206; İsmail Yiğit, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, İstanbul 1991, s. 192; Hassân Halâk - Abbas Sabbâğ, *el-Mu'cemü'l-câmi' fi'l-muştalâhât*, Beyrut 1999, s. 214; M. Hanefi Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilâtı*, Ankara 2002, s. 218-219; Seyyid el-Bâz el-Arîni, *el-Memâlik*, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdâti'l-Arabiyye), s. 152; Pakalın, II, 533; A. Saleh, "Mihmindâr", *Eİ²* (İng.), VII, 2; Hüseyin Algül, "Ebû Eyyûb el-Ensârî", *DİA*, X, 124; Mehmet İpşirli, "Elçi", a.e., XI, 4.

NEBİ BOZKURT

MİHNE (المحنة)

Bazı Abbâsî halifeleri döneminde halku'l-Kur'an konusunda bazı âlimlerin sorguya çekilip eziyet edilmesine ilişkin olaylara verilen ad.

Sözlükte "sorguya çekmek, çetin imtihana tâbi tutmak, eziyet etmek" mânâlarındaki **mahn** kökünden türeyen **mihne** "sorguya çekip eziyete mâruz bırakma" demektir (*Lisânü'l-Arab*, "mhn" md.). Abbâsî halifeleri devrinde bazı muhafazakâr âlimlerin sorguya çekilmesi ve bir kısmına eziyet edilmesine ilişkin olaylarla yönetimin bu tutumu mihne diye anılmıştır. Mihne olayı Abbâsî halifelerinden Me'mûn tarafından başlatılmıştır. Me'mûn, 218 (833) yılı baharında Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim'e yazdığı ilk mektubunda kadıları ve Abdurrahman b. Yûnus, Yahyâ b. Maîn, Züheyr b. Harb gibi önde gelen hadis âlimlerini, ilk defa Dimaşk'ta Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atılan Kur'an'ın yaratılmışlığı (halku'l-Kur'an*) konusunda sorguya çekmesini, beyan ettikleri görüşleri kendisine bildirmesini, ayrıca Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimsemeyenlere resmî görev verilmemesini ve şahitliklerinin kabul edilmemesini istemiştir. Bunun üzerine vali kadıları ve ehl-i hadîs zümresine dahil olan bu âlimleri sorguya çekmiş, kadı ve âlimlerin hemen hepsi halifenin isteği doğrultusunda cevap verince serbest bırakılmıştır. Me'mûn, ikinci bir mektup yazarak başka isimlerin dahil ol-

duğu âlimler grubunu sorgulamasını emretmiştir. Bunlar arasında Affân b. Müslim, Ali b. Medîni, Ubeydullah b. Muhammed, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Sa'd, Kuteybe b. Saïd, Yezîd b. Hârûn, Züheyr b. Harb, İsmâil b. Dâvûd, Kavârîrî, Hasan b. Hammâd es-Secçâde el-Bağdâdî, Ebû Hassân ez-Zeyyâdî, Bîşr b. Velîd el-Kindî, İbn Uleyye, İbnü'l-Bekkâ, Muhammed b. Nûh, Velîd b. Şücâ', Âsım b. Ali, Zeyyâl b. Heysem gibi devrin ünlü âlimleri yer alıyordu. Sorgulanan âlimlerin çoğu Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsediğini söylemiş, ancak Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Nûh, Secçâde ve Kavârîrî bunun aksini savunmuşlardır. Bu dört âlim İshak b. İbrâhim tarafından zincire vurularak yeniden sorgulanmış, Ahmed b. Hanbel ile Muhammed b. Nûh görüşlerinde ısrar etmiş, diğer ikisi resmî görüşü benimseyip kurtulmuştur. Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh zincire bağlanmış olarak o sırada Me'mûn'un bulunduğu Tarsus'a gönderilmiştir (Taberî, VIII, 631-645). Me'mûn'un ölmesi üzerine Bağdat'a geri gönderilen iki kişiden Muhammed b. Nûh yolda ölmüş, Ahmed b. Hanbel ise Bağdat'ta hapse atılmıştır. Me'mûn'dan sonra halife olan Mu'tasım-Billâh devrinde halktan gelen tepkiler üzerine o da hapisten çıkarılmıştır (Ahmed Emîn, III, 180; Özafşar, s. 59-61).

Mihneye ilişkin tâlimat sadece Bağdat ile sınırlı olmayıp dönemin Mısır valisine de gönderilmiş, Nasr b. Abdullah diye tanınan Vali Keydûr âlimleri halku'l-Kur'an konusunda sorguya çekmiş, Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşünü benimsemeyenleri şahitlik hakkından mahrum bırakmışsa da şiddete başvurmamıştır. Mihne olayı Mısır'da uzun süre devam etmiştir. Mihnenin Basra, Kûfe, Dımaşk ve Medine gibi diğer belli başlı merkezlerde de uygulandığına dair bilgiler mevcuttur (Kindî, s. 193). Mihne, Me'mûn dönemindeki sertlikte olmamakla birlikte Halife Mu'tasım ve Vâsiq dönemlerinde de sürmüştür. Bu devirde uygulanan baskı ve şiddete karşı bazı tepkiler de ortaya çıkmıştır. Ahmed b. Nasr el-Huzâî öncülüğündeki başarısız bir isyan hareketi bunlardan biridir. Yakalanan Ahmed b. Nasr idam edilmiştir (Taberî, IX, 135-139). Mihne uygulaması Halife Vâsiq-Billâh'ın ölümünden sonra gevşemekle birlikte Mütevekkil döneminde birkaç yıl devam etmesinin ardından 234'te (849) halku'l-Kur'an tartışmalarının yasaklanmasıyla sona ermiştir. Ancak mihne devrinin tam anlamıyla son bul-

ması ve izlerinin silinmesi, Başkadî İbn Ebû Duâd'ın görevinden azledilmesi ve mihne mağdurlarının serbest bırakılmasıyla 237 (851-52) yılında gerçekleşmiştir (Taberî, VIII, 648; Sübkî, II, 59; İbnü'l-Murtazâ, s. 126).

Mihne olayına dair bilgi veren kaynaklarda konu daha çok Ahmed b. Hanbel ve ona yönelik eziyetler etrafında işlenmiştir. Menâkıb kitapları, yapılan eziyetlere rağmen Ahmed b. Hanbel'in Kur'an'ın mahlûk olduğuna ilişkin görüşü reddettiğini belirtmekle birlikte Câhiz, Ya'kûbî ve İbn Halikân gibi müellifler onun eziyetlere dayanmadığından Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyerek işkenceden kurtulduğunu kaydeder. Fakat daha sonra Ahmed b. Hanbel hakkında yapılan araştırmalarda onun Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünde direndiği tesbit edilmiştir (Yavuz, s. 34-35).

Mu'tezilî olmayan fakihlerin ve ehl-i hadîsin inanç ve düşünceleri üzerinde baskı ve şiddet uygulamaktan kaynaklanan mihne siyasetinin ortaya çıkışında Mu'tezile kelâmcılarının Abbâsî halifesini etkilemesinin rol oynadığı genellikle kabul edilir (Patton, s. 52, 127). Ancak Merv'in hilâfet merkezi olarak seçilmesi ve Fazl b. Sehl'in vezir yapılmasında olduğu gibi İran asıllı kişilerin yönetimdeki etkin oluşunun yanı sıra Me'mûn'un bazı uygulamalarının başta Bağdat olmak üzere çeşitli vilâyetlerde ayaklanmalara sebep olduğu, Ali evlâdının da bazı vilâyetlerde iktidarı ele geçirmek için isyan etmesi gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda mihne siyasetinin kaynağını yalnızca bir inanç kaygısına indirgemenin mümkün olmadığı görülür (bk. ME'MÛN).

Mihne olayı, ülkeyi iç savaşın eşiğine getiren söz konusu gelişmelerin hilâfetin otoritesini tehdit edecek boyutlara vardığı da dikkate alınıp yönetimin dinî gelişmeleri kontrol altına almak suretiyle toplumdaki bölünme tehlikesini ortadan kaldırma girişimi olarak da değerlendirilmiştir. Nitekim Me'mûn'un Mu'tezile'yi, Sünnî çoğunlukla Şîa arasındaki ihtilâflarda denge unsuru olabileceği kanaatiyle benimsediğini düşünenlerin görüşü de bu durumda anlamlı hale gelmektedir (Sourdel, *REI*, XXX [1962], s. 38-48). Mihne olayı, hilâfetin dinî yetkisinin vurgulanması yanında siyasî otoriteden bağımsız ve ona karşı tavır alan, bazan da halifenin gücünü dengeleyecek şekilde halk üzerinde nüfuza sahip bulunan ehl-i hadîsin ve fakihlerin bastırılmasını -özellikle de Bağdat'taki âlimlerin gücünün sınırlan-

masını- amaçlayan otorite ile çevresel güçler arasındaki mücadele şeklinde de görülmüştür (Gibb, s. 11; Fehmî Ced'ân, s. 79, 189, 280, 284; Özafşar, s. 56; Lapidus, VI/4 [1975], s. 379).

Montgomery Watt ise mihne siyasetinin yukarıdaki gerekçelerine katılmakla birlikte Abbâsî halifelerinin, ahkâmın kaynağını teşkil eden Kur'an lafızlarının ilâhî menşeli olmadığı, böylece Kur'an'ın hükümlerinin içtimâi ve siyasî şartlara göre değiştirilmesi ve bu yolla Sünnî âlimlerinin direniş ve nüfuzunun kırılması mümkün olacağı için Kur'an'ın yaratılmışlığı anlayışını benimsediğini belirtmiştir (*Islamic Philosophy and Theology*, s. 34-35). Ancak Kur'an'ın yaratılmışlığı tartışmalarının ilâhî kelâmın epistemolojik değeri değil ontolojik mahiyeti üzerinde gerçekleştiği bilindiğinden Watt'ın yorumu tutarlı görünmemektedir (bk. HAL-KU'I-KUR'ÂN).

Mihne olayının zuhuruyla ilişkin söz konusu tezleri reddetmeyi gerektirecek açık bilgiler kaynaklarda mevcut değildir. Bunlardan her birinin mihne devrinin oluşmasına tesir ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte Me'mûn, kendi dönemine rastlayan bazı mehdî rivayetlerinin etkisi (Nuaym b. Hammâd, vr. 91^a) ve bir kısım çevrelerin teşvikiyle müslümanlar arasındaki ihtilâfları çözümlenip birliği sağlamak gibi bir misyon yüklenmiş olabilir. Me'mûn'a "mehdî" unvanının verildiğini bildiren rivayetlerin bulunması da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

Bu olay çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Abdülazîz el-Kenânî'nin *Kitâbü'l-hîde* (Beyrut 1992), Walter M. Patton'un *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna* (Leiden 1897), Ahmed Abdücevâd ed-Dûmî'nin *Ahmed b. Hanbel: Beyne mihneti'd-dîn ve mihneti'd-dünyâ* (Beyrut, ts.), Abdülganî b. Abdülvehhâb el-Makdisî'nin *Mihnetü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Cize 1987), Hâlis Cebelî'nin *Zâhîretü'l-mihne* (Amman 1989), Fehmî Ced'ân'ın *el-Mihne: Bahş fi cede-liyyeti'd-dînî ve's-siyâsî fi'l-İslâm* (Amman 1989) adlı eserleri bunlar arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "mihn" md.; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1975, XI, 372-373; Nuaym b. Hammâd, *Kitâbü'l-Fiten*, British Museum, nr. 9449, vr. 26^a, 56^a-57^a, 91^a-92^a; Câhiz, *Halku'l-Kur'an* (*Resâ'ilü'l-Câhiz* içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 295; Sâlih b. Ahmed b. Hanbel, *Siretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İs-

kenderiye 1981, s. 49-50; Hanbel b. İshak, *Zikru Mihnetü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Muhammed Nağş), Kahire 1397/1977, s. 35-36; Ya'kûbî, *Târîh*, Leiden 1969, II, 576-577; Taberî, *Târîh* (Ebü'l-Fazl), VIII, 619, 631-645, 648; IX, 135-139; Ebü'l-Arab, *Kitâbü'l-Mihan* (nşr. Yahyâ el-Cübûrî), Beyrut 1403/1983, s. 253, 438-439; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Meynard), VII, 114-115; Kindî, *el-Vülât ve'l-kuğât* (Guest), s. 193; İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 80-82; Abdülganî b. Abdüvehhâb el-Makdisî, *Mihnetü'l-İmâm Ahmed b. Muhammed b. Hanbel* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Kahire 1407/1987, s. 40; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 64, 84; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer*, Beyrut 1956, I, 40-43; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), II, 38-39, 48-50, 59; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 124-126; W. M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden 1897, s. 2, 3, 52, 127; M. Gaudefroy – Demombynes, *Muslim Institutions*, London 1950, s. 34-35; Fâruk Ömer, *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye fi 'aşri'l-fevda'l-askerî*, Bağdad 1397/1977, s. 121-122; W. M. Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1980, s. 85-89; a.m.f., *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1992, s. 34-35; H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (ed. S. J. Shaw – W. R. Polk), Princeton 1982, s. 11; D. Sourdel, *Medieval Islam*, London 1983, s. 77-79; a.m.f., "La politique religieuse du calife abbaside al-Ma'mun", *REI*, XXX (1962), s. 38-48; Abdülazîz ed-Dürî, *et-Tekvinü't-târîhi li'l-ümme'ti'l-Arabiyye*, Beyrut 1984, s. 44; Fehmî Ced'an, *el-Mihne: Bahş fi cedeliyyeti'd-dîni ve's-siyâsi fi'l-İslâm*, Amman 1989, s. 79, 189, 280, 284; Yusuf Şevki Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 34-35; Hayrettin Yücesoy, *Tejavvürü'l-fikri's-siyâsi'inde Ehli's-sünne: Fetretü't-tekvîn*, Amman 1413/1993, s. 73-76; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), III, 169-186; G. Makdisî, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh 1990, s. 5; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara 1999, s. 56-64; I. M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *IJMES*, VI/4 (1975), s. 379; J. A. Nawas, "A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the Mihna", a.e., XXVI/3-4 (1994), s. 615-624; M. Hinds, "Mihna", *EP* (İng.), VII, 2-6.



HAYRETTİN YÜCESOY

MİHR ü MÂH

(bk. MİHR ü MÜŞTERİ).

MİHR ü MÜŞTERİ

(مهر و مشتری)

İran ve Türk edebiyatlarında yazılan klasik aşk mesnevisi.

Şark edebiyatlarında Leylâ ve Mecnûn, Yûsuf ve Züleyhâ, Hüsrev ve Şîrin gibi klasik aşk konularının sıkça ele alınması şairleri farklı konu arayışlarına yöneltmiş

ve sembolik, alegorik veya temsili hikâyeler kurgulanmasına fırsat tanımıştır. Bu tür mesneviler arasında anlatımları, konuları, kahramanları ve olay örgüleri bakımından birbirine benzeyen Mihr ü Müşterî ve Mihr ü Mâh'lar da önemli bir yer tutar. Çok eski devirlerden beri yıldız adlarının kişilere verilmesinde veya yıldızların kişileştirilmesinde, kozmik cisimlerin insanların ve devletlerin talihiine etki ettiğine dair inanış yanında onların eskiden tanrı addedilişi de önemli rol oynamıştır. Nitekim bu tür mesnevilerin hemen hepsinde Bedr, Behrâm, Esed, Keyvân, Nâhid, Cevzâ, Zühal, Utârid, Bercis gibi gök varlıklarının adları birer kahramanın adı olarak kullanılmıştır.

Mihr ü Müşterî ile eski İran aşk destanlarından sayılan ve anonim özellikleriyle yazıya geçirilmiş olan mensur *Mihr ü Mâh* kıssaları arasında (Oxford Bodleian Library, *Mecmûa-i Resâil*, Add., nr. 69) konu bakımından benzerlikler vardır. Bu destanda anlatıldığına göre Meşriq ülkesinin adaletli hükümdarı Hâver Şah'ın uzun yıllar sonra bir oğlu olur. Çok iyi yetiştirilen Şehzade Mihr ava çıktığı bir gün yolda Müşterî adlı Mağribli bilge bir tüccara rastlar. Müşterî ona Mağrib hükümdarının güzel kızı Mâh'tan bahsederek bir resmini gösterince Mihr, Mâh'a âşık olur ve babasından habersiz dostu Nikahter'le onu aramaya çıkar. Uzun maceralardan sonra sevdiğine kavuşur, evlenip mutlu olurlar (geniş bilgi için bk. Anbarcıoğlu, *İran Şehinşahlığı'nun 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, s. 1-54; *DDL*, II/2 [1975], s. 1-12).

Fars edebiyatında bu destanla birçok bakımdan ortak özellikler gösteren *Mihr ü Müşterî* adlı ilk mesneviyi yazan şair Assâr-ı Tebrizî'dir (ö. 784/1382). Müellifin *İşknâme* adını da verdiği eser kahramanları dolayısıyla *Mihr ü Müşterî* diye tanınmış olup toplam 5120 beyittir. Yazılış tarihi kaynakların çoğunda 778 (1377) olarak belirtilmişse de Zebîhullah Safâ eserin 10 Şevval 748'de (13 Ocak 1348) tamamlandığını ileri sürmektedir (*Târîh-i Edebiyyât der İrân*, IV, 1027-1028). İki kahramanın da erkek olması bakımından diğer aşk mesnevilerinden ayrılan *Mihr ü Müşterî*'de iki gencin aşkı nefsanî arzularından arınmış derin bir dostluğun ürünüdür. Eserin Eski Anadolu Türkçesi'ne ilk çevirisini yapan Hassân bunu, "Ki ışık odu illetten muarrâ / Dahı hem mihrî şehvetten müberrâ" beytiyle açıklar (beyit 216). Assâr'ın gerek tasvir ve tahkiyedeki

başarısı gerekse konuları anlatırken verdiği öğütler eserin beğenilmesine ve sonraki dönemlerde aynı konuda mesnevilerin yazılmasına sebep olmuştur.

Mesnevinin konusu kısaca şöyledir: İstahr Hükümdarı Şâpûr ile vezirinin çocukları olmamıştır. Bir gün avda rastladıkları bir pîr sayesinde şahın Mihr, vezirin Müşterî adı verilen birer oğulları dünyaya gelir. Okul çağına gelince her ikisi için bir hoca tutulur. İki çocuk birbirlerine aşırı bir sevgi duyar. Hâcibin kötü kalpli oğlu Behrâm, birbirini çok seven iki gencin bu yakınlığını haber verince hükümdar onları ayırır. Hükümdarın Bedr adındaki kölesi Müşterî'nin Mihr ile mektuplaşmalarına yardımcı olur. Fakat Behrâm eline geçen bir mektubu hükümdara gösterince idam edilmelerine karar verilir. Bedr, Müşterî ve Mihr'in idam edilmelerine hükümdarın yeğeni olan iyi kalpli Behzâd engel olur, Müşterî'yi ve Bedr'i Irak'a gönderir. Çok sıkıntılı geçen yolculuk esnasında karşılaştıkları bir kafilenin reisi Mehyâr onları Rey'e davet eder. Rey'e gidip bir hafta Mehyâr'ın konuğu olurlar. Bedr bir gün pazarda dolaşırken Müşterî'nin akrabalarından Mihrâb'ı görür, onu Müşterî'ye götürür. Bu arada Behzâd babasının hapse attığı Mihr'in de serbest bırakılmasını sağlar. Mihr ve sadık adamları Esed, Cevher, Sabâ Müşterî'yi aramak üzere Hint'e doğru yola çıkarlar. Behrâm yine bir hile düşünerek Mihr'i arama bahanesiyle İstahr'dan ayrılır. Müşterî ve Bedr, Rey'den Azerbaycan'a giderken bindikleri bir gemide tesadüfen Behrâm ile karşılaşılır. Behrâm'in adamları onları denize atar, bir tahta parçasına tutunarak güçlükle kıyıya ulaşırlar. O sırada sahile avlanmaya gelen Derbend şehrinin hükümdarı bunları kurtarır. Bir ay sonra Müşterî, Mihrâb ve Bedr Destikıpçak'a doğru yola çıkarlar, birçok tehlikeyi atlatarak Kıpçak sınırına ulaşmayı başarırlar. Mihr ve arkadaşlarının Hindistan'a gitmek üzere bindikleri gemi batmak üzereyken başka bir gemideki yolcular onları kurtarır. Yolda pek çok felâketle karşılaşsalar da Hârizm'e varırlar. Ülke hükümdarı Şah Keyvân'ın huzuruna çıkarlar. Hükümdar kısa sürede Mihr'in birçok fende mahir olduğunu anlar. Hükümdarın kızı Nâhid Mihr'e âşık olur. Mihr de bir süre sonra Nâhid'in güzelliğine hayran kalır. Bu arada Semerkant ülkesinin hakanı Sultan Karahan, Şah Keyvân'ın kızı Nâhid'i ister, dileği kabul edilmeyince savaş açar, ancak Mihr ve yanındaki 500 askerle yenilerek esir düşer. Bu olaylar cereyan

ederken Müşterî ve arkadaşları Hârizm sınırına varırlar. Behrâm ve adamları da oraya gelmiştir. Behrâm, Müşterî'yi ve Bedrî esir alır, fakat önceden şehre gitmiş olan Mihrâb durumu öğrenip Şah Keyvân'a haber verir. Behrâm yakalanır ve Müşterî tarafından canı başı sağlansa da on gün sonra korkusundan ölür. Nâhid'le evlenen Mihr babasının ülkesine dönerek tahta çıkar. Müşterî de vezir olur. Beş yıl kadar sonra Mihr ölünce Müşterî de aynı anda ölür. Cenazelerin kaldırıldığı akşam Nâhid de ölür, diğer dostları da kısa bir süre içerisinde vefat ederler.

Pek çok nüshası bulunan *Mihr ü Müşterî*'nin (meselâ bk. Tahran Millî Ktp., nr. 104; Tahran Melik Ktp., nr. 5934; British Library, Add., nr. 6619; Medine Ârif Hikmet Ktp., Fennü't-târîhî'l-Fârisî, nr. 4323; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4190, 4326; TSMK, Hazine, nr. 687, 705, 831; Konya Belediyesi İzzet Koyunoğlu Ktp., FY, nr. 1005) Türkçe'ye birçok çevirisi yapılmıştır. Bunlardan ilki, II. Murad döneminde Osmanlı saray şairlerinden olduğu anlaşılan Hasân'ın padişahın emriyle 835 (1431-32) yılında gerçekleştirdiği 5403 beyitlik tercümedir. Tek nüshası Paris'te bulunan yazmanın (Bibliothèque Nationale, Ancien Fonds, nr. 313) mikrofilmi Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (mikrofilm arşivi, nr. 2170). Nüsha harekeli olup başlıkları *Farsça'dır. Eser üzerinde lisans (Neslihan Özdoğan [vr. 1^b-13^a]) ve yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır (Hüseyin Kara [vr. 13^b-20^a], Nasrullah Özsoy [vr. 20^a-26^b], Kâmil Tiken [vr. 27^a-33^b], M. Okan Baba [vr. 33^b-39^b], Fatma Nur Yılmaz [vr. 39^b-45^b], 1986, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). İkinci çeviri II. Bayezid dönemi şairlerinden Münîrî İbrâhîm Çelebi'ye (ö. 927/1521) aittir. Nüshalarından biri British Library (Or., nr. 7742), diğeri Fâtih Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1185) bulunan eser 6011 beyit olup girişinde Münîrî'nin ilâve ettiği tevhid, na't, münâcât, methiye yanında metnin çeşitli yerlerinde "şî'r" başlığı altında gazeller de bulunmaktadır. Eser üzerinde Ayten Akmandor doktora çalışması yapmıştır (*Münîrî ve Mihr ü Müşterî Mesnevisi*, 1983, AÜ DTCF Eski Türk Edebiyatı Anabilim Dalı). Üçüncü çeviri Ağacan b. Emîr Hüseyin'e aittir (*DîA*, III, 504). II. Selim devri şairlerinden Pîr Mehmed Azmî de sultanın emriyle *Mihr ü Müşterî*'den 1000 beyit kadar tercüme etmiş, sultanın ölümü sebebiyle çeviri yarım kalınca oğlu Azmîzâde Mustafa Hâletî 500 beyit daha tercüme etmiş, ancak eser yine tamamlanmamış-*

tır (*DîA*, IV, 349; Riyâzî, vr. 104^a; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1914). Kiçi Mirzâde Yahyâ Mîrî'nin (ö. 1008/1599) Farsça'sından aynen çevirdiği (Kınalızâde, II, 945) bir başka *Mihr ü Müşterî*'nin iki nüshası bulunmaktadır (İÜ, TY, nr. 3520; Medine Ârif Hikmet Ktp., Fennü'l-edebî't-Türkî, nr. 3501). Kaynaklarda Ümmüveledzâde Ali b. Abdülazîz'in (ö. 980/1572) (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1914), Molla Mâşîzâde Fikrî Deriş'in (ö. 992/1584) (Ahdî, vr. 158^a) ve Lokmân b. Hüseyin'in de (ö. 1010/1601'den sonra; bk. *Osmanlı Müellifleri*, III, 136) *Mihr ü Müşterî* çevirilerinden söz edilmişse de bunlar henüz ele geçmemiştir.

Benzer bazı mesneviler *Mihr ü Mâh* adını taşımaktadır. Cemâli-i Dihlevî'nin (ö. 942/1535) Hindistan'da Assâr'ın etkisiyle yazdığı *Mihr ü Mâh* bunlardandır. *Mihr ü Nigâr* adıyla da bilinen bu eser 3600 beyit olup *Mihr ü Müşterî* ile aynı vezindedir ve Hindistan'da yazılan en eski Farsça mesnevi olması sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Cemâli'nin *Mihr ü Mâh*'i çocuğu olmayan padişahın bir dervişin duasıyla oğul sahibi olması, Mâh'ın sevgilisi *Mihr*'i aramak için yola çıkması, deniz yolculuğu ve bu esnada fırtınaya yakalanıp batan gemiden bir tahta parçasına tutunarak kurtulmaları, bir kalede devin öldürülmesi, Mâh'ın *Mihr*'in ülkesinde evlenip babasının bulunduğu ülkeye dönmesi ve orada hükümdar olması gibi birçok konuda Assâr'ın *Mihr ü Müşterî*'siyle benzerlikler göstermektedir. İki mesnevi arasındaki en önemli farklılık Assâr'ın kahramanlarının her ikisinin de erkek olmasıdır. Ayrıca Cemâli bazı vesilelerle tasavvufi meseleleri de ele almıştır (geniş bilgi için bk. Anbarcıoğlu, *TTK Belleten*, XLVII/188 [1984], s. 1159-1162). XVII ve XVIII. yüzyıllarda Fars edebiyatında birçok şairin *Mihr ü Mâh* ya da *Hurşîd ü Mâh* adıyla mesneviler yazmaya devam ettiği görülmektedir (a.g.e., XLVII/188 [1984], s. 1152). Bunlardan anonim *Mihr ü Mâh* ile Assâr'ın ve Cemâli'nin mesnevileri arasında birçok benzerlik vardır (bu üç eserin karşılaştırılması için bk. a.g.e., XLVII/188 [1984], s. 1164-1168).

Türk edebiyatında XVI. yüzyıldan itibaren *Mihr ü Mâh* adıyla yazılan mesneviler İran edebiyatındaki örneklerden oldukça farklıdır. Bunlardan Âli Mustafa Efendi'nin eseri Şehzade Selim (II. Selim) adına kaleme alınmış olup eski astronomi anlayışına ve Batlamyus kozmogonisine uygun alegorik bir manzumdedir. 1164 beyit olan bu aşk mesnevisinin iki nü-

hası bilinmektedir (Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 342; British Library, Or., nr. 7475). Kastamonulu Kıyâsî (XVI. yüzyıl) ve Çorlulu Zarîfî'nin (ö. 1032/1623) yazdığı *Mihr ü Mâh*'lar da günümüze ulaşmıştır. Ancak Âlî'nin eseri tasavvufi kavramların daha yoğun işlenmesi bakımından diğer ikisinden ayrılır (bunlarla ilgili tezler için bk. bibl.). Kaynaklarda Necâtî Bey (*Osmanlı Müellifleri*, II, 435) ve Hâmidî'nin (Külekçi, II, 94-124) *Mihr ü Mâh* adlı eserlerinin olduğu belirtilmekteyse de bunlar henüz ele geçmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahdî. *Gülşen-i Şuarâ*, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 774, vr. 158^a; Kınalızâde, *Tezkire*, II, 924-925, 944-946; Riyâzî, *Riyâzû'ş-şuarâ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 104^a; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1914; Rieu, *Catalogue*, II, 626-627; *Osmanlı Müellifleri*, II, 435; III, 135-136; Karatay, *Farsça Yazmalar*, s. 213-215; *FME*, s. 303-304; Münzevî, *Fihrist*, IV, 3255; Meliha Ülker Anbarcıoğlu, "Mihr ü Mâh Kıssası", *İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, İstanbul 1971, s. 1-54; a.m.f., "Der Bâre-i Kissa-i Mihr ü Mâh", *DDL*, II/2 (1975), s. 1-12; a.m.f., "Türk ve İran Edebiyatlarında Mihr ü Mâh ve Mihr ü Müşterî Mesnevileri", *TTK Belleten*, XLVII/188 (1984), s. 1151-1189; a.m.f., "Kıyâsî'nin Mihr ü Mâh Mesnevisi", *Erdem*, II/4, Ankara 1986, s. 87-170; Ağah Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1973, s. 133; Neslihan Özdoğan, *Mihr ü Müşterî, Hassân: vr. 1^b-13^a* (lisans tezi, 1982), İÜ Ed. Fak. Ktp., nr. 1800, s. 14; Zeynep Sabuncu, *Mihr ü Mâh: Mustafa Âlî* (yüksek lisans tezi, 1983), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Zebihullah Safâ, *Târîh-i Edebiyyât der İrân*, Tahran 1366, IV, 1027-1028; İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1989, II, 148-154; Vedat Nuri Turhan, *Zarîfî ve Mihr ü Mâh Mesnevisinin Tenkidli Metni ile İncelemesi* (yüksek lisans tezi, 1995), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Numan Külekçi, *XI-XX. Yüzyıllar El Yazması Metinler ve Özetleriyle Mesnevî Edebiyatı*, Erzurum 1999, II, 94-124; A. Atilla Şentürk, *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebi Tasvirler*, İstanbul 2002, s. 87-91; Orhan Bilgin, "Assâr-ı Tebrîzî", *DîA*, III, 504; Halûk İpekten, "Azmîzâde Mustafa Hâletî", a.e., IV, 349.



A. AZMÎ BİLGİN

MİHRAB

(محراب)

Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayımlanan ilmi dergi.

İlk sayısı 15 Teşrinisânî 1339 (15 Kasım 1923), son sayısı 1 Nisan 1341 (1925) tarihli olup yirmi sekiz sayı çıkmıştır. Küçük boy ve kapaklı olan dergi birinci yıl on beş günde bir yirmi dört sayfa, ikinci yıl ayda bir kırk sekiz sayfa olarak yayımlanmış, bazan iki sayı birleştirilmiştir. Sayfa nu-

maraları devam eden dergi ilk yıl 880, ikinci yıl 192 sayfa olmak üzere toplam 1072 sayfalık bir koleksiyon oluşturur. Derginin mesul müdürü Âgâh Mazlum'dur. Arka kapağındaki duyurulardan derginin yurt içi ve yurt dışı aboneleri bulunduğu anlaşılmaktadır.

Mihrab resimsiz, siyasetten bahsetmeyen, ağırlıklı olarak felsefî yazılar ihtiva eden, şiir, deneme, tercüme, roman, tıp, tarih, coğrafya, kelâm, etnografya, ahlâk, sosyoloji, psikoloji gibi konularda dârülfünun eksenli akademik yazıların yoğun olduğu bir dergi hüviyetindedir. Bu hüviyet Türkiye'de Doğu - Batı, eski-yeni, madde - ruh mücadelesinin yoğun bir şekilde sürdüğü, yaşanan olayların yorumlanması ve yeni bir yapılanmanın nasıl bir yol takip edeceği, devrin münevveri tarafından olayların nasıl ele alındığı noktasında derginin önemli bir yönünü ortaya koymaktadır. Dergide yer alan isimler de hem o yıllarda hem sonraki dönemlerde alanlarının tanınmış şahsiyetleridir. Özellikle felsefe, sosyoloji, tarih alanında yazı yazanlar devrin ilim ve fikir dünyasını yönlendirenler arasında bilinen sosyolog, filozof ve tarihçilerdir. Mehmet Emin (Erişirgil), Yusuf Ziya (Yörükân), Babanzâde Reşid, Mustafa Şekip (Tunç) felsefe yazılarını; Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu), Ahmed Hikmet (Müftüoğlu), Abdülhak Hadî sosyoloji; Mükrimin Halil (Yınanç), Hilmi Ziya (Ülken), Yusuf Ziya (Yörükân) ve M. Şerefettin (Yaltkaya) tarih yazılarını kaleme almışlardır. Tasavvuf ve tasavvuf tarihiyle ilgili olarak da Hüseyin Şemi, Babanzâde Reşid, İzmirli İsmail Hakkî'nin makaleleri görülmektedir.

Sanat ve edebiyat açısından pek zengin bir muhtevaya sahip olmayan dergide şairler arasında Necip Fazıl (Kısakürek), Ahmet Kutsî (Tecer), Hasan Âli (Yücel), Rifkî Melûl (Meriç) gibi isimlerin yanında Hilmi Ziya, Muhyiddin Râif (Yengin), Mehmet Sıtkı (Akozan), Nejat Tevfik gibi şiirleri dergi yaprakları arasında kalmış şairler de söz konusudur. Dergide 13. sayıdan sonra şiir yayımlanmamıştır.

Mihrab'da önemli yer tutan yazı dizilerinden, İbn Tufeyl'in felsefî roman olarak takdim edilen *Hay b. Yakzân* adlı eserinin Babanzâde Reşid tarafından yapılan tercümesi 3-22. sayılar arasında toplam seksen dört sayfa olarak tefrika edilmiştir. Mehmed Emin'in medreselerin tarihiyle ilgili yazılarıyla (sy. 2, 5, 6) Ahmed Hikmet'in "On Birinci Asr-ı Hicrî'de Türk Menâbi-i İrfânı" başlıklı yazı dizisi de (sy. 19-24) medreselerin asırlar içe-

risinde yüklendiği misyonla gelinen noktadaki fonksiyonlarının birbirinden tamamen farklı olduğunu, medreselerin tarihî misyonunu kaybettiğini ve Batı'ya açılmada ilgisiz kaldığını dikkatlere sunan yazılardandır.

Mustafa Şekip'in İslâm sanat ve edebiyatıyla ilgili seri yazıları, Hilmi Ziya'nın Anadolu tarihinin dinî ve ruhî hayatında Burak Baba ve Geyikli Baba, Orta Asya'da "Türkmen'in dini" gibi tarihî şahsiyet ve olayların temelinde yatan felsefeyi izah eden yazıları, Yusuf Ziya'nın birinci sayıdan başlamak üzere "İslâm Filozofları" başlıklı yazısı ile Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl'un hayatı, eserleri, fikirlerinin tahlili ve değerlendirilmesine dair yirmi sayı boyunca yayımlanan yazıları, Ziyaeddin Fahri'nin sosyolojinin tarihî seyri ve özellikleri, diğer ilimlerle münasebetleri, İbn Haldûn'un konuya bakış açısını açıklayan "İçtimâiyat" başlıklı seri yazısı dergideki başlıca yazı dizilerindedir. Mehmet Şerefettin'in "Simavna Kadısı oğlu Şeyh Bedreddin" yazı serisi ise (sy. 21-24) tarihte cereyan eden önemli bir hadisenin, 1923'lü yıllarda çeşitli dergi ve gazetelerde tartışılması esnasında olayın arka planını aydınlatmak için kaleme alınmıştır. Mehmet Ali Aynî'nin "İçtimâiyat Dersleri" de sosyolojiye dair değerlendirmeleri ihtiva eden yazılardır.

Mihrab, başlığı altındaki "ahlâkî, içtimâî, felsefî, tarihî, edebî" ibaresine rağmen felsefe ve sosyoloji ağırlıklı bir dergidir. Türkiye'de maddeci ve ruhçu görüşlerin mücadelesi bağlamında ruhçu dünya görüşüyle yayın hayatına atılan dergi bir imparatorluğun tasfiyesi, aynı zamanda Cumhuriyet'in ilânı ile girilen yeni bir yolun kavşak noktasında modern hayatla geleneğin birbirini tamamlamasını sağlama eğilimindedir. Siyasal ve sosyal olayların gelgitleri arasında yürümeye, büyümeye çalışan dergi ikinci yılına yeni ve dopdolu bir yayın politikasıyla girmişse de okuyucu ve abonelerin gerekli ilgiyi göstermemeleri sebebiyle yayın hayatına son vermiştir. *Mihrab* dergisi üzerinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans tezleri yaptırılmış, ayrıca İstanbul Üniversitesi'nde Ayşe Ercan ve Selçuk Üniversitesi'nde Ömer Faruk Akbaş tarafından birer yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.). Dergi koleksiyonu Şerefettin Özege Kitaplığı (Erzurum), Beyazıt Devlet Kütüphanesi ve İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mihrab, sy. 1-28, İstanbul 1339-41, tür.yer.; Ayşe Ercan, *Mihrab Mecmuasının Türk Basın Tarihindeki Yeri ve Önemi* (yüksek lisans tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ömer Faruk Akbaş, *Batılılaşma ve Din: Mihrap Dergisi Örneği: 1923-1924* (yüksek lisans tezi, 2001), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Kara, "Tan-zimat'tan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar", *TCTA*, IV, 992.



ERDOĞAN ERBAY

MİHRAP

(المحراب)

İslâm sanatında

camii, mescid ve namazgâhlarda kibleyi ve imamın namaz kıldırırken duracağı yeri gösteren mimari eleman.

Arapça'da "saray, sarayın harem kısmı veya hükümdarın tahtının bulunduğu bölüm, hıristiyan azizlerinin heykel hücre-si, çardak, oda, köşk, yüksekçe yer, mescidin baş tarafı, en şerefli kısmı" gibi karşılıkları bulunan *mihrâb* kelimesi, zamanla camilerde imamın durduğu yer için kullanılmıştır. Kelimenin "çatışmak ve savaşmak" anlamlarındaki *harb* kökünden türediği, bunun da işaret edilen önemli yerlere ulaşmak veya bunları korumak ve savunmak için büyük çaba gösterilmesi ve savaşılmasıyla irtibatlı olduğu söylenmiştir (Zemahşerî, I, 273; Münâvî, s. 642). *Mihrap* kelimesi Kur'an-ı Kerim'de dört yerde geçer. Bunlardan üçünde (Âl-i İmrân 3/37, 39; Meryem 19/11) Hz. Zeke-riyyâ'nın mâbeddeki özel mekâna giriş çıkışından ve orada namaz kılışından diğere ise (Sâd 38/21) Hz. Dâvûd'un mâbeddeki özel bölmesinden ve aralarında ki ihtilâfî çözmesi için iki kişinin ona gelişinden söz edilir. Âyetlerdeki mihrabın mâbedde (Beytülmakdis) hususi bir mekânı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Sebe' sûresinin bir âyetinde geçen (34/13) ve mihrabın çoğulu olan *mehârib* "yüksek ve ihtişamlı binalar, korunaklı yüksek mekânlar, kaleler, saraylar, mâbedler" gibi mânalarla açıklanmıştır. İbn Âşûr, İslâm'ın ortaya çıkışı esnasında Araplar'ın mihrabı yahudi ve hıristiyan kültüründeki kurban mahalli (mezbah, sunak) anlamında kullandıklarını, mescidlerdeki özel yer anlamının muhtemelen I. (VII.) yüzyıldan sonrasına ait bir gelişme olduğunu belirtir (*Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXII, 160-161; mihrap kelimesinin etimolojisi ve mânaları hakkında açıklamalar için bk. Zerkeşî, s. 364; Whelan, s. 373-392; Serjeant, XXII [1959], s. 439-444).



Mescid-i Nebevî'nin mihrabı

Dinî mimarinin en önemli elemanlarından biri sayılan mihrabın İslâm sanatındaki gelişimi uzun bir döneme yayılmıştır. Başlangıçta Mescid-i Nebevî'nin bir mihrabının bulunmadığı, sadece Hz. Peygamber'in namaz kıldırıldığı yerin belli olduğu bilinmektedir (mesciddeki bir kaya parçasının kibleyi göstermesi hakkında bk. Burton, II, 140-141). Ömer b. Abdülazîz, Medine valiliği sırasında Mescid-i Nebevî'yi imar ederken (707-710) Resûl-i Ekrem'in namaz kıldırırken durduğu yere niş tarzında bir mihrap ilâve ettirmiş, burası Resûlullah'ın mihrabı olarak tanınmıştır (Makrîzî, II, 247; Semhûdî, s. 370, 383; ayrıca bk. MESCİD-i NEBEVÎ). Diğer mescidlerde ise İslâmiyet'in ilk yıllarında kible yönü renkli bir çizgi, bir kaya parçası veya alçı bir levha ile belirtilmekteydi. Bu levhaların XIII. yüzyıla kadar uzanan örneklerine Kahire ve Musul'da rastlanmaktadır. Makrîzî, ilk girintili mihrabı Ömer b. Abdülazîz'in inşa ettirdiğine dair rivayet yanında Kahire'deki Amr b. Âs Camii'nde de önceleri mihrabın girintili olmadığını, bunun ilk defa Kurre b. Şerîk tarafından gerçekleştirilen imar sırasında (711-712) eklendiğini kaydeder (*el-Hıttat*, II, 247, 249). Cemaate bir saf daha ilâve edebilme imkânı sağlayan nişi yarım daire planlı mihrapların en eski örnekleri bu iki cami ile Şam Emeviyye Camii'ndedir (705-714). Zamanımıza kadar gelmeyen her üç mihraptaki nişin üst kısmında kavsara ve kemerin nasıl şekillendiği bilinme-

mektedir (Creswell, s. 43-44; Bakırer, s. 6). 72 (691) tarihli Kubbetüssahre'de kavanın altında bulunan mesciddeki mihrabın fazla derin olmayan formuyla bugüne ulaştığı bilinen en eski mihrap olduğu belirtilir (*EP* [İng.], VII, 8).

Hız. Peygamber'den sonra ortaya çıkan bir uygulama olduğundan cami ve mescidlere mihrap yapılması bazı tartışmalara yol açsa da âlimlerin bu konuda genellikle müsbet bir tavır takındıkları görülmektedir. Fıkıh kitaplarında imamın mihrapta durma zamanı, biçimi ve mihrapların kible ölçüsü kabul edilmesi gibi hususlarda yer alan görüş ayrılıklarının mihrap mimarisine doğrudan bir ilgisi yoktur (Zerkeşî, s. 362-364; *Mv.F*, XXXVI, 194-199).

Bir nişte yer alan mihrap sütunçeler, bordürler, kavsara, kemer, köşelik, kitâbe ve tepelik gibi elemanlardan oluşur. Kavsara yarım kubbeli, dilimli yarım kubbeli ve mukarnaslı formlar göstermekte; niş ise yarım daire, atnalı, dikdörtgen, çok kenarlı veya çift kademeli olabilmektedir. Ancak bu elemanların bir kısmının yer almadığı mihraplarda da vardır. Plan ve cephe düzeni bakımından farklılıklar gösteren mihraplarda niş kible duvarından dışarıya taşabileceği gibi duvar kalınlığı içinde de kalabilir. İmamın cemaat tarafından rahatça görülebilmesi amacıyla bazı uygulamalarda mihrabın tabanı cami zemininden biraz yükseltilmiştir. Taş, alçı, çini, tuğla ve ahşap malzemenin kullanıldığı mihraplarda süsleme elemanlarını silmeler, geometrik-bitkisel kompozisyonlar ve yazı şeritleri olarak gruplandırılmak mümkündür. Mihraplarda genellikle bilinen iki âyet (el-Bakara 2/144; Âl-i İmrân 3/37) dışında Âyetü'l-kürsî ile kelime-i tevhid yazıları da yaygın biçimde kullanılmıştır. Mihrabın yapıdaki yeri genellikle kible duvarının ortasıdır. Namazgâhlarda ise mihrap niş veya dikili bir taşla (sütne) belirlenir. Ana mihrabın yanlarında bazan mekân içindeki pâyelere ve son cemaat yerlerine de mihrap yerleştirildiğinden büyük ölçekli yapılarda birkaç mihrapla karşılaşılmaktadır. Ayrıca medrese dersaneleri aynı zamanda mescid gibi kullanıldığı, bazı türbe ve kümbetlerde ise ölümler kabre kible istikametine göre yerleştirildiği için buralarda da mihraplar yapılmıştır. Kümbetlerin ziyaret katlarında, türbelerin ise içlerinde kible yönünü gösteren mihraplar bulunmaktadır.

Duvar içine yerleştirilen bir niş şeklinde olup köşelerindeki sütunlarla hareket-

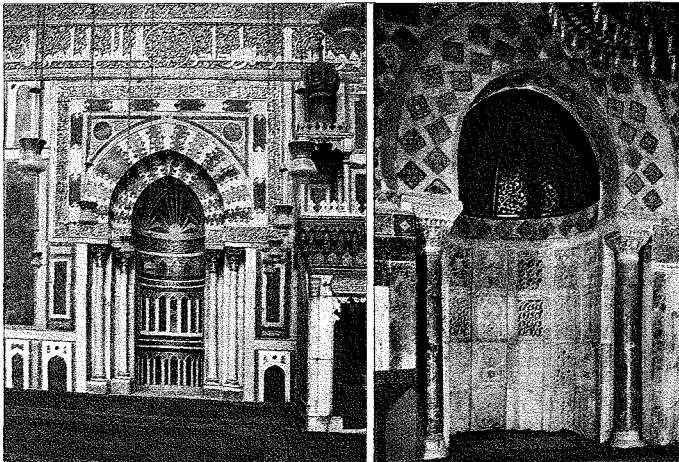
lendirilen ve ilk örneklerine VIII. yüzyıldan itibaren rastlanan mihrapların bu görünüşü ana hatlarıyla günümüze kadar korunmuştur. En eski örneği, Bağdat'taki Hasekî Camii'nin VIII. yüzyıldan kalan ve yekpâre bir mermere oyulmuş mihrabı köşelerindeki burmalı sütunlarla hareketlenen yarım daire planlı nişi, dilimli kavsarası ve kemerinin yanında bitkisel temali bezemeleriyle süslemeli ilk mihrap olarak dikkati çeker. Bu şema, özellikle XI-XII. yüzyıllarda Mısır'da Fâtımîler devrinde yapılan mihraplarda da kullanılmıştır. VIII. yüzyılda mihraplar yarım daire veya kare planlı bir niş ile kavsaradan ibaretken IX. yüzyılda köşelik, çerçeve, tepelik gibi elemanların eklenmesiyle taçkapılara benzemeye başlamıştır. Zamanla yarım daire şeklindeki örnekler yerini yandan deniz kabuğunu andıran yassı mihraplara bırakmıştır. XII ve XIII. yüzyıl Atabegler dönemi mihraplarında ise altı ve üstü vazo biçiminde burmalı küçük sütunlar, zikzaklı kemerler, zengin tezyinatlı ve yivli şeritler ortaya çıkmıştır. Nitekim bu dönemde Seyfeddin Gazi tarafından yaptırılan onarımda Musul Ulucamii'ne eklenen yekpâre mermerden mihrap dikdörtgen çerçeveli, iç içe iki nişten meydana gelmiş olup üzerinde inşa tarihi ve ustanın adı da yer almaktadır. Camiye ait diğer çift nişli mihrap ise yanlarda dikey, üstte yatay sıralanan üç dilimli sathî nişçiklerle çerçevelenmiştir. Bu örneklerde silindirik gövdeli vazo biçiminde başlık ve kaideleri olan sütunçeler nişleri sınırlandırır. Yine Atabegler devrine ait olup Bağdat Müzesi'nde sergilenen Sincar Mihrabı figürlü bezemeleriyle dikkati çeker. Mermerden dikdörtgen planlı bir niş ve mukarnaslı bir kavsaradan oluşan mihrabın bordüründe yer alan yüzeysel nişçiklerin içlerine simetrik insan figürleri işlenmiştir. Türk sanatında başka örneğine rastlanmayan bu mihrabın önemli bir kişi adına yapılmış mezar anıtına ait olduğu kabul edilmektedir.

Mezopotamya'da bir yapının yönünün kibleye çevirmeye imkân bulunmadığı durumlarda meydana çıkmış olan köşe mihrapları yalnız türbelerde görülür. Nitekim Musul İmam Avnuddin Türbesi'nin güneydoğu köşesine yerleştirilen yekpâre mermer mihrabın sivri kemerli bir kavsarayla son bulan nişi yapının köşesiyle meydana getirilmiş bir girintiye sahiptir.

Suriye'de mihrabın geçirdiği değişiklikleri gösteren en iyi örnek Şam Emeviyye Camii'dir. Asıl mihrap yarım daire planlı nişiyle caminin yapıldığı tarihe (96/714)

ait olmalıdır. Caminin 461'de (1069) geçirdiği büyük yangından sonraki bir tasvir, daha çok Emevî üslûbunda olan o zamanki tezyinatla mihrap hakkında bir fikir vermektedir. Eyyûbiler zamanında Kuzey Suriye'de renkli taştan örgülü geçmeler, silmeli veya çeşitli renklerde mermer şeritler kullanılmaktaydı. Bu sayede mihrap tezyinatı son derece gelişmişti. Ardından renkli mermer kakmalarla eski geleneğin devam ettirildiği ve Türk etkisiyle mukarnasların eklendiği mihraplar da yapılmıştır. Suriye'de Zengîler devrinden kalan mihraplar bölgesel özellikleriyle aynı dönemdeki Irak örneklerinden tamamen ayrılır. Üzerinde usta adını taşıması ve İslâm sanatındaki ender ahşap numunelerinden biri olması bakımından Halep'te Makâm-ı İbrâhim'deki Nüreddin Zengî mihrabı yarım daire planlı ve yarım kubbe kavsaralı önemli bir örnektir. Halep'te Şadbahtıyye (589/1193), Sultâniyye (620/1223) ve Firdevsiyye (633/1235) medreselerinin iki renkli mermerle yapılmış mihrapları Suriye'deki renkli taş süsleme geleneğini yansıtan diğer eserlerdir.

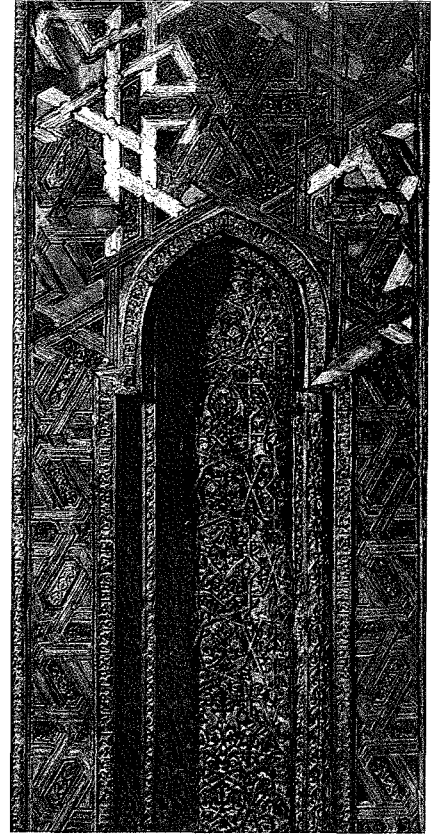
Kahire İbn Tolun Camii'nde değişik tarihlerde yapılmış altı mihrap mevcuttur. Bunlardan ikisi kible duvarında, diğerleri mihrap eksenindeki pâyelerde yer alır. Eksendeki asıl mihrap büyük olup devşirme dört mermer sütunla köşeleri yumuşatılmış, iç içe iki sivri kemerli derin bir niş şeklindedir. Altta renkli taş levhaların, üstte cam mozaikten kelime-i şehâdetin yer aldığı mihrabın kavsarası tamamen mozaik kaplıdır. Camideki diğer mihraplar Fâtımî ve Memlûk devirlerine aittir. IX. yüzyılda şekillenen bu düzen, daha sonra bütün İslâm ülkelerinde ve Anadolu'da en çok rastlanan şemayı meydana getirmiştir.



Sultan Hasan Camii ile Kayrevan Ulucamii'nin mihrapları

Mezopotamya'ya has istirdiyde kabuğu dolgusu yerine Mısır'da mihrap kemeri ya düz bırakılır ya boyanırdı. Dar ve yükseltilmiş mihrap kemeri Fâtımîler zamanında devam etmiş, niş dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış, dilimli kemer ve kavsara mihrabın en bâriz elemanı haline gelmiştir. Diğer taraftan yanları çifte sütunlu ve çift kademeli tarz daha sonraki bütün Kahire mihraplarına uygulanmıştır. Cüyüşî Camii'nin (478/1085) alçı mihrabı bu tipin bir örneğidir. Fâtımîler döneminden Seyyide Rukiyye Türbesi'nin (XII. yüzyıl) esas mihrabı, ebat olarak Mısır'da yapılan alçı mihrapların en büyüğü ve alçı işçiliğinin en gelişmiş numunesidir. Yine bu devirde Kahire'de inşa edilen Seyyide Rukiyye ve Seyyide Nefise türbeleriyle Ezher Camii'nde kible duvarında yer alan, esas mihraptan başka, gerektiğinde bir yerden bir yere taşınabilmeleri için ahşaptan yapılmış seyyar mihraplar ayrı bir grup oluşturur. Suriye etkisiyle Mısır'a renkli mermer levhalar ve mozaik süslemeli mihrap da girmiştir. Bunun en erken örnekleri XIII. yüzyılın sonlarına doğru Kalavun'un inşa ettirdiği yapılarda görülmektedir. Böyle renkli taş süslemeli mihraplar içinde âbidevî numunelerden biri Sultan Hasan Camii'nde (1356-1363) görülmektedir. Ardından Çerkez Memlûkleri zamanında mihrap tezyinatı son derece incelmış, kakmalarda kıymetli taşlar bile kullanılmıştır.

Kuzey Afrika'da ve Endülüs'te mihrabın tarihi IX. yüzyılda Kayrevan Sîdî Ukbe Camii mihrabıyla başlar. Yarım kubbe kavsarasını köşe sütunçeleri üzerine oturan atnalı şekilli bir kemerin çerçevesindeki mihrap taş ve çini süslemelidir. Mihrabın kemer ve köşeliklerinde yer alan geometrik ve bitkisel kompozisyonlu, perdahlı kare çiniler en erken örneklerdir.



Kahire Seyyide Nefise Türbesi'nin mihrabı

Sûs Ulucamii mihrabı (237/851) sade olup niş içi ince uzun nişlerle hareketlendirilmiştir. Yüzyıl sonra Kurtuba Ulucamii'nin oldukça zengin oymalı mermer işçiliğiyle nâdide bir eser olan yedi köşeli mihrabı batı üslûbunun tam gelişmiş şeklini göstermektedir. Bu mihrap duvarı, XIII ve XIV. yüzyıllarda Muvahhidler'in ardından gelen hânedanlar zamanında da örnek olmaya devam etmiştir. Yalnız oranlar daha incelmış, atnalı kemerler daha zarıfleşmiş ve küçük sıra kemerler yerlerini alçı şebekeler içinde renkli camlarla süslü pencerelere bırakmış, bağımsız mihrap hücreleri yarım daire veya çok köşeli olmuştur (İA, VIII, 298-299).

Abbâsiler devrinde İran'da IX. yüzyılda yapılan mihraplarda dikdörtgen planlı niş öne çıkmıştır. Alçı mihraplarda X. yüzyıldan itibaren gözlenen dikdörtgen çerçevesi ve çift nişli mihrap düzenine en erken numune Nâyin Cuma Camii'ndedir. Mihrap hücreisindeki her iki nişi fazla derin olmayan yarım kubbe kavsaralar örter. Kavsara, köşelik ve sütunçelerin yü-

zeylerini kaplayan girift bitkisel kompozisyon ajur tekniğinin başarılı bir örneğidir. Buhara'da bulunan Namazgâh Camii'ne (1119-1120) ait mihrap Karahanlılar devrinden önemli bir eser olup sarı, kırmızımsıtrak, küçük parlak tuğlalardan geometrik kûfî yazılarla süslüdür. Dikdörtgen planlı niş mukarnaslı kavsaralıdır; bunu üç yönden çevreleyen bordürler dışta ve içte zencerek motifleriyle bunların arasındaki yazılardan oluşmaktadır. Selçuklular zamanında Kazvin Mescid-i Haydariyye (1113), Zevvâre Cuma Camii (1156), Buzân İmamzâde Karrâr Türbesi (1134), Hemedan'daki Künbed-i Aleviyân (XII. yüzyıl) ve Erdistan Cuma Camii (1158-1160) mihrapları zengin alçı süslemeleriyle, Bersiyân Cuma Camii ise (1134) tuğla işçiliği ve mukarnaslı kavsarasıyla dikkati çekmektedir. İran'da çok köşeli niş ve mukarnaslı kavsaraya sahip mihrap düzenine en erken örnek XI. yüzyıldan Demâvend Cuma Camii mihrabıdır. XI-XIV. yüzyıllar arasında bu coğrafyada yapılan mihraplarda mukarnaslı kavsaraların fazla benimsenmediği ve mukarnasların gelişmiş bir geometrik sistemle uygulanmadığı görülür. Bütünüyle perdahlı çiniden mihraplar XIII. yüzyılda özellikle İran'da inşa edilmiştir. Meşhed'deki İmam Rızâ Türbesi mihrabı bunların günümüze ulaşan en erken örneğidir. Berlin İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan Kâşân Meydan Camii'nin çinili mihrabı (623/1226) bu teknikte yapılmış en itinalı numunelerden biridir. XIV. yüzyılda İsfahan'da görülen mozaik çinili mihrapların bir örneği Baba Kasım Türbesi mihrabıdır. İlhanlı devri mihraplarında alçı süslemeli Selçuklu geleneği devam etmiştir. Verâmin Cuma Camii (1322-1326) ve Lincân Pîr-i Bekrân Türbesi'ndeki (1304) alçı mihraplar bu geleneği göstermektedir. Şilîğe meyilli olan Olcaytu Hudâbende zamanında İsfahan Cuma Camii'nin batı eyvanına eklenen alçı mihrapta bitkisel süslemenin yanı sıra Hz. Ali ile on iki imamın isimleri yazılmıştır.

Timurlular devrinde yarım daire veya dört köşe, yassı hücre yerine daha büyük boyutta, daha geniş ve derin çok köşeli bir mihrap tipi ortaya çıkmıştır. Hargird Medresesi, Meşhed Ulucamii ve Herat'taki Ebû Velîd Ziyaretgâhi'ndeki mihraplar bu dönemin zengin süslemeli örnekleridir. Safevîler zamanında mukarnaslı ve mozaik mihraplar yanında tuğla kırmızısı zemin üzerinde beyaz renkte çatallı, kıvrık dallarla süslü boyalı örneklere de rastlanmaktadır.

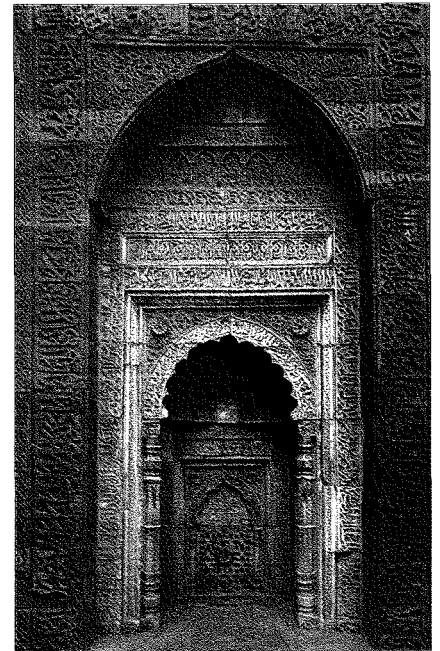
Hindistan'da XIII-XIV. yüzyıl mihraplarının köşelerinde Hint usulü tezyinatla kaplı sütunlar vardır. Niş ile bunun üzerinde alınlık şeklindeki kısımların tezyinatla dolgulandığı pek çok örneğe XIV-XVI. yüzyıllara ait Gucerât ve Ahmedâbâd camilerinde rastlanır. Hindistan'a ait bir özellik olmak üzere ana yapının her biri birer kubbe teşkil eden mimari unsurları esas alınarak kible duvarına üç-beş, hatta bazan yedi mihrap konulur. Ayrıca içlerinde mihrap odaları bulunan camiler de mevcuttur. Delhi'de erken dönemden kalan Sultan İltutmîş'in türbesindeki mihrap yazı kuşakları (1236) bitkisel ve geometrik taş işçiliğiyle dikkat çekici bir örnek. Ancak İran etkisiyle Hint üslûbu yavaş yavaş kaybolmuş ve yerini renkli mermer kaplı, çok köşeli nişler almıştır. Agra ve Delhi'deki saray camilerinde renkli taş kakmalardan çiçekli kıvrık dallarla süslü parlak beyaz mermerden mihraplara rastlanmaktadır. Yalnız Hindistan'ın değil bütün İslâm ülkelerinin en önemli mihraplarından biri sayılan Bîcâpûr'daki Ali Şehid Pîr Camii'nin mihrabı çifte sütunlar üzerine oturan bir kemerle çerçevelenmiş olup sekiz köşe esası üzerinden beş köşeli inşa edilmiştir.

Balkanlar'daki camilerin mihrapları, genellikle Osmanlı geleneği içinde mukarnaslı kavsaralı nişlerden oluşan sade örneklerdir. Bazılarında kalem işi süslemeler görülmektedir. Önemli sayılanlar arasında Foça Alaca Camii (XVI. yüzyıl) ve Taşlıca Hüseyin Paşa Camii (XVI. yüzyıl) mihraplarında geometrik süslemeli ince mermer işçiliği dikkat çekicidir. Geç devir örneklerinde ise perde motifli, boyalı mihrap nişleri görülür. Travnik'te XIX. yüzyılda yapılmış olan Süleyman Paşa Camii mihrap nişinin içi Kâbe tasviriyle dolgulanmıştır.

XII. yüzyılın ikinci yarısından XIV. yüzyılın sonuna kadar Anadolu'da dikdörtgen çerçeveli, kemersiz veya basık sivri kemerli, mukarnaslı kavsaralı, köşeleri sütunçeli, dikdörtgen, çokgen veya çift nişli bir mihrap şeması uygulanmıştır. Çoğunluğu kesme taş ve mozaik çini, çok azı alçı malzemeyle yapılmış olan Anadolu Selçuklu mihraplarının boyutları genellikle içinde buldukları yapı ile orantılıdır. Böylece mihrap hem malzeme ve kütlesi hem süslemeleriyle iç mekânda dikkat çekici bir eleman haline almıştır. Kesme taş XII. yüzyılın ikinci yarısından XIV. yüzyıl sonuna kadar mihraplarda en çok kullanılan malzeme olmuştur. Ayrıca XIII. yüzyılın başına kadar oymalar yüzeysel,

dekor geometrik temalı iken daha geç tarihli mihraplarda bitkisel öğelerin de katılımıyla süsleme zenginleşmiş ve yüksek kabartma yapılmıştır. XIII. yüzyıl sonu kesme taş mihraplarında ise geometrik ve bitkisel dekorla yazı bir arada zengin ve girift bir şekilde kullanılmıştır. Diyarbakır Kale Camii'nin taşıyıcı ayaklarından ikisi üzerine oyulan mihraplar bunlara Anadolu'dan erken bir örnektir. XII. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen bu Artuklu yapısında girişin sağında yer alan mihrap yarım daire planlı bir niş ve kavsaraya sahiptir. Yine Artuklular'a ait Harput Ulucamii'nin esas mihrabı da benzer planlıdır ve son cemaat yerinde ikinci bir mihrap vardır. Burası, XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı camilerinde görülmeye başlanan son cemaat yeri mihraplarına benzemektedir. Artuklular'dan günümüze ulaşan en önemli kesme taş mihraplardan biri, Kızıltepe Ulucamii'nde olup yedi iri dilimin bölümlendiği âbidevî bir kemer ve istirdiye kabuğu formunda yivlendirilen kavsarayla biçimlendirilmiş, geometrik ve bitkisel motiflerle süslü yazı şeritleri olan mihraptır. Silvan Ulucamii'nin kible duvarında yer alan üç mihraptan doğu kanattaki ikisi orijinal halleriyle günümüze ulaşmıştır. XIII. yüzyıla tarihlenen mihraplardan ilki yarım daire planlı

Delhi'de Sultan İltutmîş Türbesi'nin mihrabı



bir nişe sahip olup mukarnaslı kavsaralıdır. Diğeri hücrenin ilginç biçimlenişle dikkati çeker. Kavsara ile nişin alt kısmı birbirinden ayrılmamış ve nişin içi tamamen dikey beş oluk silme tarafından yivlendirilmiştir.

Mengüçlülük'ün en önemli yapısı Divriği Ulucamii'nin (XIII. yüzyıl) muhteşem kesme taş mihrabı Anadolu'daki gelişimin boyutlarını ortaya koymaktadır. Mihrabı kuşatan enine dikdörtgen çerçeveyi oluşturan bordürlerden en dışakinin üzerine yukarıya doğru genişleyip yayılan kaval silme demetleri yerleştirilmiş, içe doğru kademelenen diğer bordürler ise iri palmet yaprakları ile hareketlendirilmiştir. Yarım kubbe kavsara, yarım daire planlı niş ve demet sütunçelerin bir bütünlük arzettiği mihrap nişi kademeli bir sivri kemerle sona erer.

Anadolu Selçukluları devrinden Sivas Keykâvus Dârüşşifâsi türbesindeki kesme taştan mihrap (XIII. yüzyılın ilk yarısı) mukarnaslı kavsaralıdır. Nişinin alt kısmı dikdörtgen planlı ve geometrik yıldız örgülü, bitkisel geçme ve nesih yazı kuşaklıdır. Aynı dönemden Niğde Alâeddin Camii mihrabı, Anadolu Selçukluları'nın zengin tezyinatlı ve büyük boyutlu taş mihraplarının en eski örneğidir. Mihrap hücre-i iç içe iki nişten meydana gelmekte olup her iki niş de mukarnaslı kavsaralı-

dır. Dikdörtgen planlı dıştaki nişin yan duvarları küçük mihrâbiyelerle bir taçkapı görünümü kazanmıştır. XIII. yüzyılın ilk yarısından Kayseri Huand Hatun Camii'nin mihrabındaki mukarnaslı kavsaralı kesme taştan üç köşe planlı nişin alt kısmında her yüzde birer yarım daire niş yer alır.

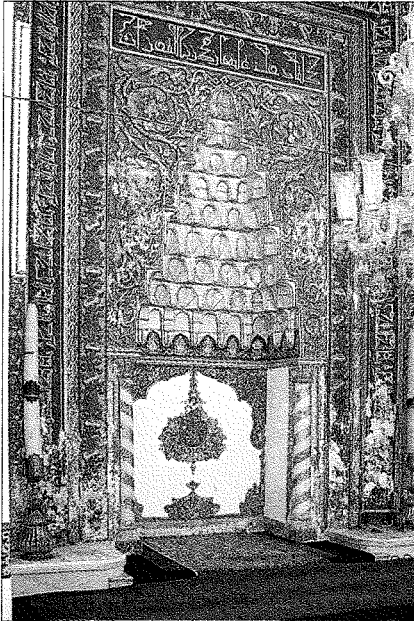
XIII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da mozaik çinili mihraplarda artış görülmektedir. Konya Alâeddin Camii mihrabı (XIII. yüzyılın ilk çeyreği) erken bir örnektir. Döneminde mihrabı bütünüyle kaplayan mozaik çini malzemenen günümüze yalnızca kenar bordürlerinin üst kısmı ve köşeliktekiler ulaşabilmiştir. XIII. yüzyıl ortalarından Konya Sâhib Ata Camii'nin dikdörtgen planlı ve mukarnaslı kavsaralı mihrap nişi, altı köşeli yıldızlardan oluşan bir süslemeye sahip iken etrafı fîrûze ve lâcivert çinilerden kesilmiş çifte rûmîli kıvrık dallı bordürlerle çevrilmiştir. Sadreddin Konevî Camii çini mihrabı ise (XIII. yüzyılın ikinci yarısı) mukarnaslı kavsarayla son bulan dikdörtgen planlı nişin başarılı bir örneğidir. Harput Arap Baba Mescidi'nin aynı döneme ait mihrabının benzerlerinde rastlanmayan kemeri sivri formuyla zemine kadar devam eder. Mozaik çinili mihrapların âbidevi bir örneği Kayseri Kölük Camii'ndedir. Üslûp ve teknik özellikleri bakımından muhtemelen XIII. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen mihrabın ancak üst kısmı orijinal haliyle günümüze kadar gelebilmiştir. Konya Sırçalı Mescid'in mozaik çinili mihrabı da bu devredendir.

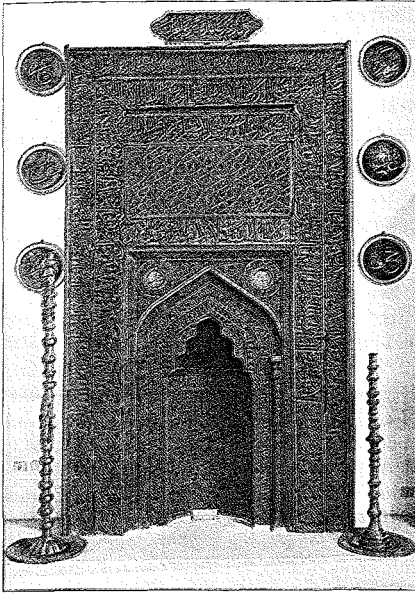
Asıl gelişimlerini XIV. yüzyıldan itibaren gösteren kalıp tekniğiyle yapılmış alçı mihraplarda işçiliğin de etkisiyle dikdörtgen planlı nişler ve mukarnas yuvaları için kalıpla daha kolay yapılabilecek yüzeysel şekiller tercih edilmiştir. Geometrik ve bitkisel kompozisyonlarla yazı şeritleri alçak ya da yüksek kabartma olarak yapılmıştır. XIII. yüzyılın ikinci yarısından Konya Sakahâne Camii mihrabı dönemin nâdir alçı mihraplarından. Alçının çini ile birlikte kullanılmasına en erken örnek XIII. yüzyılın ikinci yarısından Konya Sâhib Ata Camii mihrabıdır. Bu tipin en muhteşem numunesi Ankara Arslanhane (Ahî Şerafeddin) Camii'ndedir. Dikdörtgen planlı nişinin mukarnaslı bir kavsarayla son bulunduğu yapı yüksek kabartma alçı bezemeleriyle Anadolu'daki örneklerden farklıdır.

Erken Osmanlı dönemindekilerle çağdaş olan Anadolu Beylikler devri mihrapları, özde Anadolu Selçuklu örneklerinin

devamı olmakla birlikte alçı ve mermer kullanımıyla farklılık gösterir. Orta ve Batı Anadolu beyliklerinde ise malzemenin yanı sıra üslûp açısından da bir farklılık söz konusudur. Ayrıca Orta Anadolu beyliklerinin taş mihrapları Anadolu Selçuklu geleneğini sürdürmekte, buna karşılık Batı Anadolu'nun mermer mihrapları yeni arayışlara işaret etmektedir. Bu dönemde Selçuklular'daki kadar başarılı olmasa da bazı mozaik çinili mihrap örnekleri görülür. Nitekim Beyşehir Eşrefoğlu Camii'nin (XIII. yüzyıl sonları) oldukça gösterişli mozaik çinili mihrabındaki niş mukarnaslı olup her hücrenin içi bitkisel ve geometrik şekillerle mozaik tekniğinde doldurulmuştur. Köşelerde iri madalyonların yer aldığı mihrapta nişin içi yıldızlı geometrik kompozisyonla dolgulanmış olup Niğde'de XIV. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen Sungur Ağa Camii'nin kesme taş mihrabında ise değişik profilli silmeler dizisinden oluşan bordür mihrap çerçevesinin üst kısmında bir tepelik meydana getirmiştir. Beş köşeli hücrenin her bir yüzeyi iri kaval silmelerle sınırlandırılan mihrabın üçgen görünlü kavsarasının içi oldukça farklı bir dolguya sahiptir. Menteşeoğulları'na ait Balat İlyas Bey Camii mihrabı (XV. yüzyıl) bütünüyle mermerdendir. Aydınoğulları devrinden Birgi Ulucamii'nin mozaik çinili mihrabı (XIV. yüzyılın ilk yarısı), Selçuklu örneklerinin eski ihtişamını tamamıyla yansıtmasa da geleneğin izindedir. Kemah Halil Bey Camii ve Kasaba köyü Mahmud Bey Camii alçı mihrapları Candaroğulları devrinden orijinal halleriyle günümüze ulaşmıştır. XIV. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen bu mihraplarda, alçı kalıplama tekniğiyle şekillendirilmiş alçak ve yüksek kabartma geometrik-bitkisel süslemeler vardır. Alçı malzemenin yanı sıra mermerin de kullanıldığını XV. yüzyılın ilk yarısında Sinop Alâeddin Camii'ne eklenen mermer mihrap göstermektedir. Hücredeki çift niş mukarnaslı kavsaralarla son bulmakta, geniş tutulan geometrik kompozisyonlu bir bordürün iki alt ucunda da aynı formda birer mihrapçık yer almaktadır. Karamanoğulları eserlerinden Ermenek Ulucamii'nde (XIV. yüzyıl başı) çini ve alçı bezemeye kendine özgü bir tasarım yapılmış, mukarnaslı kavsaranın en alt sırasında üç küçük pencere yer almıştır. Karaman Ulucamii'nin Selçuklu geleneğini sürdüren mihrabı da (XIV. yüzyılın ilk çeyreği) alçı ve mozaik çini süslemenin birleştiği önemli bir örnektir. Bu tipin Anadolu'daki son örneği kabul edilen

Bursa Hudâvendigâr Camii'nin mihrabı





Ürgüp Demse köyündeki Taşkın Paşa Camii'nin XIV. yüzyıl ikinci yarısına ait, ceviz ağacından oyma tekniğinde yapılan mihrabı (Ankara Etnografya Müzesi)

Konya Has Bey Dârülhuffâzi'na ait (XV. yüzyılın ilk çeyreği) mukarnaslı kavsarasının hemen tamamı ve dokuz köşe planlı nişinin bir bölümü tahrip olmuş mozaik çini mihrabı geometrik süsleme düzenine sahiptir. Karaman İbrâhim Bey İmareti'nin üslup ve tekniği itibarıyla XV. yüzyıldaki değişimi gösteren mihrabı, sarı-beyaz yanında altın yaldızın da kullanıldığı renkli sır tekniğindeki çinilerle yapılmıştır. Anadolu mihrapları içinde Ürgüp Demse köyü Taşkın Paşa Camii'nin XIV. yüzyıl ortalarına tarihlenen ahşap mihrabının tezyinatı devrin minberleriyle benzer özellikler gösterir. Ceviz levhaların tezyinî elemanların şekillerine uygun ölçülerde kesilip birbirine çakılmasıyla meydana getirilen süsleme kompozisyonu yüksek kabartma ve ajur tekniğindedir.

Bursa Yeşilcamii'nin XV. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenen renkli sır tekniğindeki büyük boyutlu çini mihrabı çokgen planlı niş ve mukarnaslı bir kavsaraya sahip olup niş ve kavsarayı dolgulayan mukarnaslar koyu zemin üzerine bitkisel bir dekorla süslenmiştir. Teknik ve renk açısından bunun küçük farklarla tekrarı olan Yeşiltürbe mihrabı ise çift nişli tasarlanmış ve içteki niş dilimli bir kemerle sonuçlandırılmıştır. İki şamdan arasından natüralist çiçeklerin fişkırdığı vazo ve tepede asılı

kandil motifleri değişmekte olan süsleme üslubunun temsilcisidir. XV. yüzyılın ilk yarısından Edirne Murâdiye Camii mihrabı saydam sır altındaki mavi-beyaz ve renkli sır teknikli çinilerin birlikte kullanımıyla meydana getirilmiştir. Bu dekor Bursa çinilerinden daha ince kaliteli değişik bir kompozisyon gösterir.

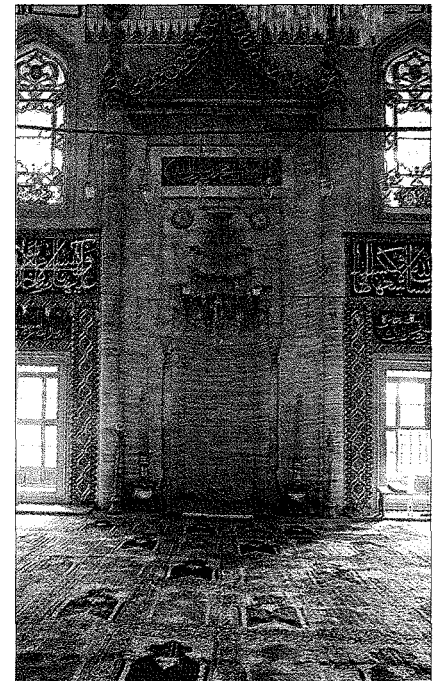
Erken Osmanlı döneminde (XIV. yüzyıl sonları) taş süslemeli mihraplardan yalnızca birkaçı günümüze orijinal haliyle ulaşabilmiştir. Bunlardan İznik Yeşilcamii'nde kavsarayı dolgulayan mukarnasların her birinin kaba bir işçiliği vardır. Milas Firuz Bey Camii mihrabında ise yüksek kabartma tekniğinin yanı sıra kazıma tekniği de kullanılmış ve mukarnas bir bordür olarak ele alınmıştır. Bursa Orhan Gazi Camii'nde olduğu gibi XIV-XV. yüzyıl mihraplarında alçı tezyinatın görüldüğü dönemlerdir. Mukarnaslı, geometrik ve bitkisel süslemeli bordürlerin çevrelediği bu mihrap gösterişli bir mukarnaslı kavsaraya sahiptir. XV. yüzyılın ilk çeyreğinden bir diğer örnek, mukarnaslı kavsaralı ve ince bir alçı dekoru olan Edirne Gazi Mihal Bey Camii mihrabıdır.

Klasik üslubun temel unsuru olarak Osmanlı gelişme dönemi mihraplarına esas teşkil eden ve çok başarılı bir ustalıkla işlenen mukarnaslar taş malzemenin kullanıldığı mihraplarda sade bir görünüm arzeder. Buna karşılık genel görünümüyle süsleme yönünden oldukça zengin sayılan, ayrıca yapı ve tezyinatları bakımından orantılı ve başarılı olan mihraplar dönemin sanatını bütün incelik ve ustalığıyla ortaya koymaktadır. Klasik üsluplu camilerde mihrap nişi çoğunlukla sade mermerdendir. Bunlara erken klasik dönemden bir örnek Edirne II. Beyazıt Camii mihrabıdır (XV. yüzyıl sonları). İnce bir taş işçiliğine sahip bu âbidevi mihrabın mukarnaslı bir kavsaraya son bulan nişi beş bölümlüdür. Gebze Çoban Mustafa Paşa Camii mihrabı ise (XVI. yüzyılın ilk çeyreği) çokgen planlı bir niş ile mukarnaslı bir kavsaraya sahip olup renkli taş kakmalarla süslenmiştir. Aynı dönemden İstanbul Sultan Selim Camii'nin mihrabı mermer malzemesi, kavsarasının başarılı mukarnas dolgusu ve âbidevi görünümüyle klasik dönem karakterini yansıtmaktadır. Klasik dönem mihraplarının bütün özelliklerini bünyesinde toplayan bir diğer örnek, mukarnaslı kavsaranın şekillendirdiği beş cepheli bir niş bulunan Şehzade Camii mihrabıdır. Süleymaniye Camii mihrabı (XVI. yüzyılın

ikinci yarısı) mermerden yapılmış olup mihrap duvarı sır altı tekniğinde çinilerle bezenmiştir. Beş cepheli mihrap nişi iri mukarnasların dolguladığı bir kavsara ile sona erer. XVI. yüzyılın ikinci yarısından Kadırga'daki Sokullu Camii'nin klasik görümlü mermer mihrabının çevresini zengin bir süslemeye sahip çiniler kuşatır ki bunlarda mercan kırmızısı da görülmektedir. Klasik dönemin doruk noktasına ulaştığı yapı olarak kabul edilen Selimiye Camii'nin mermer mihrabı (XVI. yüzyıl ikinci yarısı) mukarnasları, kabarmaları ve özellikle tepeliğinin zengin ve ince taş işçiliğiyle mimarının ihtişamını ortaya koymaktadır. Beş bölümlü mihrap nişinin üstünde iri mukarnasların dolguladığı kavsara yer alır. Yapının hünkâr mahfili mihrabı da üzerinde durulmaya değer bir örnektir. XVII. yüzyılın ikinci yarısından Yenice Camii'nin beş cepheli bir nişin biçimlendirdiği klasik mihrabında kavsarayı dolgulayan iri mukarnasların alt uçları sarkık bir şekilde düzenlenmiştir.

Süsleme kompozisyonları içinde tekstil sanatına bağlanan motiflere yer veren Rüstem Paşa Camii'nin mihrabında (XVI. yüzyıl ikinci yarısı) mukarnaslı kavsara ve köşelikler mermer olup nişin içi ise çini kaplıdır. Piyâle Paşa Camii mihrabı (XVI.

Edirne Selimiye Camii'nin mihrabı



yüzyılın ikinci yarısı) tamamıyla çini kaplamalı ender örneklerden biridir. Çift nişli ve mukarnaslı kavsaralı mihrabı tezyin eden çiniler, renkleri yanında motiflerinin âhengi ve olgunluğu bakımından da gelişmenin son basamağına ulaşmıştır. Natüralist, bitkisel dekorlu unsurlar dönemin kumaş ve çini desenleri arasındaki benzerliği ortaya koyar. Üsküdar Çinili Camii mihrabında da (XVII. yüzyılın ilk yarısı) bütün yüzey çinilerle değerlendirilmiştir. Çokgen planlı nişin yarım kubbeli bir kavsarayla son bulduğu mihrapta nişin iki yanında sütunçeler olmadığı gibi üstünde mihrap âyeti de yoktur.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında mihraplarda klasik form devam etmiştir. Yalnızca bir önceki yüzyıla göre taş süslemelerde belirgin bir kabarıklık göze çarpmaktadır. Üsküdar Yeni Vâlide Camii'nin (XVIII. yüzyıl başları) mihrap nişi iri mukarnaslarla sona ermekte ve gösterişli bir tepelik mihrabı taçlandırmaktadır. Mermer mihrabın çevresini kuşatan çiniler teknik açıdan pek başarılı değildir. Bu yüzyılın ilk yarısından Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nin mihrabı nisbetleri değişmiş olmakla bir-

likte son mukarnaslı uygulamadır. XVIII. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı sanatında Batı etkisiyle oluşan barok dönemde değişen sanat anlayışıyla mihraplar da farklı bir görünüme kavuşmuştur. Hâkim unsur mukarnas zamanla yerini kademeli yuvarlak silmelere bırakmış, mihrap nişi yarım kubbe ile örtülmüştür. Bu devirde mihraplar barok kıvrımlar ve iri akant yapraklarla, hareketli kompozisyonlarla süslenmiştir. Üslûbun en karakteristik örneği Nuruosmaniye Camii'nindedir (XVIII. yüzyıl ortaları). Mermer, beş cepheli mihrap nişi, üstte kademeli olarak belirtilen ve barok tezyinatla süslenen bir kavsara ile son bulur. Üsküdar Ayazma Camii'nin mihrabı (1174/1760-61) mermer ve renkli taş süslemesi, biri kelime-i tevhid, diğeri mihrap âyeti olan çiftte kitâbesi yanında barok özelliğiyle dikkat çekici olup nişin üzeri yarım kubbe ile örtülmüştür. Lâleli Camii'nin renkli taş mihrabı da (XVIII. yüzyıl ikinci yarısı) "C" ve "S" kıvrımlı bir yaşmağa sahiptir. Beylerbeyi Camii'nin (XVIII. yüzyıl ikinci yarısı) mihrabı mermer olup yarım kubbeyle örtülmüştür. Aydın'da Cihanoğlu Camii (1170/1756-57), Gülşehir'de Karavezir (Kurşunlu) Camii (1193/1779) ve Yozgat'ta Çapanoğlu Camii (1193/1779) mihrapları Anadolu'daki önemli barok mihraplardandır.

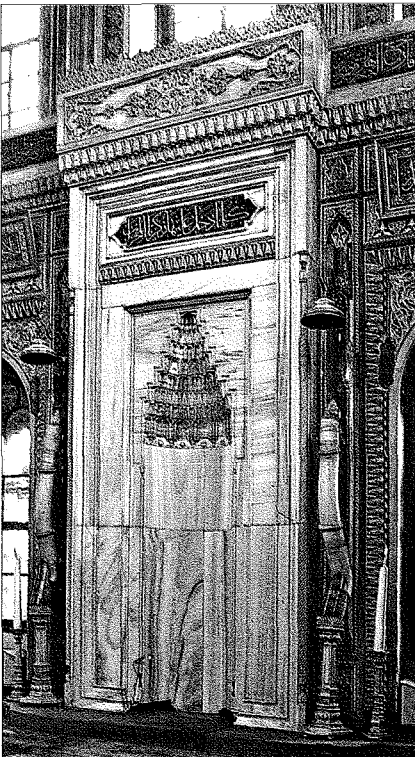
XIX. yüzyıla birlikte Osmanlı sanatına girmeye başlayan empire (ampir) üslûbu, daha sade bir süsleme anlayışı ile mihraplarda da kendini göstermiştir. Bu özellikteki Nusretiye Camii'nin mermer mihrabında (XIX. yüzyılın ilk yarısı) yarım kubbeyle son bulan mihrap nişini taçlandıran tepelik mermer oymacılığın başarılı bir örneğidir. Dolmabahçe Camii (XIX. yüzyılın ikinci yarısı) mermer mihrap hücresi, küçük nişçiklerle ve stilize edilmiş bir mukarnas dolgusuyla süslenmiş, bütün bu unsurlara altın yaldızla canlılık kazandırılmaya çalışılmıştır. Aksaray Vâlide Camii (XIX. yüzyılın ikinci yarısı) çeşitli üslûp özellikleri taşıdığından eklektik mihrabıyla dikkati çeker. Yüksek mermer mihrap, iki yanında burmalı sütunçelerin yer aldığı iri mukarnaslarla biçimlenen kademeli bir nişe sahiptir. Ayasofya'nın XIX. yüzyılda yenilenen mihrabı da mermerden, içinde bir şemse ile yıldız motiflerinin yer aldığı çokgen planlı nişinin üzerini yarım kubbeli bir kavsaranın örttüğü bir örnektir. Kıvrık dalı akant yapraklı birer geniş bordürle sınırlanan mihrapta bolca altın yaldız kullanılmış olup üstte gösterişli bir tepelik mevcuttur. Başlangıçta

basit planlı bir niş şeklinde ortaya çıkan mihraplar, zamanla değişip gelişerek kısa sürede dinî mimarinin en önemli elemanı haline gelmiştir. Ayrıca ait buldukları devrin üslûplarından etkilenen her devrin sanat anlayışını en iyi aktaran mimari elemanlar olarak dikkat çekmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Zemaşerî, *el-Fâ'ik*, I, 273; *Lisânü'l-'Arab*, "hırb" md.; Zerkeşi, *İ'lâmü's-sâcid bi-ahkâmü'l-mesâcid* (nşr. Ebü'l-Vefâ Mustafa el-Merâgî), Kahire 1403/1982, s. 362-364; Makrîzî, *el-Hıta*, II, 247, 249; Semhüdü, *Vefâ'ü'l-vefâ' bi-ahbâri dâri'l-Muştafa* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1374/1955, s. 370, 383; M. Abdürraûf el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ mühim-mâti't-te'ârif* (nşr. M. Rıdvan ed-Dâye), Beyrut 1410/1990, s. 642; R. F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Medinah and Meccah*, London 1855, II, 140-141; K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Middlesex 1958, s. 43-44; Celal Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi*, İstanbul, tel. (Maarif Basımevi), s. 225; Ergun Tamer, *İstanbul Anıtlarının Çinili Mihrapları ve Mihrap Duvarlarının Çini ile Süslenmesi* (lisans tezi, 1963), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; M. Tâhir b. Âşûr, *Tefsrü't-Tahrîr ve't-tenvîr*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü't-Tünisiyye li'n-neşr), XXII, 160-161; Ejder Seçkin, *İstanbul Camilerinin Taş Mihrapları* (lisans tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Metin Yazgan, *Kayseri Abidelerinde Kemer Çeşitleri ve Mihraplar* (lisans tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Mustafa Yeter, *Konya Mihrapları* (lisans tezi, 1975), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Ali Çakır, *Edirne Mihrapları* (lisans tezi, 1975), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Ömür Bakırcı, *Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrapları*, Ankara 1976; Gönül Öney, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları*, Ankara 1978, s. 16-22; Erhan Erkut, *Bursa Mihrap ve Minberleri* (lisans tezi, 1979), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Şerare Yetkin, *Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi*, İstanbul 1986, tür.yer.; a.m.f., "Çini", *DİA*, VIII, 330-334; Tâhâ el-Velî, *el-Mesâcid fi'l-İslâm*, Beyrut 1409/1988, s. 214-242; Abdüsselam Uluçam, "Bağdat Irak Müzesinde Bulunan Bir Selçuklu Mihrabı Üzerine", *I-II. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri*, Konya 1993, s. 57-68; R. Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form Function and Meaning*, Edinburgh 1994, s. 45-46; A. Petersen, *Dictionary of Islamic Architecture*, London 1996, s. 186-187; Abdülcebbâr er-Rifâî, *Mevsû'atü meşâdiri'n-nizâmi'l-İslâmî: el-Fennü'l-İslâmî*, Kum 1375 hş., IV, 127-128; Semra Ögel, "18. Yüzyıl Mihrap Dekorasyonları", *18. Yüzyılda Osmanlı Kültür Ortamı*, İstanbul 1998, s. 183-192; Bekir Eskici, *Ankara Mihrapları*, Ankara 2001, s. 1, ayrıca bk. tür.yer.; Mehmet Top, "Ortaçağ Türk Mimarisinde Mihrap", *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VI, 87-98; E. Whelan, "The Origins of the Mihrâb Mujawwaf: A Reinterpretation", *Early Islamic Art and Architecture* (ed. J. M. Bloom), Hampshire 2002, s. 373-392; R. B. Serjeant, "Mihrâb", *BSOAS*, XXII (1959), s. 439-453 (a.m.f., *Studies in Arabian History and Civilisation*, London 1981 içinde yeniden yayımlanmıştır);

Pertevniyal Vâlide Sultan Camii'nin mihrabı



Affîh Behnesî, "el-Mihrâbü'l-evvel fi'l-mescidi'l-Emevî", *el-Havliyyâtü'l-eshriyyetü'l-'Arabiyye es-Sûriyye*, XXXI, Dimaşk 1981, s. 9-16; Nuha N. N. Khoury, "The Mihrab Image: Commemorative Themes in Medieval Islamic Architecture", *Muqarnas*, IX, Leiden 1992, s. 11-28; a.mlf., "The Mihrab: From Text to Form", *IJMES*, XXX/1 (1998), s. 1-27; E. Diez - Oktay Aslanapa, "Mihrab", *IA*, VIII, 294-304; "Mihrab", *SA*, III, 1347; "Mihrâb", *TA*, XXIV, 153; G. Fehérvári, "Mihrâb", *EI*² (İng.), VII, 7-15; "Mihrâb", *Mu.F.*, XXXVI, 193-199; Ayla Ödekan, "Mihrap", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, II, 1244; Hasan el-Bâşâ, "el-Mihrâb", *el-Mevsû'atü'l-İslâmiyyetü'l-'âmme*, Kahire 1422/2001, s. 1260-1262.



TUĞBA ERZİNCAN

MİHRÎ HATUN

(ö. 917/1512'den sonra)

Divan edebiyatı kadın şairlerinden.

Amasya'da doğdu, hayatını bu şehirde geçirdi. Buna divanında "Geçmiş ki hayf Mihrî Amâsiyye'de ömrün" mısraıyla işaretle eder. Babası Belâyî mahlasıyla şiirler de yazan Kadî Hasan Amasyevî, dedesi Halvetî şeyhlerinden Pîr İlyas'tır. Âşık Çelebi adının ve mahlasının Mihrî olduğunu belirtir (*Meşâirü's-şuarâ*, vr. 127^b). Çağdaşı olan Sehî Bey, Latîfî ve Kınalızâde Hasan Çelebi gibi tezkireciler ise bu konuda herhangi bir bilgi vermezler. Evliya Çelebi isminin Mihrimah, mahlasının Mihrî olduğunu kaydeder. Son dönemde yapılan bazı çalışmalarda Fahrünnisâ ve Mihrünnisâ gibi tesbitler herhangi bir kaynağa dayanmamaktadır.

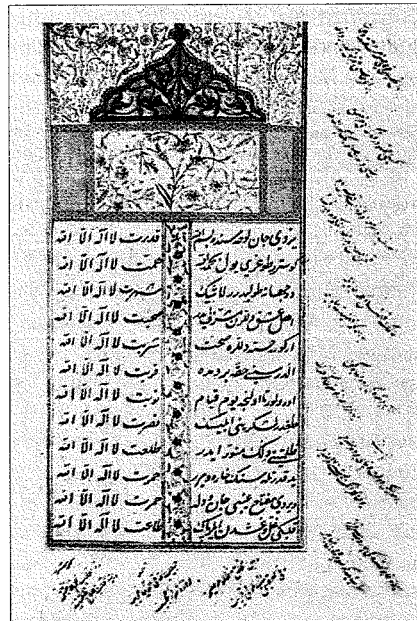
Mihrî Hatun önce II. Bayezid'in, ardından oğlu Şehzade Ahmed'in Amasya valiliği sırasında bu şehirde şehzade sarayı etrafında teşekkül eden edebî muhite girmiş ve yazdığı şiirlerle dikkat çekmiştir (İpekten, s. 175-176). Dönemin tezkirelerinde Mihrî Hatun'a dair kaydedilen mâlûmatın hemen hemen tamamı bu edebî çevrede onunla diğer şairler ve kişiler arasında geçen olaylarla ilgilidir. Âşık Çelebi, Latîfî ve Hasan Çelebi, Mihrî Hatun'la Sinan Paşa'nın oğlu İskender Çelebi arasında bir gönül bağının oluştuğunu ima ederler. Buna delil olarak da Mihrî Hatun'un bazı şiirlerinde geçen İskender mazmununu gösterirler. Âşık Çelebi ayrıca, Hâtemî mahlasıyla şiirler yazan Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi ile Mihrî Hatun arasında bir hissi yakınlaşma olduğunu belirtir. Bununla birlikte tezkire yazarları, güzelliğini övdükleri Mihrî Hatun'un iffeti konusunda kimsenin şüphesi bulunmadığını da kaydederler. Âşık Çelebi bunu "nice tâlipleri var iken kimsenin ondan

murat almadığını ve dünyaya kız gelip kız gittiği" ifadesiyle pekiştirmektedir. Fakat dönemin Zeyneb Hatun, Ayşe Hubbî Hatun gibi diğer kadın şairleriyle ilgili olarak tezkirelerde bu tür konulara yer verilmemesi Mihrî Hatun'un güzelliğiyle dikkat çektiğini gösterir. Ayrıca Latîfî'de ve Âşık Çelebi'de müstehcene varacak çağrışımlar doğuran ifadeler bulunmaktadır.

Şirde Necâtî'yi örnek alıp onun şiirlerine nazîre yazan Mihrî Hatun bunları şaire de gönderirmiş. Ancak Latîfî'nin naklettiğine göre Necâtî bundan pek memnun olmadığı gibi bu konudaki düşüncelerini açığa vuran bir kıta yazmış ve bir dostu vasıtasıyla şiirleri hakkında kanaatini soran Mihrî Hatun'a "şâire-i Şîrîn ma'nâdir... ihâmîni beğenir ve musâbahetin özenir" şeklinde üstü kapalı bir cevap göndermiştir.

Mihrî Hatun'un ölüm tarihi konusunda dönemin tezkirelerinde bir kayıt yoktur; günümüzde yapılan çalışmalarda ise 912 (1506) yılı gösterilmektedir. Ancak in'âmât defterinde yer alan, 27 Zilhicce 917 (16 Mart 1512) tarihinde II. Bayezid'e kaside gönderdiğine dair kayıt göz önünde bulundurulacak olursa bundan sonraki bir tarihte öldüğünü kabul etmek gerekir. Mihrî Hatun Amasya'da dedesi Pîr İlyas'ın tekkesindeki hazîreye defnedilmiştir.

Mihrî Hatun divanının ilk sayfası (İÜ Ktp., TY, nr. 1994)



Sehî, Mihrî Hatun'un Yavuz Sultan Selim'e ve Şehzade Ahmed'e birçok kaside ve gazel verdiğini söyler. Abdülkadir Karahan da divanındaki kasidelerin hemen tamamının Şehzade Ahmed'e ve bilhassa bayram tebrikleri vesilesiyle sunulduğunu belirtir. Ancak II. Bayezid döneminin 909-917 (1503-1511) yıllarını kapsayan bir in'âmât defterindeki kayıtlardan, Mihrî Hatun'un Amasya'da iken tanışmış olduğu II. Bayezid'e düzenli olarak kasideler gönderdiği ve divanını tamamladığında ona takdim ettiği anlaşılmaktadır. Mihrî Hatun'a bu şiirleri dolayısıyla 20 Şâban 910 (26 Ocak 1505), 3 Zilkade 915 (12 Şubat 1510), 10 Şevval 916 (10 Ocak 1511) ve 27 Zilhicce 917 (16 Mart 1512) tarihlerinde in'âm ve ihsanda bulunulmuştur. Aynı defterdeki 2 Cemâziyelevvel 914 (29 Ağustos 1508) tarihli bir kayıtta ise divanını gönderdiği ve 3000 akçe ihsan aldığı bildirilmektedir. Mihrî Hatun'un Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (*Ayasofya*, nr. 3974) ve sonunda II. Bayezid'in mührü basılı olan divanında Sultan Bayezid için bir tek kaside bulunmaktadır. Sultan Bayezid'e gönderilen nüsha da büyük bir ihtimalle budur.

Mihrî Hatun sade bir dille yazdığı şiirlerinde daha çok duygularını ifade etmeye çalışmış, tabii, samimi ve külfetsiz bir üslûp kullanmıştır. Dönemin tezkire yazarları onun şiirini överken ihtiyatlı bir ifade kullanırlar. Sehî "hoş-tab' hatundur. Eş'ârı halk içinde meşhur ve gazeliyyâtı ehl-i dil-i yârân arasında mezkûrdur", Latîfî ise "Tabakât-ı şuarâda rütbesi bî-kadr ü pâye ve mâye-i ma'rifetde kem-mâye degil idi" der. Âşık Çelebi, Mihrî Hatun'un şiirinde "nâmahrem" sözler, nâkis edalar bulunduğunu ve şiirlerinin bütünü itibarıyla vasat kabul edilebileceğini belirtir. Divanının Rus Türkologu Maştakova tarafından dört nüshaya dayanılarak yapılmış tenkitli bir neşri vardır; Sabiha Gemici eseri dil yönüyle de inceleyerek yeni bir neşri hazırlamıştır (bk. bibl.). Mihrî Hatun'un fıkha, ferâize, hayıza, nifasa dair risâleleri olduğu şeklinde Evliya Çelebi'de yer alan bilginin herhangi bir kaynağı olmadığı gibi onun bu konularda yazılmış herhangi bir eseri de günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mihrî Hatun, *Divân* (nşr. E. İ. Maştakova), Moskova 1967; *Mihrî Hatun Divanı. Karşılaştırmalı Metin, Cümle Yapısı ve Cümle Türleri* (nşr. Sabiha Gemici, doktora tezi, 1990), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sehî, *Tezkire* (Kut), s. 288-

289; Aşık Çelebi, *Meşâirü's-şuarâ*, vr. 127^b-128^b; Latîfî, *Tezkiretü's-şuarâ* (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 510-512; *Kühû'l-Ah-bâr'ın Tezkire Kısmı* (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 164; Kınalızâde, *Tezkire*, II, 934-936; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (Dağlı), II, 99; Mehmed Zihni, *Meşâhîrü'n-nisâ*, İstanbul 1295, II, 240-241; Gibb, *HOP*, II, 123-135; Köprülüzâde Mehmed Fuad – Şehâbeddin Süleyman, *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyyâtı*, İstanbul 1332, s. 248-253; *Osmanlı Müellifleri*, II, 408; Fahir İz – Günay Kut, “Mihri Hâtûn”, *Büyük Türk Klâsikleri*, İstanbul 1985, s. 227-230; Halûk İpekten, *Divan Edebiyatında Edebî Muhitler*, İstanbul 1996, s. 40, 122, 173-178; Mehmed Hâlid, “İlk Kadın Şâir: Mihri”, *HM*, sy. 92 (1928), s. 277-278; İsmail E. Erünsal, “Türk Edebiyatı Tarihine Kaynak Olarak Arşivlerin Değeri”, *TM*, XIX (1980), s. 221-222; a.m.f., “Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları I: II. Bâyezid Devrine Âit Bir İn'âmât Defteri”, *TED*, sy. 10-11 (1981), madde nr. 23, 75, 118, 141, 169; Gönül Ayan, “Mihri Hatun ve Şiirleri”, *Erdem*, V/13, Ankara 1989, s. 23-30; Sabiha Gemici, “XV. Yüzyıl Kadın Şairlerinden Mihri Hatun”, *Toplumsal Tarih*, II/9, İstanbul 1994, s. 13-16; Abdülkadir Karahan, “Mihri Hatun”, *İA*, VIII, 305-306; Th. Menzel – [E. G. Ambros], “Mihri Khâtûn”, *EP* (İng.), VII, 23-24; İnci Enginün, “Fahrünnisa Mihri Hanım”, *TDEA*, III, 145.



İSMAİL E. ERÜNSAL

MİHRİCAN

(مهرجان)

İran'ın sonbahar ekinoksu günlerinde kutlanan ikinci büyük bayramı.

İran güneş yılının yedinci ayı olan Mihr'in 16. günü (geceyle gündüzün eşit olduğu gün, sonbahar ekinoksu, 21 Eylül) başlayıp 21'ine kadar devam eder. Kaynaklarda Nevruz'la (ilkbahar ekinoksu, yılbaşı bayramı) aralarındaki gün sayısı konusunda 167, 169, 174, 194 gibi farklı rakamlar verilir. Bunun sebebi muhtemelen İran güneş takviminde bir yılın 360 gün olarak kabul edilmesidir. Bu bayram Helenistik dönemde Batı'ya da geçmiş ve Romalılar tarafından güneş ilâhı Mithra'nın, yeniden doğan ve karanlıkları mağlûp eden güneşin (Natalis Solis invicti) bayramı olarak 25 Aralık günü kutlanmış, daha sonra Hıristiyanlık, “Natalis Solis invicti”yi Mesih'in doğum günü bayramı olarak benimsemiştir (*Catholicisme*, IX, 1310; *New Catholic Encyclopedia*, IX, 983; *EP* [İng.], VII, 17).

Mihrican kelimesi, Ârî panteonunda ışığın (güneş kursuyulasembolize edilir) ve gerçeğin tanrısı olan Mithra'nın (Mihri) adından Parthça (Orta Farsça'nın batı koluna) “-akâna” ekiyle türetilmiştir (Mithra-

kâna > Mihregân > Mihricân) ve aslında güneşin kış başlangıcında yer altına inmesini, yani tabiatın uykuya dalmasını ifade eder. Fakat zamanla oluşan çeşitli efsaneler sebebiyle birtakım farklı anlamlar da kazanmıştır.

Eski İran'da mevsimler yaz ve kış (Osmanlı Türkçesi'nde hızır ve kasım) olarak ikiye ayrılıyor. önceleri yılbaşı bayramı yazın değil kışın ilk günü kutlanıyordu. Daha geç dönemlere ait efsanelere göre ise bu günün bayram sayılmasının sebepleri farklıdır. Meselâ Ferîdun, Biyûresb de (Bîveresb) denilen Dahhâk'ı o gün meleklerin yardımıyla Rey yakınlarındaki Demâvend (Debâvend) dağına hapsedmiş, böylece dedesi Cemşid'in intikamını aldığı gibi Dahhâk'ın bozduğu Mecdûsiliği de eski haline getirmiştir. Bunun için o güne Mihrican (vefa sultanı) adı verilmiştir (mihri “vefa”, can “sultan” demektir; Kalkaşendî, II, 449). Efsanenin bir varyantına göre ise Dahhâk'ı yenen Kâve'dir (Kâvî, Gâve). Bir demirci olan Kâve, ayı veya aslan derisinden yapılmış önlüğünü bir mızrağın ucuna bağlayarak Dahhâk'e karşı ayaklanan halkın başına geçmiştir. Zaferden sonra kendisine hükümdarlık teklif edildiğinde bunun için ehil olmadığını söyleyip yanında bulunan Cemşid'in soyundan Efrîdûn (Ferîdun) adındaki gencin hükümdar yapılmasını istemiştir. Ferîdun'un tahta çıktığı o gün bayram ilân edilmiş, Direfs-i Kâveyân adı verilen Kâve'nin önlüğü de altın ve kıymetli taşlarla süslenerek hükümdarlık sancağı yapılmıştır (Bîrûnî, s. 222). Mihrican'ın ilk Sâsânî hükümdarı Erdeşir b. Bâbek'in taç giydiği gün olduğu da söylenir. Bîrûnî bu günün “Hürmüzd-rûz” (Hürmüz'ün günü) olduğunu, içinde bulunduğu ayın adından dolayı ona Mihrican denildiğini ve bu adın “can sevgisi” anlamına geldiğini yazmaktadır (a.g.e., a.y.).

İran takviminin iki büyük gününden (Nevruz, Mihrican) hangisinin daha önemli olduğu hususunda İranlı şair ve edipler farklı görüştedir. Selmân-ı Fârisî'nin, “Müslüman olmadan önce İran'da şöyle söyledik: Allah kulları için Nevruz'da yaktıran, Mihrican'da zebrecetten birer ziyet çıkarmıştır ki onların diğer günlere üstünlüğü bu kıymetli taşların diğer taşlara üstünlüğü gibidir” sözü (a.g.e., a.y.) Nevruz'un daha kıymetli olduğunu göstermekteyse de (çünkü ilkçağ ve Ortaçağ'da en kıymetli taş olarak yakut bilinmektedir) Mihrican'ı daha fazla öven birçok şair ve yazar vardır. Bunlar sonbaharı ilkbahardan üstün tuttıkları gibi Mihri-

can'ı da Nevruz'a tercih etmişler, bu görüşlerine Aristo'nun, İskender'in aynı konudaki bir sorusuna verdiği cevabı delil getirmişlerdir. Aristo'ya göre kışın uyanan kötülükler ilkbaharda yeniden ortaya çıkıp gelişir; sonbahar onların gitmeye başladığı zaman olduğu için ilkbahardan daha faziletlidir.

Mihrican bayramı büyük törenlerle kutlanır ve üzerlerine bu güne has elbiseler giyen, başlarına güneş kursu başlıklar takan ve ban (sorgun) yağı sürünen protokol mensupları hükümdara hediyeler sunar, hükümdar da onlara hil'at giydirir, diğer memurlara ise kışlık elbise ve ihtiyaç maddeleri dağıtırdı. O gün sarayda çok fazla miktarda içki tüketilir, hükümdar aşırı derecede içip sarhoş olmakta sakınca görmezdi. Halk da o gün büyük sofralar kurarak yer içer ve rakedip eğlenirdi. Geleneğin İran nüfuzu altındaki diğer bölgelerde, bu arada Kuzey Arabistan'da da bazı yansımalarının olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber, Medine'ye geldiği zaman burada insanların yılda iki defa eğlendiğini görmüş, sebebini sorduğunda bu günlerin Câhiliye dönemine ait iki bayram (Nevruz ve Mihrican) olduğunu öğrenmiştir (Münâvî, IV, 511; Azîmâbâdî, III, 341). Resûl-i Ekrem bunun üzerine ensara, Allah Teâlâ'nın kendilerine onlara karşılık daha hayırlı iki gün verdiğini, bunların da ramazan ve kurban bayramları olduğunu belirtmiştir (*Müşned*, III, 103, 178, 235, 250; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 239, 245). Bu bayramların İran etkisiyle daha sonra Emevî ve Abbâsî dönemlerinde, özellikle ilk üç asırda müslüman halk arasında ve saraylarda yeniden etkin bir şekilde kutlanmaya başlandığı görülmektedir. Nevruz ve Mihrican'ın daha yaygın biçimde kutlanmasını isteyen ve hayyeleri ilk defa resmîleştiren kişinin Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî olduğu söylenir. Karimatîler'in ibadetleri arasında Nevruz ve Mihrican günlerinde oruç tutma da vardır (Taberî, *Tarih*, V, 603). İbn Kudâme, Nevruz ve Mihrican'a has olarak oruç tutmayı bu günleri ehl-i küfür tâzim ettiği için mekruh saymıştır (*el-Muğni*, III, 53).

Mihrican kelimesinin kişi (erkek) ve yer adı olarak kullanıldığı da görülmektedir. Hadis kaynaklarında Ya'kûb b. Mihricân, Ebû Bekir b. Mihricân, Ahmed b. Mihricân, Abdûlmelik b. Mihricân gibi râvilere rastlanır. Yâkût genellikle İran'da bulunan Mihrican adlı bazı yerleri eserine almıştır (*Mu'cemü'l-büldân*, I, 177; II, 30; IV, 304, 453; V, 233).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 103, 178, 235, 250; Ebü Dâvûd, "Şalât", 239, 245; Taberî, *Târîh*, Beyrut 1407, I, 122, 132; V, 603; a.mlf., *Câmi'ü'l-beyân*, I, 429; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb* (Abdülhamîd), I, 247; II, 181, 186; Hâkim, *el-Müstedrek* (Atâ), II, 290; Birûnî, *el-Âsârü'l-bâkıye 'ani'l-kurûni'l-hâliye* (nşr. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 222-224; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk* (Amrî), VI, 116; XLIII, 477; XLIII, 269; LXV, 326; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, Beyrut 1405, III, 53; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1990, I, 177; II, 30; IV, 304, 453; V, 233; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin), II, 448, 449, 450; IX, 51 vd.; Münâvî, *Feyzü'l-kâdir*, IV, 511; Azîmâbâdî, *'Aunü'l-ma'bûd*, Beyrut 1415, III, 341; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Bulûgu'l-ereb*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 352 vd.; İbrâhim Pürdâvûd, "Mîhr ve'l-Mîhricân", *ed-Dîrasâtü'l-edebîyye*, Beyrut 1959, II-III, 124 vd.; Ca'fer Murtazâ el-Âmilî, *el-Mevâsim ve'l-merâsim*, Tahran 1987, s. 99-100; M. Plessner, "Mîhr", *IA*, VIII, 294; J. Calmard, "Mîhragân", *El²* (İng.), VII, 15-20; J. Lemarié, "Noël", *Catholicisme*, IX, 1310; J. Duchesne-Guillemin, "Mithras and Mithraism", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, IX, 983.



NEBİ BOZKURT

MİHRİMAH SULTAN

(ö. 985/1578)

Kanûnî Sultan Süleyman'ın kızı.

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte babasının tahta çıkışının ilk yıllarında 928'de (1522) dünyaya geldiği tahmin edilmektedir. Annesi Hürrem Sultan'dır. Bazı kaynaklarda adı "Mihrmah,

Mihrimah" şeklinde geçerse de Osmanlı belgelerinde ve dönemin kroniklerindeki yazılış şekli hareketle bu adın "Mîhr ü Mah" olarak okunmasının daha doğru olacağı anlaşılmaktadır. Bununla beraber literatürde "Mihrimah" yazılış yaygınlık kazanmıştır.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın hayatta kalan tek kızı olması dolayısıyla babası tarafından çok sevilen Mihrimah Sultan annesinin nezaretinde iyi bir eğitim gördü. Evlenme çağına geldiğinde sarayla yakın ilişki içinde bulunan Diyarbekir Beylerbeyi Rüstem Paşa ile evlendirilmek istendi. Bazı Osmanlı kaynaklarında yer alan rivayete göre damad aday hakkında cüzzamlı olduğu dedikoduları çıkarılmış, padişah da bunun doğruluğunu öğrenmek için Hassa doktorlarından birini Diyarbekir'e göndermiş, doktor Rüstem Paşa'nın üzerinde bit tesbit etmiş, cüzzamlıda bit bulunmayacağı için onun cüzzamlı olmadığını bildirmiştir. Ancak bu rivayetin doğru olmayıp daha sonraki siyasî çekişmelerin geç tarihli kaynaklara bir yansımından ibaret bulunduğu söylenebilir. Mihrimah Sultan ile Rüstem Paşa'nın düğünü Receb 946'da (Kasım 1539) Şehzade Bayezid ve Cihangir'in sünnet düğünüyle birlikte yapılmıştır.

Mihrimah Sultan bundan sonra eşinin yükselmesine çalıştı, annesiyle birlikte iktidar mücadelesinin en güçlü cephesini oluşturdu. Bu ekip Rüstem Paşa'nın veziriâzam olmasıyla daha da güçlendi. Şeh-



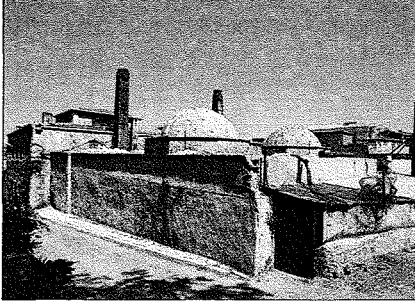
Mihrimah Sultan vakfiyesinin ilk sayfası (Ankara Vakıflar Arşivi, K. nr. 28)

zade Mustafa Çelebi'nin gözden düşürülüp Şehzade Bayezid'in öne çıkarılması ve ona padişahlık yolunun açılmasına çalışıldı. 951'de (1544) Rüstem Paşa'nın veziriâzam oluşunun ardından, 960'ta (1553) Şehzade Mustafa padişahın emriyle idam edildi. Ancak oluşan tepkiler sebebiyle Kanûnî damadını azletti. Mihrimah eşinin bu olay yüzünden idamını önlemek için annesine başvurdu. Hürrem Sultan Halep'te bulunan padişaha bir mektup yazarak damadının affını istedi. Mihrimah Sultan iki yıl sonra Rüstem Paşa'nın yeniden veziriâzam olması için annesiyle birlikte çalıştı, sonunda onların da tesiriyle Veziriâzam Kara Ahmed Paşa ansızın idam edilerek yerine Rüstem Paşa getirildi (962/1555).

Annesinin ölümüne kadar Şehzade Bayezid'in veliht olması için çalışan Mihrimah Sultan'ın 965'te (1558) Hürrem Sultan'ın ölümü üzerine sarayda nüfuzu daha da arttı. Kanûnî Sultan Süleyman bu defa kızını yanında tutarak her konuda onunla görüşüyordu. Mihrimah Sultan kocasıyla beraber Şehzade Bayezid'i desteklemeyi sürdürdü. Ancak Şehzade Bayezid'in kayıtsız tutumu üzerine Şehzade Selim'in yanında yer aldı. Rüstem Paşa'nın 968'de (1561) ölümünün ardından

Mihrimah Sultan adına Edirnekapi'da inşa edilen cami ve medrese





Mihrimah Sultan Hamamı – Edirnekapi / İstanbul

bir daha evlenmedi. Bu sırada Şehzade Selim'den yana ağırlığını koydu. Rüstem Paşa ile evliliklerinden Ayşe, Hümaşah ve Osman adında üç çocukları olmuştur.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın 974'te (1566) ölümünden sonra Mihrimah Sultan, II. Selim ve III. Murad'ın saltanat yıllarında sarayın ve haremın en nüfuzlu kadınları arasında yer aldı. Eski Saray'da yaşadı ve kendisine yüksek dereceden maaş bağlandı. Vefat tarihi o sırada İstanbul'da bulunan Alman seyyahı Stephan Gerlach'a göre 25 Ocak 1578'dir. Mezarı Süleymaniye Camii hazîresinde bacasının yanındadır.

Kaynaklara göre Mihrimah Sultan iyi yetiştirilmiş olup güzel konuşur ve güzel yazardı. Kaleme aldığı mektuplarından iç ve dış siyasi gelişmelerle de ilgilendiği anlaşılmaktadır. Annesi gibi o da Leh kralına mektuplar yazmıştı. Son derece dindar ve hayır severdi; oldukça büyük bir servete sahipti. II. Selim'in tahta çıkışında âcil ihtiyaçlar için ona 50.000 altın vermişti.

Mihrimah Sultan Üsküdar'da iskele karşısında iki minareli bir cami, çeşme, medrese, sıbyan mektebi ve kervansarayın yanı sıra (954/1547) Edirnekapi'da tek minareli bir cami, bir çeşme, bir medrese, sıbyan mektebi ve bir çifte hamamdan oluşan bir külliye inşa ettirmiştir (973/1566). Edirnekapi'daki hayratına su temin etmek için Zincirli suyu da denilen Mihrimah suyu tesisini yaptırmıştır (DİA, XV, 364). Ayrıca bu vakıfların birer imareti bulunmaktadır. Mekke'de Aynizübeyde su yollarını tamir ettirmiş ve bu iş için 500.000 altın harcamıştır (Selânikî, I, 95). Bulgaristan'da XVI. yüzyılın ilk yarısında kurulan Avretalan (Koprivštitsa) Mihrimah Sultan'ın evkafı arasındaydı.

BİBLİYOGRAFYA :

Selânikî, *Târih* (İpşirli), I, 95, 186; Peçuylu İbrâhim, *Târih*, I, 22; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 165; Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, III, 510; M. Çağatay Uluçay, *Osmanlı Sultanlarına Aşk Mektupları*, İstanbul 1950, s. 43, 46-47; a.mlf., *Padışahların Kadınları ve Kızları*, Ankara 1980, s. 39; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 307; L. P. Peirce, *Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükûmranlık ve Kadınlar* (trc. Ayşe Berktaş), İstanbul 1996, s. 80, 85, 91, 102-103, 112, 171; A. D. Alderson, *Osmanlı Hanedanının Yapısı* (trc. Şerafettin Severcan), İstanbul 1998, s. 95, 155, 251; Nejat Uçtum, "Hürrem ve Mihrimah Sultanların Polonya Kralı II. Zıgsmund'a Yazdıkları Mektuplar", *TTK Belleten*, XLIV/176 (1980), s. 697-715; M. Cavid Baysun, "Mihr ü Mâh Sultan", *İA*, VIII, 307-308; F. Babinger, "Mihr-i Mâh Sultân", *EL²* (İng.), VII, 6-7; Kâzım Çeçen, "Halkalı Suları", *DİA*, XV, 364.



MUSTAFA KAÇAR

MİHRİMAH SULTAN KÜLLİYESİ

(bk. EDİRNEKAPI CAMİİ ve KÜLLİYESİ).

MİHRİMAH SULTAN KÜLLİYESİ

Üsküdar'da
İskele Meydanı'nın kuzeyinde
Paşalimanı caddesi başında
inşa edilmiş
XVI. yüzyıla ait külliye.

Kanûnî Sultân Süleyman tarafından kızı Mihrimah Sultan adına yaptırıldığı kabul edilen külliyeinin inşasına 1540'ların ilk yıllarında başlanmış, cami kitâbesine göre 954'te (1547) tamamlanmıştır. Mimar Sinan'ın mimarbaşı olduktan sonra Şeh-

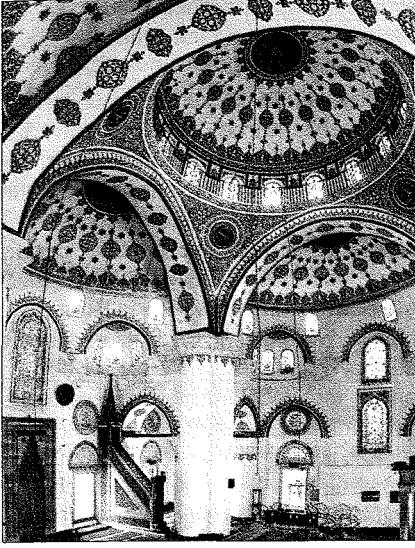
zade Külliyesi ile eş zamanlı olarak inşa ettiği ilk önemli yapı gruplarından biri olan külliye, cami, medrese, sıbyan mektebi, imaret-tabhâne ve han yanında su-yolları, çeşme, hazne ve helâ gibi tesislerden oluşmaktaydı. Ancak sonraki dönemlerde külliyeeye iki türbe ve muhtemelen bir çifte hamamla varlığı gravürlerden tesbit edilebilen ahşap bir kasır ve muvakkithâne eklenmiş, fakat bunlardan imaret-tabhâne, han, kasır ve muvakkithâne zamanla ortadan kalkmış, yakın yıllara kadar hizmet veren çifte hamam ise restorasyon sırasında mağaza haline dönüştürülmüş ve özelliklerini kaybetmiştir.

Sultantepe'nin eteğinde yer alan külliye yapılar topografyadan dolayı kuzey-güney doğrultusunda dağınık şekilde yerleştirilmiştir. Binaların hemen hemen ortasında bulunan cami ve medrese, önündeki sahil yolundan yaklaşık 2 m. yükseklikteki geniş bir dış avlu içinde, bunların kuzeyinde, sıbyan mektebi ve çifte hamam ise güneyde yer almıştır. İmaret-tabhâne binasının yeri ise tam olarak tesbit edilememiştir. Cami, medrese ve türbelerin yer aldığı dış avluya merdivenle çıkılan kapıdan ulaşılmaktadır.

İskele Camii olarak da tanınan ve külliyeinin çekirdeğini teşkil eden cami, merkezî kubbeyi üç yönde destekleyen yarım kubbelerden oluşan harim kısmı ile beş kubbeli son cemaat yeri ve bunu üç yönde çeviren ikinci bir son cemaat mahallinden meydana gelmektedir. Dikdörtgen

Mihrimah Sultan Külliyesi – Üsküdar / İstanbul





Mihrimah Sultan Camii'nin içinden bir görünüşü

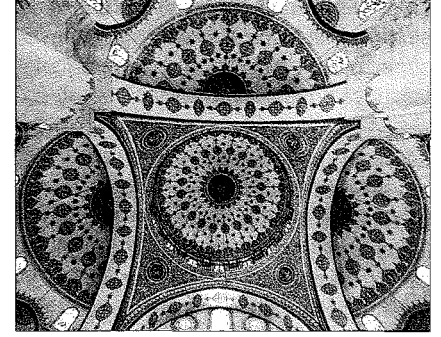
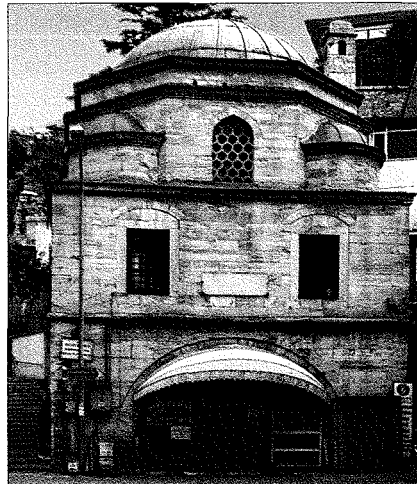
plana sahip olan harimde merkezî kubbe ve yarım kubbeler yonca planlı pâyeler ve duvarlara basan sivri kemerlerle taşınmakta, köşelerde oluşan boşlukları ise küçük kubbeler örtmektedir. Pencere sayısının yeterli olmaması sebebiyle son derece loş olan harimde dikkati çeken en önemli özellik, Mimar Sinan'ın Şehzade Camii'nde uyguladığı dört yarım kubbeli merkezî şemadan farklı bir tasarıma yönelmiş olmasıdır. Büyük bir ihtimalle topografyadan dolayı tercih edilen bu düzen, taçkapıdan sonra ana kubbenin altına geçişle hemen mekânın kavranmasını sağlayan etkiyi de beraberinde getirmiştir. Bu açıdan cami, Mimar Sinan'ın sonraki yapılarında yoğunlaşacağı mekân araştırmalarının başlangıcı kabul edilebilir. Caminin kıyıda dar bir alan üzerinde inşa edilmesi klasik revaklı bir avlu şekillenmesine imkân vermemiştir. Ayrıca dıştaki şadırvanı da içine alan ahşap örtü sistemiyle kapatılan ikinci bir son cemaat yeri kuzey rüzgârlarına açık olan yapıda mekânı değerlendiren ve aynı zamanda önemli bir yol güzergâhı olan bu yerde her vakit yoğun cemaat olabilmesi için iyi bir çözümdür. Böylece Boğaziçi'nin başlangıç noktasındaki bu önemli merkezde kıyı ve denizle olağan üstü bir panoramik yerleşim sağlanmıştır. Bu etkili mimariyle Sinan, güçlü bir sanatkâr olmanın yanında iyi bir şehir plancısı olduğunu da ha kariyerinin ilk yıllarında ortaya koy-

muştur. Cami, tasarım ve yerleşimdeki başarısına karşılık nisbetleri bakımından her ne kadar geometrik biçimlenişte son derece yalın çizgilere sahip olsa da özellikle son cemaat yeri ağır görüntüsü ile bulunduğu alana bütün yüküyle çökmüş izlenimi uyandırır. Sultan camilerine has çifte minaresi de görünümü bakımından ağırlığı arttıran unsurlar arasındadır. Minarelerden sağ taraftakinin daha ince ve yüksek olması devir farklılığını düşündürmektedir (Eyice, I, 50).

Cami ile aynı bahçe içindeki on altı hücreli medresede hücreler revaklı avlunun iki geniş kenarında yedişer ve derslik kısmının iki yanında birer adet olmak üzere yerleştirilmiş, girişin bulunduğu duvarda ise sadece revak kubbelerine yer verilmiştir. Bugün medreseye, türbelerin arasındaki duvarların belirlediği yolla ulaşılan taçkapıdan ve 1961 yılındaki onarımda meydana getirilen merdivenlerle çıkılan derslik kısmının yanındaki dehlizden girilmektedir. Yine bu tarihte iç düzeninde bazı değişiklikler yanında avlusunun üzeri kapatılan medrese günümüzde bâninin adını taşıyan bir sağlık merkezi olarak kullanılmaktadır.

Çocuk kütüphanesine dönüştürülmüş sıbyan mektebi, yazlık dershane olarak kullanılan kubbeli bir revak ve bununla eş büyüklükteki kışlık mekândan oluşmaktadır. Ağır bir kütleli görünüme sahip sıbyan mektebi, meyilli bir arazi üzerine yerleştirildiğinden kışlık dershanesi bir subasman ile yükseltilecek ön kısmın-

Mihrimah Sultan Kütüphanesi - Üsküdar / İstanbul



Mihrimah Sultan Camii'nin harim örtüsünü teşkil eden kubbe sisteminin içten görünüşü

da kemerli açıklık içine alınan bir çeşme oluşturulmuşken zaman içinde cephesi açılarak dükkân haline getirilmiştir.

Medresenin önünde bugün otobüs duraklarının işgal ettiği alanın bir kısmını kapladığı bilinen, kaynakların Kurşunlu Han olarak tanıttığı yapının kervansaray olarak tasarlandığı sanılmaktadır. XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait fotoğraflarda teppe pencereli çift meyilli çatı ile örtülü olduğu görülen binanın 1920'li yıllarda harap olduğu ve bir süre sonra tamamen ortadan kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Sultan III. Selim döneminde (1789-1807) buğday deposu olarak yeniden düzenlendiği sanılan han, kuzeyinde değirmen olması muhtemel bir bina ve medrese ile Pervititch'in buraya ait paftasında "L" şeklinde işaretlenmiştir.

Günümüze ulaşmayan bir diğer yapı olan imaret-tabhânenin yeri tam olarak tesbit edilememiştir. Aptullah Kuran, 1722 yılında çevresindeki dükkânlarla birlikte yandıktan sonra bir daha kullanılmadığını belirttiği yapının bugün III. Ahmed Çeşmesi ile minibüs durakları arasındaki alanı işgal ettiğini ileri sürmektedir. Fakat Pervititch paftalarında külliye'nin kuzey ucunda dikdörtgen planlı, biri büyük, diğer ikisi küçük üç kubbe ile örtülü bir bina görülmektedir. 1936'da yol genişletilirken yıktırılan ve plan özelliği açısından bir imaret yapısı olması mümkün görülen bu kısım muhtemelen külliye'nin imaretidir.

Külliye ile ilişkisi açık olmayan çifte hamam, bazı kaynaklarda Mihrimah Sultan Hamamı adıyla anılmakta, ancak vakfiyede ve Mimar Sinan'ın tezkirelerinde adı geçmemektedir. Asimetrik düzende küçük boyutlu bu çarşı hamamı 1994'te yı-

kılmış ve yerine kısmen dış görünüşü dışında aslı ile hiçbir bağlantısı olmayan ve süpermarket olarak kullanılan bugünkü yapı inşa edilmiştir.

Külliyeye sonradan eklenen türbelerden deniz tarafındaki Mihrimah Sultan'ın çocuklarına izâfe edilmekteyse de bunu doğrulayacak bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda Sinâneddin Yûsuf Türbesi olarak tanıtılan kubbe ile örtülü kare planlı türbede kimlikleri bilinmeyen iki erkek ve iki kadına ait mezarlar bulunmaktadır. Aynı özelliklere sahip arkadaki ikinci türbe ise 1893 yılında vefat eden Sadrazam İbrâhim Edhem Paşa'ya ait olup ailesinden üç kişi de burada gömülmüştür. Caminin mihrabı önündeki alan ise haziredir. Buradaki en eski tarihli mezar 961'de (1554) vefat eden ve aynı zamanda Mihrimah Sultan'ın kayınbiraderi olan Kaptanîdyâ Sinan Paşa'ya aittir. Diğer mezarların büyük çoğunluğu da bu aileye mensup kişilerin kabirleridir. Külliye'deki en ilgi çekici mezar caminin güneybatıdaki minarenin dibinde bulunan, Rüstem Paşa'nın ikinci eşinden oğlu Osman Bey'in 984 (1576) tarihli lahididir.

Külliyede ikisi özgün, biri sonradan eklenmiş üç çeşme, bir şadırvanla biri imarette, diğeri sıbyan mektebi tarafındaki kapının yanındaki helâlarda olmak üzere iki su haznesi bulunmaktadır. Çeşmelerden ilki deniz tarafındaki duvarda şadırvanın hemen önünde ve birbirine eşit beş kemerden oluşan sıra çeşmedir. Ancak bu çeşmenin iki bölümü 1092 (1681) yılında iptal edilerek duvar yüzeyinden taşırılan bir hazne ile birlikte ölümünden 100 yıl sonra Mihrimah Sultan namına döneminin özelliklerini taşıyan bir çeşme haline dönüştürülmüştür. Özgün çeşmelerden diğeri ise sıbyan mektebinin altında bulunuyordu. Suyu kesildikten sonra dükkâna dönüştürülen çeşme geniş bir kemerle sokağa açılan, çapraz tonozlarla örtülü bir eyvan içine alınmıştı. Ayna taşı üzerinde yer aldığı bilinen Sultan II. Mahmud'a ait 1831 tarihli tuğra kaybolmuştur. Vakıtle Bülbülderesi'nde yer alan ve III. Ahmed'in üçüncü kadını olan Şermi Râbia Kadın tarafından yaptırılan çeşmenin 1141 (1728-29) tarihli inşa kitâbesi buraya getirilerek ayna taşı üzerine konmuştur.

Son cemaat yeri sundurmasından uzatılan, sütunlarla taşınan bir köşk içine alınan şadırvan ise döneminin taş işçiliğini sergileyen zarif bir örnektir. Buraya su yolları da tesis edilerek Bağlarbaşı ve İca-diye sirtlarındaki menbalardan su getiril-

miştir. Biri bugünkü Cumhuriyet caddesini, diğeri Sultantepe'nin kuzey sirtları ve Paşalimanı caddesini takip ederek külliye'ye ulaşan bu suyollarından birinin sonraki bir tarihte, muhtemelen Mihrimah Sultan Çeşmesi'nin eklendiği 1092 (1681) yılında tesis edildiği tahmin edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevami'*, II, 186-187; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", *Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, İstanbul 1963, I, 50; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, Ankara 1965, II, 47; İnci Özkoray, *Üsküdar Mihrimah Sultan Camii ve Külliyesi* (lisans tezi, 1965), İÜ Ed. Fak.; Metin Sözen, *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, s. 174, 182, 185, 196, 204; A. Süheyl Ünver, "Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler", *Atatürk Konferansları V: 1971-1972*, Ankara 1975, s. 247-248; Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, I-II, tür.yer.; Halûk Şehsuvaroğlu, *Asırlar Boyunca İstanbul*, İstanbul, ts., s. 81; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 48-52; a.m.f., "Üsküdar'da Mihrimah Sultan Külliyesi", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi: Beşeri Bilimler*, III, İstanbul 1975, s. 43-72; a.m.f. - Sami Güner, "Üsküdar'da Mihrimah Sultan Külliyesi", *Sanat*, III/6, İstanbul 1977, s. 10-18; F. Cangül Zülfişar, *Mihrimah Sultan'ın Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivinde Bulunan Vakfiyelerinin Değerlendirilmesi* (yüksek lisans tezi, 1989), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kâzım Çeçen, *Üsküdar Suları*, İstanbul 1991, s. 39-42; Affan Ege-men, *İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri*, İstanbul 1993, s. 597; M. Orhan Bayrak, *Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu*, İstanbul 1994, s. 339; Mehmet Nermi Haskan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 226-228; a.m.f., *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, İstanbul 2001, I-III, tür.yer.; Bahattin Öztuncay, *Dersaadet'in Fotoğrafçılığı*, İstanbul 2003, II, 664, rs. 670; Yıldız Demiriz, "Üsküdar'da Mihrimah Sultan Camii", *Sanat Dünyamız*, VII/20, İstanbul 1980, s. 17-23; Erdem Yücel, "Üsküdar'da Mihrümâh Sultan Camisi", *Kültür ve Sanat*, I/3, Ankara 1989, s. 41-46; Doğan Kuban, "Mihrimah Sultan Külliyesi", *DBİst.A*, IV, 456-457.



İSMAİL ORMAN

MİHRİŞAH SULTAN CAMİİ

(bk. HUMBARAHANE KIŞLASI ve CAMİİ).

MİHRİŞAH VÂLİDE SULTAN KÜLLİYESİ

İstanbul Eyüp'te
XVIII. yüzyılın sonunda yapılan külliye.

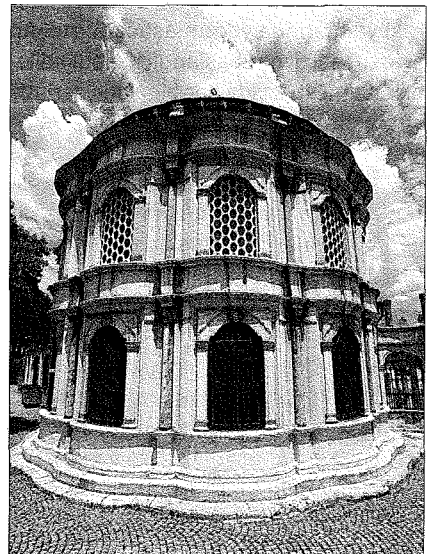
Türbe, hazire, imaret (aşhane), mektep, sebil ve çeşmelerden oluşan külliye, Sultan III. Selim'in annesi Mihrîşah Vâlide Sultan tarafından 1792-1796 yıllarında Mehmed Ârif Ağa ve Ahmed Nûrullah Ağa'nın başmimarlıkları sırasında inşa

ettirilmiş olup bina emini Anadolu kazas-kerlerinden Kavafzâde Mehmed Emin Efendi'dir.

Külliyenin barok özelliklere sahip mermer cephesi türbe, taçkapılar, yuvarlak kemerli madenî şebekeli pencereler, sebil ve çeşmelerle şekillenmiştir. Sebilin sağındaki pencerenin üzerinden başlayarak türbenin başlangıcına kadar devam eden Sünbülzâde Vehbî'ye ait kitâbe metni Yesârî Mehmed Esad'ın ta'lik hattıyla mermere işlenmiştir. Ön cephede mevcut iki kapı dışında doğu ve batıda külliye'ye ait iki kapı daha vardır. Türbe ve hazire avlusuna kilit taşı stilize ıstiridye kabuğu motifli, iki renk mermerden örülmüş "S" profilli bir kapı ile geçilir. Kapı kemeri üzerinde "külli nefsin zâikatü'l-mevt" âyeti yazılıdır. Bu bölüm, "S" ve "C" kıvrımlı kemerler ve ortasında akant yaprağının yer aldığı bir bölümle sonlanır. Kapının iki yanında dalgalı hatlara sahip yüksek kaidelerin üzerinde helozonik kıvrımlı, akant yapraklı ve profilli başlıkları olan sütunlar yükselir. Sütunların arasındaki iç bükey bölümler birer süs çeşmeciğiyle hareketlendirilmiştir. Bu bölümün üzerindeki köşeli pilastırlar arasında kelime-i tevhidin yazılı olduğu madalyonlar vardır.

Türbe. Beyaz mermerden, on iki oval yüzlü, çift sıra pencereli ve kubbeli bir yapının cephelerindeki pencereler arasında duvarlara gömülü sütunlar ve köşeli pilastırlar yer alır. Pencere altlarında ve üstlerinde bulunan yatay silmelerle, bun-

Mihrîşah Vâlide Sultan Türbesi - Eyüp / İstanbul



ların aralarında yer alan sütun ve pilastırlarla cepheler bölümlenmiş, kullanılan renkli taşlarla etkili bir görünüm sağlanmıştır. Kilit taşları stilize istiridyeye kabuğu motifli, "S" profilli kemerleri olan pencerelerden alttakiler dökme demir şebekeli, üsttekiler revzenlidir. Türbe üç bölümlü, revaklı bir girişe sahiptir. Ortasını bir kubbenin, iki yanını tonozların örttüğü bu bölümün iç yüzeyleri kalem işleriyle bezenmiştir. Yastıklı ve impostlu sütunlar üzerindeki yuvarlak kemerlerden kapı önündeki daha yüksek ve geniş tutulmuştur. Türbe kapısı siyah - beyaz mermerden, kilit taşı stilize istiridyeye kabuğu motifli, "S" profilli bir kemere sahiptir. Bir âyetin yazılı olduğu kitâbenin üzerinde "S" ve "C" profilli bir kemeri içte ve dışta akant ve palmet motifleriyle bezeyen taç kısmı bulunur. İki yandan ikişer sütunla sınırlanan kapının sağına ve soluna birer dikdörtgen pencere yerleştirilmiştir. On iki yüzlü türbe cephesinin bir yüzü giriş, iki yanı birer dolap nişi olarak düzenlenmiştir. Dokuz yüzünde altı üstlü pencereler sıralanır. Üst kat pencereleri renkli camlı ve revzenlidir. Türbenin içindeki on iki adet sütun yapının iç köşelerindeki geçişleri yumuşatır. Alt kat pencereleri üzerindeki celi sülüs hatlı âyet kitâbesiyle üst kat pencereleri üzerindeki ism-i celâl, ism-i nebî, dört halife, Hasan, Hüseyin, Saîd, Sa'd, Zübeyr ve Talha

isimlerinin yazılı olduğu madalyonlar Hatîtat Mahmud Celâleddin Efendi'nin eseridir. Türbenin nakkaşı Mehmed Şevki'dir. Kubbenin iç yüzeyi, merkezdeki yuvarlak bir madalyondan çıkarak on iki kola ayrılan, kalem işi tekniğindeki, sarı, beyaz, kırmızı, yeşil ve mavi renkli dalgalı şeritlerle bezelidir. Bu şeritlerin aralarını ve eteğini aynı teknikteki "S" ve "C" kıvrımlı barok süslemelerle rokoko üslûbundaki buketler dolgular. Türbe, planı itibarıyla Türk barok mimarisinin önemli bir temsilcisidir. Türbenin içinde Mihrişah Vâlide Sultan, Hatice Sultan, Beyhan Sultan, Refet Kadın ve Rahime Perestû Kadın'a ait beş sanduka bulunmaktadır. Girişin sağında etrafını rûmî, palmet ve kıvrık dalların bezediği, sedef kakmalı ahşap bir korkulukla çevrili sanduka Mihrişah Vâlide Sultan'a aittir. Türbenin avlusu zamanla XVIII. yüzyıl sonu ile XIX ve XX. yüzyıllara ait mezarların bulunduğu bir hazîreye dönüşmüştür. Avlunun doğusunda âbidevi bir kapı ile ulaşılan, içleri kalem işi bezeli, sekiz adet, kubbeli bir revakla bunun arkasında aynalı tonoz örtülü birimler yer alır. Revak kubbelelerinin sonuna kitâbesiz bir çeşme yerleştirilmiştir. Bu revakin arkasındaki aynalı tonozlu birimlerden ilki imaret avlusuna geçişi sağlar. 2, 3 ve 6. birimler türbenin bulunduğu avluya açılan mekânlar olup türbedar odaları olarak kullanılmaktadır.

İmaret. İmaret avlusuna giriş kilit taşı stilize istiridyeye kabuğu motifli, pembe-beyaz mermerden, yuvarlak kemerli bir kapı ile sağlanmaktadır. Üstteki barok tepelik altında "mâşallah" ile bir âyet yazılmıştır. Kapının yanlarındaki pilastırlı ikişer sütun yüksek kaidelere oturmakta olup helozonik kıvrımlı, akant yapraklı ve profilli başlıklara sahiptir. Üstte, sütunların devamı durumundaki köşeli pilastırlar arasında III. Selim'e ait tuğralı madalyonlar vardır. İmaretin avlusunda Mırsırlı Mustafa Fâzıl Paşa ve ailesine ait lahitler bulunmaktadır. İyonik başlıklı sütunlar üzerinde yükselen, yuvarlak kemerli, içleri beyaz badanalı, kubbeli revaklar avluyu batı, kuzey ve doğu yönlerinden çevreler. Avlunun batı yönündeki mekânlar aynalı tonozla örtülüdür. Bu mekânlardan ilki türbe avlusuna geçişi sağlar. Bugün arşiv ve soyunma odası olarak kullanılan mekânlar kapı ve pencereleriyle imaret avlusuna, diğerleri ise türbe avlusuna, doğu kanadındaki odalardan ilki bir kemerle aynı zamanda doğu kapısıyla da ulaşılan hazîreye açılır. Bu bölümün gerisinde biri beşik, diğer altısı aynalı tonozla örtülü mekânlar mevcuttur. İmaret kapısının tam karşısında sekizgen kasnaklar üzerindeki pandantifli kubbelerle örtülü üç büyük mekân yer alır. Soldaki batı yönünde, diğer ikisi doğu yönünde yarım aynalı tonozla genişletilmiştir. Ortadaki imaretin mutfağı olup mutfağın sağındaki fırındır. Kapısının üzerinde Zâriyât sûresinin yazılı olduğu soldaki oda günümüzde kesilen etlerin konulduğu soğuk hava tesisi haline getirilmiştir. İmaretin beşi sekizgen, altısı silindirik on bir adet bacası bulunmaktadır.

Sebil. İmaretin bitişiğindeki cephe üzerinde yer alan ve iki yanındaki çeşmeleri örten geniş saçaklı gövdesi beş dalgalı yüze bölünmüş sebil barok üslûbunun âbidevi örneklerinden biridir. Alttaki pilastırlar arasında her yüzey kare formlu kartuşlarla dolgulanmıştır. Cephelerde ikisi pembe, biri mermer olan, üçlü demet sütunları birbirine bağlayan akant yapraklı, "S" ve "C" profilli kemerler arasında bitkisel tezyinatlı dökme demir şebekelere sahip pencere açıklıkları yer alır. Pencerelerin üzerinde yine pilastırlarla bölümlenmiş yüzeyler bu defa birbirinden profilli bir kornişle ayrılmış olup iki kat şeklinde devam etmektedir. Bunlardan ilki, "S" ve "C" kıvrımlı kemerler ve akant yaprakları ile meydana getirilen kartuşlara sahiptir. En üsttekinde tekrarlanan benzer kartuşlar her pencere-

Mihrişah Vâlide Sultan Külliyesi - Eyüp / İstanbul



nin üzerindeki dörder mısralık kitâbe-yi çevreler. Yesârî Mehmed Esad'ın hattı olan kitâbenin yazarı Galata Mevlevîhânesi postnişinlerinden Şeyh Galib'dir. Sebilin içinde sağda yalıklı küçük bir çeşme vardır. Sebilin iki yanındaki çeşmeler, iki yandan köşeli pilastırlardan oluşan yüksek kaideler üzerine oturan, helozonik kıvrımlı, akant yaprak başlıklı, yarım daire kesitli sütunlarla sınırlanmıştır. İçte iki pembe sütunçe üzerinde pilastırlı kitâbeli, "C" ve "S" formlu bir tepelik yer alır. Ayna kısımlarını "S" profilli kemerele sahip dikdörtgen kartuşlar dolgulamaktadır.

Sıbyan Mektebi. Mihrişah Vâlide Sultan Türbesi'nin tam karşısında bulunan mektep "L" planlı, çift meyilli çatılı, almasıık duvar örgülü bir yapıdır. Etrafı inşasından yaklaşık otuz yıl sonra mezarlık haline gelmiştir. 1970'lerde içinde barınan ailenin dikkatsizliği sonucu yanmış, 1995'te Eyüp Sultan Camii ve Çevresi Koruma Projesi kapsamında restore edilmiştir. Bugün Eyüp Sultan Gençlik İzci Grubu Lokali olarak kullanılmaktadır.

Mihrişah Vâlide Sultan Kütüphanesi'nin külliye ile bir ilgisi yoktur. Mihrişah Vâlide Sultan ve kethüdâsı Atâullah Efendi'nin vakfı olan kitaplar önce Eyüp Sultan Camii içinde sol taraftaki iki dolapta muhafaza edilmiştir. Zamanla genişleyen kütüphaneye 1924'te Hüsrev Paşa Kütüphanesi'ne, 1957'de Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ayvansarayî, *Hadîkatü'l cevâmi'*, I, 249-250, 252, 278, 309; İzzet Kumbaracılar, *İstanbul Sebilleri*, İstanbul 1938, s. 46-47; İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul 1943, I, 222-224; Doğan Kuban, *Türk Barok Mimarisi Hakkında Bir Deneme*, İstanbul 1954, s. 26, 37, 66, 109-110, 121; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, s. 415-418; Tahsin Ömer Tahaoğlu, *İstanbul'da Osmanlı Türbelerinin Tipolojisi* (doktora tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 286-292; Yıldız Demiriz, *Eyüp'te Türbeler*, Ankara 1989, s. 59-62; Arzu İyianlar, *Vâlide Sultanların İmar Faaliyetleri* (yüksek lisans tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 173-179; Hakkı Önkâl, *Osmanlı Hanedan Türbeleri*, Ankara 1992, s. 240-245; a.m.f., "Eyüp Mihrişah ve Şah Sultan Türbelerinin Kitabeleri Işığında Mihrişah Kadın Meşalesi", *Tarihî, Kültürü ve Sanatıyla V. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler*, İstanbul 2002, s. 123-125; Mehmet Nermi Haskan, *Eyüp Tarihi*, İstanbul 1993, I, 223-230, 355-371; II, 23, 42, 47-49, 125, 154-155; Kerem Tüzün, *Eyüp Semtinde 18. ve 19. Yüzyıl Osmanlı Devri Anısal Mimarisi* (yüksek lisans tezi, 1997), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, s. 164-189; Gönül Yılmazkurt, "İstanbul Eyüp Sultan'da Mihrişah Valide Sultan Türbesi San-

dukalarındaki Puşideler", *Tarihî, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu, Tebliğler*, İstanbul 2000, s. 305-313; Tülay Sezgin, *İstanbul'daki Saraylı Hatun Türbeleri* (yüksek lisans tezi, 2003), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 131-138; Behçet Ünsal, "İstanbul Türbeleri Üzerine Stil Araştırması", *VD*, sy. 16 (1982), s. 87-88, 105, 119; a.m.f., "Stil Yönünden, Klasik Sonrası, Türk Mimarlığında Sebül Anıtları", *Taç (Türkiye Anıt Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı Yayını)*, I/3, İstanbul 1986, s. 22.



SEVGİ PARLAK

MİHŞEM b. UTBE

(bk. EBÛ HUZEFYE).

MİHYÂR ed-DEYLEMÎ

(مہیار الدیلمی)

Ebû'l-Hüseyn (Ebû'l-Hasen) Mihyâr b. Merzeveyh ed-Deylemî el-Bağdâdî (ö. 428/1037)

Arap şairi ve kâtip.

360 (971) yılı civarında Bağdat'ta doğdu. Fars asıllı ve Deylemlî bir ailenin çocuğudur. Babasından Arapça öğrendi. Şerîf er-Radî'den şiirle ilgili dersler aldı, onun şiirlerini taklit edip nazîreler yazmak suretiyle nazım yeteneğini geliştirdi. Yine Şerîf er-Radî'nin yardımıyla hilâfet divanlarında Farsça mütercimi ve kâtip olarak çalışmaya başladı. Kaynakların belirttiğine göre Şerîf er-Radî'nin irşadıyla 394 (1004) yılında Mecûsîliği bırakarak müslüman oldu ve hocasından itikadî açıdan da etkilenip Şîa'ya intisap etti. Bu itikadî temayül içinde onun Bağdat İmâmîyye Şiileri'nin merkezi olan Kerh'te ikamet etmesi ve zamanın İmâmîyye reisi Şeyh Müfîd'in Kerh'te verdiği derslere devam etmiş olması ihtimalinden söz edilir. Ashaba dil uzatacak derecede aşırı bir Şîi olan Mihyâr'ın şiirlerinde buna delil teşkil eden kısımlara rastlanmaktadır (Ali Ali el-Fellâl, s. 74-76). Şiirlerinde Büveyhî Veziri Ebû'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim ed-Dabbî'nin irşadıyla İslâm'a girdiğini ifade eden kısımların bulunması onun 394'ten (1004) önce İslâm'a girdiğini göstermektedir. Şerîf er-Radî'nin vefatına kadar (406/1015) onun himayesinde yaşayan şair ondan sonraki hayatını özellikle Büveyhî halife, vezir ve valilerine methiyeler yazarak geçirdi ve Bağdat'ta vefat etti.

Ana dili Farsça olduğu halde Arapça şiir yazımında başarı gösteren Mihyâr'ın cuma günleri Bağdat'taki Mansûr Camii'nde cemaate şiirlerini okuduğu riva-

yet edilir (Hatîb, XIII, 276). Daha sonra kendini tamamıyla şiire vererek üstadı Şerîf er-Radî'nin şiirlerini taklit ettiği gibi zamandan şikâyet, bedevî tarzı gazel ve fahr gibi hocasının işlediği birçok temayı da manzumelerine konu olarak seçmiş, ayrıca itikadî görüşü doğrultusunda başta Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin olmak üzere Ehl-i beyt için çok sayıda mersiye, methiye ile ashaba dil uzatan şiirler kaleme almıştır. Büveyhîler zamanında daha da gelişen Şîa şiiri Şerîf er-Radî ve Mihyâr ed-Deylemî ile zirveye ulaşmıştır. Üslûbu akıcı, ifadesi açık, yenilikçi, velûd bir şair olan Mihyâr'ın kasidelerinin çoğu uzundur. Bu sebeple tekrar ve haşiv konumunda birçok kelime ve ifadeye rastlanır. Bazı şiirlerinde ise ritim ve müzikalite niteliği göze çarpar.

Arap şiirinin her türünde ve her konuda şiir yazan Mihyâr'ın bazı nevilerde başarılı olduğu görülür. Hiciv konusunda fazla şiiri yoktur. Hayatlarında methiye yazdığı birçok kimse için ölümlerinde mersiye nazmetmiştir. Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Şerîf er-Radî, Büveyhî Veziri Ebû'l-Abbas ed-Dabbî için yazdığı mersiye-yeleri meşhurdur. Müstakil olarak veya kasideleri içinde yer alan tasvirlerinin güçlü bir idrak, geniş bir hayal ve ince bir zevk ürünü olduğu görülür. Fahriyelerinde soyu, dini, iffeti, nezaket ve sabrı ile övünür.

Methiyelerine nesîble başlama hususunda önceki şairlere uymakla birlikte nesîb bölümünü müstakil bir kaside gibi uzatması Mihyâr'a has bir özelliktir. İnce bir duygu ile yumuşak ve akıcı bir üslûbu yansıtan gazelleri takdir kazanan Mihyâr bu nevi kasidelerinde ırkî ve mezhebî düşüncelerini de ustalıkla işlemiştir. Başarılı bulunduğu ihvâniyyât, itâb ve şikâyet türü şiirlerinde zamanın ve dostların vefasızlığından şikâyet eder.

Mihyâr başta Şerîf er-Radî olmak üzere İmruülkays b. Hucr, Ömer b. Ebû Rebîa, Ebû Nûvâs, İshak el-Mevsîfî ve Ebû Firâs gibi şairlerden etkilenmiştir. Onların şiirlerinden anlam veya lafız itibarıyla alıntılar yapmış, çok defa bunları daha uzun ifadelerle dile getirmiştir. Sibî İbnü't-Teâvîzî ve İbn Fazlullah el-Ömerî de Mihyâr'dan etkilenmiş, şiirlerinden alıntılar yapmıştır. Toplam 20.000 kadar beyitten ve 500 kasideden oluşan *Divânü Mihyâr ed-Deylemî* ilk defa İstanbul'da basılmış (1306), daha sonra Ahmed Nesîm (I-IV, Kahire 1344-1350) ve Abdülmutta-lîb el-Hillî (Bağdad 1332, 1350) tarafından yayımlanmıştır.

Mihyâr ed-Deylemî'nin hayatına ve şiirlerine dair akademik çalışmalar yapılmıştır. Ali Ali el-Fellâl'in *Mihyâr ed-Deylemî* ve *şî'ruh* adlı çalışması (Kahire 1948), I. Fuâd Arap Dil Kurumu'ndan edebiyat dalında birincilik ödülü kazanmıştır. İsmâ Abd Ali'nin *Mihyâr ed-Deylemî hayâtühû ve şî'ruh* (Bağdad 1976), İsmâ il Hüseyin'in *Mihyâr ed-Deylemî bahş ve naqd ve taḥlîl* (Kahire, ts.), Muhammed Ali Mûsâ'nın *Mihyâr ed-Deylemî* (Beyrut 1961), Hasan Seyyid Hıdır el-Garabâvî'nin *el-Medḥ ve'l-iftihâr fî şî'ri Mihyâr ed-Deylemî* (Kahire 1411/1991), David Samuel Margoliouth'un "The Poems of Mihyâr the Daile-mite" (*Oriental Studies*, London 1933, s. 286-292) adlı eserleri de burada zikredilebilir. Ayrıca müellifi meçhul *el-Muḥtâr min ḡazeli Mihyâr* isimli bir kitabın yazma nüshası mevcuttur (Sezgin, II, 566). Şevkî Dayf'ın *Târîḥu'l-fikri'l-'Arabî*'sinde (Kahire 1928) Grek felsefesinden etkilenen Arap düşünce ve felsefesi temsilcileri arasında Mihyâr ed-Deylemî'nin düşüncelerine de yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hatib, *Târîḥu Bağdâd*, XIII, 276; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XV, 260-261; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 456; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 359-363; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, XV, 293-312; İbn Kesir, *el-Bidâye*, Beyrut 1401/1981, XII, 41; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, Kahire 1929, V, 26 vd.; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, Beyrut 1410/1989, V, 144-146; Browne, *LHP*, II, 113; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 132; Ali Ali el-Fellâl, *Mihyâr ed-Deylemî ve şî'ruh*, Kahire 1948; Sezgin, *GAS*, II, 566-567; IX, 301; Şevkî Dayf, *Târîḥu'l-edeb*, V, 375-378; a.mlf., *el-Fen ve mezâhibüh*, Kahire 1976, s. 355-375; A'yânü's-Şî'a, X, 170-172; Abdülhüseyin Ahmed el-Eminî, *el-Ğadır fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, Tahran 1366 hş., IV, 238-261; Ch. Pellat, "Mihyâr", *EP* (İng.), VII, 24-25.



M. REŞİT ÖZBALIKÇI

MİKÂİL

(ميكائيل)

Kur'an'da adı geçen dört büyük melekten biri.

Mikâil kelimesinin İbrânice'deki karşılığı "Kim Tanrı gibidir?" anlamındaki **mika'êl**dir; Arapça'ya İbrânice veya Süryânice'den geçtiği ifade edilmektedir (Mustafavî, XI, 148; Jeffery, s. 275-276). Müslüman müfessir ve dilcileri de mikâilin, **mik** (**mikâ**) ve **îl** kelimelerinden oluşan İbrânice veya Süryânice menşeli olduğunu söylemektedir (*Lisânü'l-'Arab*, "eyl" ve "yil" md.leri). İbn Abbas, İkrime ve Ali b. Hü-

seyin'den gelen rivayetlere göre mik "ubeyd" (kulcağız), îl de "Allah" demek olup "ubeydullah" (Allah'ın kulcağızı) mânasına gelmektedir (*Müşned*, V, 16; Buhârî, "Tefsîr", 2/6; Taberî, I, 346-347; Kurtubî, II, 38; İbn Kesir, I, 232; İbn Hacer, XVII, 16; Âlûsî, I, 334). Kelimenin **mikâl**, **mikâil**, **mikeil**, **mikeil**, **mikâil**, **mikeyl**, **mikâel** ve **mikâyil** gibi okunuşları bulunmakta, hatta **mikâyin** şekli de nakledilmektedir (*Lisânü'l-'Arab*, "myk [mîkâ'îl]" md.; Fahreddin er-Râzî, III, 181; Kurtubî, II, 38; Âlûsî, I, 334).

Kitâb-ı Mukaddes'te Mikâil'in ismi beş yerde geçer (Daniel, 10/13, 21; 12/1; Yahuda'nın Mektubu, 9; Vahiy, 12/7). Eski Ahid'de adı anılan iki büyük melekten biri olan Mikâil (diğeri Gabriel [Cebrâil]), düşmanlarına karşı İsrâiloğulları'na yardıma gelen ve onları esaretten kurtaran, İsrâiloğulları'nın koruyucu meleği, birinci ve büyük reis (Daniel, 10/13, 21; 12/1); Yeni Ahid'de de İblîs'e karşı çıkan baş melek ve gök ordusunun reisi (Yahuda'nın Mektubu, 9), başında bulunduğu melek ordusu ile İblîs ve şeytan denen büyük ejder ve ordusuna karşı savaşan ve onları yenip göklerden yere süren başkumandan (Vahiy, 12/7-9) olarak geçer ve Hz. Mûsâ'nın cesedi hakkında İblîs ile mücadele eden biri olarak takdim edilir (Yahuda'nın Mektubu, 9). *Jonathan Targumu*, bu hadiseyi Hz. Mûsâ'nın gömülmesiyle ilgili Tevrat metninin (Tesniye, 34/6) açıklaması çerçevesinde anlatır ve Mûsâ'nın Mikâil ve diğer meleklerce defnedildiğini nakleder.

Kutsal kitap dışı dinî literatüre göre Cebrâil ve Mikâil, Uriel ve Rafael ile birlikte Tanrı'nın tahtını kuşatmışlardır. Bu ikisi, Eski Ahid'de adı verilmeksizin zikredilen ilâhî elçiler veya melekler olarak görülmekte, yahudilerin savunucusu olan Mikâil, Cebrâil'den daha büyük kabul edilmektedir. Hz. İbrâhim'i ziyaret eden üç melekten ikisi Cebrâil ile Mikâil'dir; Mikâil, İshak'ın doğumunu müjdelemek, Cebrâil de Sodom'u helâk etmekle görevlendirilmiştir. Ya'küb ile gürleşen ve Horeb'de Mûsâ'ya görünen de Cebrâil veya Mikâil'dir. İbrâhim'i ateşten koruyan, oğlunu kurban etmek üzere iken onun elini tutan, Lût'un esir alındığını haber veren, İshak'a eş aramak için yola çıkan hizmetçiye refakat eden Mikâil'dir. Mikâil, Cebrâil ile birlikte Sînâ dağına inen Tanrı'ya eşlik etmiştir. Onlar meleklerin kralları olarak kabul edilmektedir. Mûsâ'dan korktukları için ruhunu almaya cesaret edememişler, bu sebeple Mûsâ'nın ruhunu bizzat Tanrı kabzetmiş, onlar da Mûsâ'nın tabu-

tunun iki tarafında ayakta durmuşlardır. Mikâil Vezir Hâmân'ın komplosuna karşı yahudileri korumuştur. Mikâil ve Cebrâil, âhir zamanda Mesih'e refakat edenler arasında yer alacak ve kötülerle çarpışacaktır. Mikâil tamamıyla buzdan, Cebrâil ise ateşten yaratılmıştır, fakat bir arada olduklarında birbirlerine zararları dokunmamaktadır. Şeytana ve diğer meleklerle Âdem'e secde etmelerini emreden Mikâil'dir. O, semanın anahtarlarının muhafızı ve âhirette ölüleri dirilişe çağırandır. Kabala literatüründe de Mikâil önemli rol üstlenmektedir (*İA*, VIII, 309; *EJd.*, XI, 1489-1490). Tövbe, dürüstlük, merhamet ve kutsama meleği olan Mikâil dördüncü semanın yöneticisidir (Davidson, s. 193).

Hıristiyanlık'ta da Mikâil (Saint Michel) koruyucu vasfıyla ön plana çıkmaktadır. Ortodoks kilisesinin ikonlarında Mikâil, şerre karşı zaferi sembolize etmek üzere genellikle elindeki kılıcıyla ejderhaya karşı dövüşür şekilde gösterilmektedir. Hıristiyan düşüncesinde Mikâil bütün şer güçlere karşı hıristiyanların koruyucusu, semavî mihmandarların prensi, inançlı canları ölüm vadisinde geçirip ötesindeki hayata götüren kılavuz olarak kabul edilir. Katolik kilisesinin şarap-ekmek âyinlerinde ve günah çıkarma esnasında söylenen yakarışlarda Tanrı ve bâkire Merzem'den sonra Mikâil'in anılması ona verilen önemi göstermektedir (MacGregor, s. 136, 412). Katolik kilisesinde Mikâil'in biri 29 Eylül, diğeri 8 Mayıs'ta olmak üzere iki bayramı vardır (*Catholicisme*, I, 545).

İslâm inancına göre meleklerin büyüklüklerinden olan Mikâil'in ismi hem Kur'an'da (Mikâl, el-Bakara 2/98) hem hadislerde geçmektedir. Rivayete göre, Hz. Peygamber'e bazı sorular soran bir grup yahudi bunlara cevap alınca bu defa kendisine vahyi kimin getirdiğini sormuşlar, Cebrâil cevabını alınca selâmet ve bereket meleği ve kendilerinin koruyucusu Mikâil'in aksine Cebrâil'i kendilerine düşman bildiklerini, onun felâket ve sefalet meleği olduğunu söylemişlerdir. Diğer bir rivayete göre yine yahudiler, "Her peygamberin meleklerden bir dostu vardır; senin dostun hangi melektir?" deyince Resûl-i Ekrem, "Dostum Cebrâil'dir ve Allah'ın gönderdiği bütün peygamberlerin de istisnasız dostu odur" cevabını vermiş, bunun üzerine yahudiler, "Eğer dostun ondan başka bir melek olsaydı sana tâbi olur, seni tasdik ederdik" demişler, "Cebrâil'i kabul etmeyişinizin sebebi nedir?" diye sorulunca da, "O bizim düşmanımız-

dır" demişlerdir (Taberî, I, 341; İbn Kesîr, I, 226). Bunun üzerine şu âyetler nâzil olmuştur: "De ki: Kim Cebrâil'e düşman ise bilsin ki müminler için hidayet ve müjde olan Kur'an'ı Allah'ın izniyle senin kalbine indiren odur. Kim Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrâil'e, Mîkâil'e düşman olursa şüphesiz Allah da o kâfirlerin düşmanıdır" (el-Bakara 2/97-98).

Diğer bir rivayete göre Hz. Ömer bir gün yahudilerin beytülmidrâslarına gider ve onların Cebrâil hakkındaki düşüncelerini öğrenmek ister. "O bizim düşmanımızdır, çünkü Muhammed'e bizim sırlarımızı veriyor. Ayrıca o şiddet, zorluk ve azap meleği, dostumuz olan Mîkâil ise kurtuluş, hayır ve rahmet meleğidir" derler. Bunun üzerine Ömer, "Bu iki melek ilâhî huzurda nerede yer alır?" diye sorar. "Cebrâil rabbin sağında, Mîkâil solundadır ve aralarında düşmanlık vardır" cevabını verince Hz. Ömer, "Eğer dediğiniz gibi ise onlar birbirlerine düşman olmazlar. Kim onlardan birine düşman olursa Allah'a da düşman olur" diyerek yanlarından ayrılır. Hz. Peygamber'in huzuruna gidince de yukarıdaki âyetin nâzil olduğunu öğrenir. Onun yahudilerle yaptığı konuşmadan vahiy yoluyla haberdar olan Resûl-i Ekrem, "Ey Ömer, rabbin senin sözüne muvafık âyet gönderdi" der (bu ve benzeri birçok rivayet için bk. *Müsned*, I, 274; Taberî, I, 342-346; İbn Kesîr, I, 229; Âlûsî, I, 331).

Cebrâil ile Mîkâil'in Allah ile peygamberleri arasında elçilik yaptıkları, bu çerçevede Mîkâil'in nübüvvetin ilk yıllarında Resûlullah'a vahiy getirdiği belirtilerek esas vazifesi vahiy getirmekten ibaret bulunan Cebrâil'in Resûl-i Ekrem'e daha yakın olduğu, âyette Cebrâil'in önce zikredilmesinin, ayrıca vahiy ile görevli oluşunun Mîkâil'den faziletli olduğunu gösterdiği nakledilir (İbn Kesîr, I, 231-232; Âlûsî, I, 334). Mîkâil Cebrâil, Hârût ve Mârût ile birlikte Kur'an'da ismi zikredilen dört melekten biridir. Cebrâil ile Mîkâil'in özel isimleriyle anılması Allah katında kıymetli ve büyük meleklerden olduklarını gösterir (Taberî, I, 349; Kâdî Abdülcebbar, VII, 177; Âlûsî, I, 333-334). Diğer taraftan Resûlullah'ın gece namaza başlayacağı zaman, ayrıca her namazın arkasından okuduğu dualarda Cebrâil'in ve Mîkâil'in adını anması bu meleklerin Allah katındaki üstün derecesini gösterir (*Müsned*, VI, 61, 156; Müslim, "Şalât", 200; İbn Mâce, "İkâmet", 180).

Meleklerin çeşitli görevleri vardır. Bunlardan Mîkâil insan da dahil olmak üzere

canlıların rızıkları, dolayısıyla yağmurların yağması ve bitkilerin gelişmesi gibi işlerle görevlidir (Mahmûd Muhammed es-Sübki, V, 178).

Felsefe geleneğinin etkisinde kalan tasavvuf ehli dört büyük meleğin görevlerini farklı bir şekilde açıklarken altıncı feleğin aklı ve ruhu diye nitelediği Mîkâil'i bütün bitki nefislerine feyiz veren ve mahlûkatın rızıklarını dağıtan melek olarak kabul etmiştir (Âlûsî, I, 334).

Kur'an-ı Kerim'in dört sûresinde, önce Hz. İbrâhim'e gelip oğlu İshak'ın ve torunu Ya'kûb'un doğacağını müjdeleyen, ardından Hz. Lût'u ziyaret edip azgılaşan kavmini helâk eden bir grup elçi melekten bahsedilir (Hûd 11/69-83; el-Hicr 15/51-71; el-Ankebût 29/31-34; ez-Zâriyât 51/24-37). Cebrâil, İsrâfil ve Azrâil ile birlikte Mîkâil'in de bunların arasında yer aldığı rivayet edilmektedir (Taberî, XII, 42; İbn Kesîr, III, 563; Âlûsî, XII, 93). Allah'ın, üzerlerine yemin ettiği "mukassimât"ın (ez-Zâriyât 51/4) O'nun işlerini taksim ve tevzi eden Cebrâil, Mîkâil, İsrâfil ve Azrâil gibi emir melekleri olduğu söylenmiştir (Kurtubî, XVII, 21; Elmalılı, VI, 4527).

Bedir Gazvesi'nde müminlerin yardımına gelen melek ordusunun (el-Enfâl 8/9-12) kumandanlarından birinin Mîkâil olduğu rivayet edilmiştir (*Müsned*, I, 147; Taberî, IX, 128). Cebrâil ve Mîkâil'in Uhud günü beyaz elbiseli iki insan kıyafetinde Resûlullah'ın sağında ve solunda durup onu bütün güçleriyle korudukları da nakledilmektedir (Müslim, "Fezâ'il", 46-47).

Hz. Peygamber'in, bir hadisinde şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Her peygamberin gök ehlinden iki, yer ehlinden iki veziri olur. Benim gök ehlinden vezirlerim Cebrâil ile Mîkâil, yer ehlinden vezirlerim de Ebû Bekir ile Ömer'dir" (Tirmizî, "Menâkıb", 17).

Hadislerde Mîkâil genellikle Cebrâil ve İsrâfil ile birlikte zikredilmektedir (*Müsned*, III, 10; Ebû Dâvûd, "Hurûf", 1). Resûl-i Ekrem'in rüyasında Cebrâil ile Mîkâil'i kendisine cennet ve cehennemi gezdiren iki insan şeklinde (*Müsned*, V, 15; Buhârî, "Cenâ'iz", 90; "Bed'ü'l-halk", 7), bir başka rüyasında onlardan birini başı ucunda, diğerini ayağı ucunda durup kendisine bir darbimesel söylerken (Tirmizî, "Emsâl", 1) gördüğü rivayet edilmektedir. İslâm'ın başlangıcında namazdaki teşehhüd esnasında "et-tahiyyât" yerine "... es-selâmü alâ Cibrîle, es-selâmü alâ Mîkâile ..." denilmekteydi (*Müsned*, I, 382, 413, 427; Buhârî, "Ezân", 148; "İstîzân", 3).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "eyl", "myl (mîkâ'il)", "yll" md.leri; Mustafavî, *et-Taḥkîk*, XI, 148-149; *Müsned*, I, 147, 199, 274, 382, 413, 427; III, 10, 224; V, 15, 16, 41, 51, 114, 122; VI, 61, 156; Dârimî, "Şalât", 84; Buhârî, "Tefsîr", 2/6, "Cenâ'iz", 90, "Bed'ü'l-halk", 7, "Ezân", 148, "İstîzân", 3; Müslim, "Şalât", 200, "Talâk", 30, "Fezâ'il", 46-47; İbn Mâce, "İkâmet", 24, 180; Ebû Dâvûd "Şalât", 119, "Hurûf", 1; Tirmizî, "Da'avât", 31, "Menâkıb", 17, "Emsâl", 1; Nesâî, "Kıyâmü'l-leyl", 12, "İftitâh", 37, "Sehv", 41, 88, "Taḥkîk", 100; Taberî, *Cami'ü'l-beyân*, Beyrut 1978, I, 341-349; IX, 128; XII, 42; Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-îmân* (nşr. Hilmi M. Fûde), Beyrut 1979, II, 152; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, VII, 177; XX/2, s. 19; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî, *el-Mu'arreb* (nşr. F. Abdürrahîm), Dimaşk 1410/1990, s. 600; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, Beyrut 1990, III, 181; XIII, 66; XX, 259; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 38; XVII, 21; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvîni, 'Acâ'ibü'l-mahlûkât' (Demîrî, *Hayâtü'l-hayevân* içinde), Mısır 1315, I, 95; II, 238; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'an*, Beyrut 1966, I, 226-232; III, 563; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Sa'd), XVII, 16; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 331-334; XII, 93; H. Lesetre, "Michel", *DB*, IV/2, s. 1067-1075; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2800; VI, 4527, 4536; A. Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, s. 275-276; G. Davidson, *A Dictionary of Angels*, New York 1960, s. 193-195; Mahmûd Muhammed es-Sübki, *el-Menhelü'l-'azbû'l-mevrûd*, Kahire 1394/1974, V, 178; G. MacGregor, *Dictionary of Religion and Philology*, New York 1989, s. 136, 412; Lütfullah Cebeci, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Melekler*, Kayseri 1989, s. 78; Ali Erbaş, *Melekler Âlemi*, İstanbul 1998, s. 89-90, 162-163, 266-267; K. Kohler, "Angelology", *JE*, I, 590; A. J. Wensinck, "Mikâl", *EP* (ing.), VII, 25; a.mlf., "Mikâil", *IA*, VIII, 308-309; A. Molien, "Ange", *Catholicisme*, I, 545; H. L. Ginsberg v.dğr., "Michael and Gabriel", *EJd.*, XI, 1487-1490.



LUTFULLAH CEBECİ

MİKÂİLİLER

(آل ميكال)

IX-XI. yüzyıllar arasında Horasan'ın idarî ve ilmî hayatında önemli rol oynayan bir aile.

Bazı kaynaklarda, aslen Mâverâünnehir'e mensup olan ve atalarının İslâm öncesi dönemde Soğd bölgesinde güç sahibi olduğu bilinen ailenin kökeni Sâsânî Hükümdarı Behrâm-ı Gûr'a kadar indirilmektedir. 99 (718) yılında Soğdca-Arapça olarak kaleme alınan ve Rus araştırmacısı A. A. Freiman tarafından 1933'te bulunan bir belgeye göre aileden İslâm'a giren ilk kişi, İslâm fetihleri sırasında Pencikent bölgesinde hüküm süren Şûr Dîvâstî'dir (Soğdca Dîvâştîç). İslâm kaynaklarında ise Semerkant bölgesinin hâkimisi olduğu söylenen Dîvâstî'nin 104'te (722)

Fergana'ya yönelik fetihlerde bulunan Horasan hâkimi Saîd b. Amr ile savaştığı ve yenilerek öldürüldüğü kayıtlıdır (Taberî, VII, 11, 15). Aile hakkında daha sonrasına ait uzunca bir süre için bilgi yoktur; ancak Soğd bölgesinde durumun değişmesi üzerine Nişâbur şehrine göç ettiği anlaşılmaktadır.

Aileye adını veren Mîkâl b. Abdülvâhid'in hayatına dair bilgiye rastlanmasa da onun oğulları Muhammed (ö. 250/864) ve Şâh'ın (ö. 302/914) Tâhirîler'in hizmetine girerek Horasan ve Irak'ta başarılı askerî faaliyetler yürüttükleri ve bunlardan Muhammed'in oğlu Abdullah'ın da (ö. 308/920) önce Saffârîler'e bağlanıp Sistan'da önemli görevlerde bulunduğu (*Târih-i Sîstân*, s. 237), ardından Abbâsîler adına merkezi Ahvaz olan Hûzistan ile Fars eyaletlerinde valilik yaptığı (Yâkût, VII, 6, 8, 10) bilinmektedir. Mîkâlîler'in Horasan'da güç kazanmasında Abdullah'ın oğlu Ebû'l-Abbas İsmâil'in (ö. 362/973) rolü büyüktür. Nişâbur'da dünyaya gelen, hadis ve dinî ilimler eğitimi alan, bunun yanı sıra şiir ve edebiyatla da ilgilenen İsmâil, babasının ölümünden sonra Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh tarafından babası gibi Hûzistan ve Fars'ın idaresiyle görevlendirildi; ancak İsmâil bu görevi kabul etmeyerek Nişâbur'a döndü. Ardından Sâmânîler'in hizmetine girdi ve Dîvânü'r-resâil'in başına getirildi. Aynı zamanda Nişâbur şehrinin reisi olan Ebû'l-Abbas İsmâil, ailenin burada uzun süre devam edecek olan güç ve nüfuzunun gerçek anlamdaki ilk kurucusu olmuştur.

X. yüzyılın ikinci yarısı ile XI. yüzyılın ilk çeyreğinde Mîkâlîler'in Horasan'daki nüfuzlarının iyice pekiştiği görülür. İsmâil'in fıkıh, edebiyat ve şiir eğitimi alan büyük oğlu Ebû Muhammed Abdullah, kendisine önerilen Dîvânü'r-resâil reisliği ve vezirlik görevlerini kabul etmeyerek Nişâbur'un yöneticiliğini üstlendi; 379 (990) yılında çıktığı ikinci hac seyahatinde Mekte'de vefat etti. İsmâil'in diğer oğlu Ebû'l-Kâsım Ali Nişâbur, Bağdat ve Basra'da hadis ve dinî ilimler eğitimi aldıktan sonra Horasan'da bulunan Ferâve'ye yerleşti ve Ebüverd yakınlarında bir ribât kurarak vefatına kadar (376/986) buranın imarı ile uğraştı. Abdullah'ın oğlu Ebû Ca'fer Muhammed de (ö. 388/998) iyi bir eğitim gördü ve babasından sonra Nişâbur valiliğine getirildi. Onun yerini amcazadesi Ebû Nasr Ahmed b. Ebû'l-Kâsım Ali aldı (ö. 416/1025). Mahmûd-ı Gaznevî'nin çağdaşı olan Ahmed, sultanı öven pek çok şiir yazmıştır.

Ailenin en meşhur siması, Sultan Mahmud'un "Hasenek" lakabıyla tanınan son veziri Ebû Ali Hasan b. Muhammed'dir. Ebû Ca'fer Muhammed'in oğlu olan Ebû Ali Hasan, Gazneli Mahmud'un tahta çıkmasından (389/999) sonra Gazne sarayında hükümdarın nedimleri arasında yer aldı. Sultan Mahmud, bu sıralarda Kerâmîler'in sebep olduğu karışıklıkları yatıştırmaya için onu Nişâbur valiliğine tayin etti. Ebû Ali Hasan şehirde sükûneti sağladı ve arkasından imar faaliyetlerine yöneldi. Bu başarıları onun itibarını daha da arttırdı ve sultan tarafından yeniden Gazne'ye çağrılarak vezirliğe getirildi (416/1025). Fakat Gazneli Mahmud'un vefatının (421/1030) ardından büyük oğlu Muhammed'in tarafını tuttuğu için onun kısa iktidarında makamını koruduysa da Mahmud'un diğer oğlu Mes'ûd'un tahtı ele geçirmesi üzerine hapse atıldı ve 28 Safer 422 (24 Şubat 1031) tarihinde idam edildi (Muhammed b. Hüseyin el-Beyhâkî, s. 229-234). Ailenin önde gelen üyelerinden biri de Horasan'da Gazneliler'le Selçuklular arasındaki mücadelede önemli rol oynayan ve 451'de (1059) hayatta olduğu anlaşılan Reisü'r-rüesâ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali'dir. Sultan Mes'ûd tarafından Hâcib Begtogdi ile birlikte Selçuklular'la mücadeleye memur edilen Hüseyin 426'da (1035) Gazne ordusunun yenilmesi üzerine Selçuklular'a esir düştü (Gerdizî, s. 429-430) ve uzun süre hapsede kaldı. Fakat 436 (1044) yılında Tuğrul Bey'in onu kısa bir süre için de olsa vezâret makamına getirmesi yavaş yavaş Selçuklular nezdinde de itibar kazandığını göstermektedir.

Mîkâlîler'e mensup pek çok kişi siyasî, idarî ve askerî faaliyetlerin yanı sıra kültür, ilim ve edebiyat alanında da önemli rol oynamıştır. Bunlar arasında Gazneli Mahmud ve oğlu Mes'ûd zamanlarında çeşitli üst düzey görevlerde bulunan Hâce Ebû'l-Kâsım Ali b. Ebû Ca'fer Muhammed ile oğlu Hâce Muzaffer, devrin meşhur şair, âlim ve muhaddislerinden *Kitâbü'l-Muntehal*'in müellifi Ebû'l-Fazl Ubeydullah b. Ahmed, âlim, şair ve muhaddis Ebû İbrâhim Nasr b. Ahmed, tabip ve aynı zamanda şair-edip olan Ebû'l-Kâsım Ali b. Ebû'l-Fazl Ubeydullah b. Tâhir, âlim, muhaddis ve hafız Ebû Şücâ Muzaffer b. Muhammed, muhaddis Emîr Ebû Ahmed Hasan b. Muhammed ve yine hadisle uğraşan Cemâa bint Ebû'l-Hasan Ahmed'in adları sayılabilir.

Mîkâlî ailesi Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler ve Gazneliler'den başka kuruluş dönemlerinde Selçuklular'da da önemli rol oynamıştır. Farklı hânedan ve devletlere rağmen ailenin çok uzun bir süre Horasan'daki seçkin yerini muhafaza etmiş olması, eski İran aristokrasisinin devamlılığı ve Ortaçağ İslâm devletlerinde meslek ve görevlerin nesilden nesile intikali prensibine ilgilidir. Ancak aile, XI. yüzyılın ortalarından itibaren Büyük Selçuklu Devleti'nin idare merkezinin Nişâbur'dan Rey ve İsfahan gibi Orta İran şehirlerine kaymasıyla birlikte önemini yitirerek yavaş yavaş tarih sahnesinden çekilmiştir. Mîkâlîler'in himayesine giren Arap dili ve edebiyatı âlimi İbn Düreyd *el-Cemhere* adlı sözlüğünü Ebû'l-Abbas İsmâil'e ithaf ettiği gibi en güzel şiiri sayılan *el-Makşûre*'yi de bu aile için yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târih* (Ebû'l-Fazl), VI, 622; VII, 10, 11, 15; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Târih-i Nişâbur* (trc. Muhammed b. Hüseyin Halife-i Nişâbü'rî, nşr. M. Rızâ Şeffî Kedkenî), Tahran 1375, s. 156, 164, 321; Muhammed b. Abdülcebbar el-Utbi, *Târih-i Yemîni* (trc. Cerbezekânî, nşr. Ca'fer-i Şîârî), Tahran 2537/1978, s. 253-254, 457-462; Seâlibî, *Yettimetü'd-dehr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1377/1957, III, 357-382; Gerdizî, *Zeynû'l-ahbâr* (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1366/1987, s. 424-425, 429-430; *Târih-i Sîstân* (nşr. Bahâr), Tahran 1366/1987, s. 237, 244, 247, 260, 273-275; Ali b. Hasan el-Bâharzî, *Dümyetü'l-kaşr* (nşr. Sâmî Mekfî el-Ânî), Küveyt 1405/1985, II, 222-224; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *Târih* (nşr. Ali Ekber Feyyâz), Meşhed 1375/1996, s. 41-43, 221-236, 380, 437, 571, 628-631; Abdülgâfir el-Fârisî, *Târihu Nisâbur: el-Muntehab mine's-Siyâk* (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1403/1983, s. 259, 272, 417, 453, 685; Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makâle* (nşr. Muhammed Kazvîni), London 1910, s. 77; Sem'ânî, *el-Ensâb*, XII, 527-535; Beyhâkî, *Târih* (Behmenyâr), s. 117; Yâkût, *Mu'cemül-üdeba'*, VII, 6, 8, 10; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* (trc. Abdülkerim Özeydin), İstanbul 1987, IX, 400; Abbas İkbâl, *Vizâret der 'Ahd-i Selaîh-i Büzürg-i Selçûki*, Tahran 1338 hş./1959, s. 39-40; R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge 1972, s. 66, 67, 68; a.mlf., "Âl-e Mîkâl", *Elr*, I, 764; C. E. Bosworth, *The Ghaznavids, their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040*, Beirut 1973, s. 179-185; a.mlf., "Mîkâlîs", *EP* (İng.), VII, 25-26; J. S. Meisami, "Exemplary Lives, Exemplary Deaths: The Execution of Hasanak", *Actas XVI Congreso IEAI, Salamanca* 1995, s. 357-364; Osman Aydınli, *Fethinden Samânîlerin Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; R. N. Frye, "Tarxun-Türxun and Central Asian History", *HJAS*, XIV (1951), s. 105-129; H. Bowen, "Notes on Some Early Seljuqid Viziers", *BSOAS*, XX (1957), s. 105-109; M. Nazım, "Hasenek", *İA*, V/1, s. 339; B. Spuler, "Hasanak", *EP* (İng.), III, 255-256; Seyyid Alî Âl-i Dâvûd, "Âl-i Mîkâl", *DMBİ*, II, 168-174.



MİKÂT

(bk. İLM-i MİKÂT).

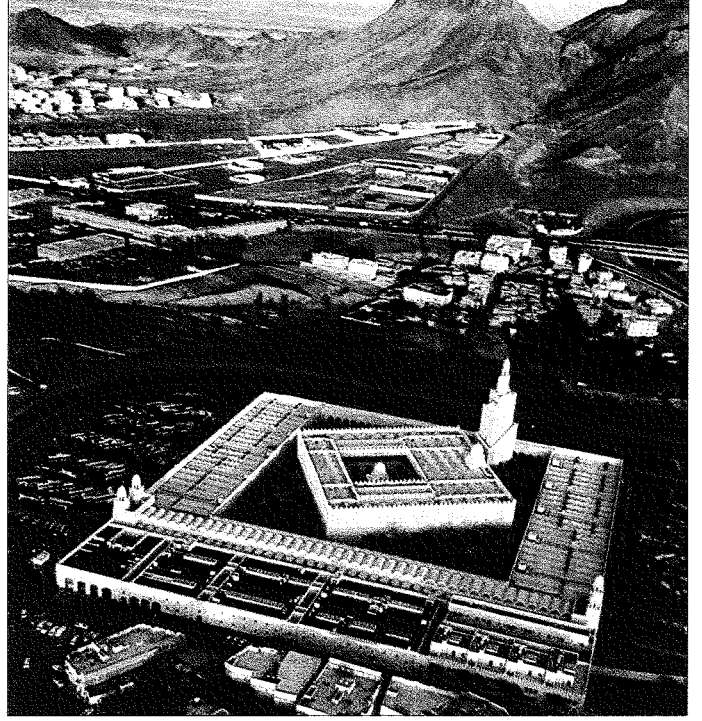
MİKÂT

(المیقات)

İhrama girilecek zaman ve yer anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "belli bir zaman tesbit etmek" anlamındaki **vakt** kökünden türeyen **mîkât** (çoğulu mevâkît), "vakit" karşılığı yanında "bir iş yapmak için belirlenen zaman veya yer" mânasına da gelir. Fıkıh terimi olarak hac ve umre ibadeti için ihram giyilecek günleri (el-mîkâtü'l-zamânî) ve yerleri (el-mîkâtü'l-mekânî) ifade eder. Zamanla ilgili mîkât hac için şevval, zilka-de aylarıyla zilhiccenin ilk on günü, umre için yılın tamamıdır. Mekânla ilgili mîkât Mekke'ye gidenlerin veya hac ve umre yapacakların ihrama girecekleri noktalardır (mevâkîtü'l-ihrâm). Kelime bu son anlamında daha yaygın bir kullanıma sahiptir.

Kur'an-ı Kerim'de mîkât kelimesi bir yerde çoğul şeklinde olmak üzere sekiz âyette sözlük anlamında geçmekte, hadislerde de hem sözlük hem terim anla-



Medine mikâtı
Zülhuleyfe
ve buradaki
mescid

mında yer almaktadır. Kur'an'da Kâbe "el-beytü'l-harâm" (el-Mâide 5/2), onu çevreleyen mescid "el-mescidü'l-harâm" (el-İsrâ 17/1), Mekke şehri de "harem" (el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67) diye nitelendirilerek buraların korunmuş ve saygıya değer yerler olduğu belirtilmiştir. Hz. Peygamber de Mekke'nin yerlerin ve göklerin yaratıldığı gün Allah tarafından haram kılındığını ve kıyamete kadar da böyle kalacağını ifade etmiştir (Buhârî, "Şayd", 10; Müslim, "Hac", 445-446). Bunların yanında Hz. Peygamber'in diğer bazı açıklamaları ve uygulamalarına dayanılarak Mekke ile belirli çevresine harem, burayı kuşatan ikinci bölgeye Hil, bunların dışında kalan yerlere de "âfâk" denilmiş, Harem ve Hil dışından hac ve umre için yahut başka bir amaçla Mekke'ye gelenlerin belirli yerlerde ihrama girip bazı kurallara uymaları zorunlu kılınmıştır. Harem bölgesinde oturanlar hac için buldukları yerden, umre için Hil bölgesine çıkarak, Hil bölgesinde oturanlar hac ve umre için buldukları yerden, buraların dışından gelen âfâkiler ise kendileri için belirlenen mîkât yerlerinden ihrama girerler (bk. ÂFÂKÎ; HAREM; HİL; İHRAM). Âfâkîlerin ihrama gireceği bu yerler Hz. Peygamber tarafından beş nokta halinde belirlenmiştir (Buhârî, "Hac", 7, 9, 11, 12; Müslim, "Hac", 11-12; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8).

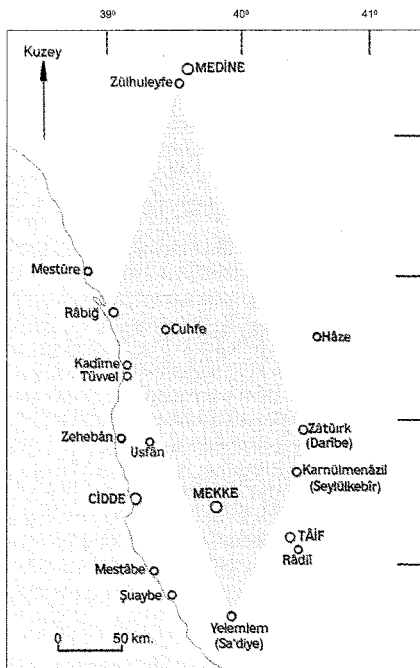
1. Zülhuleyfe. Günümüzde "âbâr-ı Alî" (ebyâr-ı Alî) diye bilinen bu yerin Mescid-i Nebevî'den uzaklığı yaklaşık 11 km. olup

Medine'nin güneybatı sınırı buraya kadar ulaşmıştır. Medine yönünden gelenlerin ihrama gireceği Zülhuleyfe aynı zamanda Mekke'ye en uzak mîkattır. Resûl-i Ekrem Vedâ haccı için burada ihrama girmiştir (bk. ZÜLHULEYFE).

2. Cuhfe. Kızıldeniz sahiline 9 km., Mekke'ye 187 km. mesafede bir köydür. Eski devirlerde Şam bölgesinden gelenlerin mîkâtı olan bu yer günümüzde harap durumda olup uğrak yeri değildir ve yerini Râbiğ şehri almıştır. Mekke'ye 186 km. mesafedeki Râbiğ Türkiye, Lübnan, Suriye, Ürdün, Filistin, Afrika ülkeleri ve Batı ülkeleriyle Suudi Arabistan'ın bazı kuzey bölgelerinden doğrudan Mekke'ye gelen hacıların mîkâtı durumundadır (bk. CUHFE).

3. Zâtürk. Karnülmênâzil hizasında bulunan bu mevki Irak yönünden gelenlerin mîkâtı olup günümüzdeki adı Daribe'dir. Buhârî ve Müslim'deki konuya ilişkin hadislerde yer almayan bu mîkâtın Hz. Ömer'in takdiriyle mi yoksa başka bir hadisle mi belirlendiği konusunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. İmâm Şâfiî ile bazı Şâfiî fakihleri ve İmâm Mâlik bu noktanın nasla değil icmâ yoluyla tesbit edildiğini söylemişler ve bu konuda Abdullah b. Ömer'den nakledilen şu rivayeti delil göstermişlerdir: Hz. Ömer zamanında Basra ve Kûfe şehirleri kurulunca ahalsi halifeye gelerek Resûlullah'ın Necdîliler için tayin ettiği Karnülmênâzil'in kendilerine sapa düştüğünü, oraya kadar gitme-

Mîkât noktalarını gösteren harita

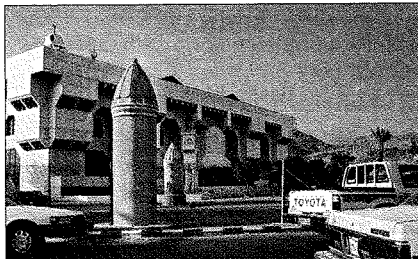
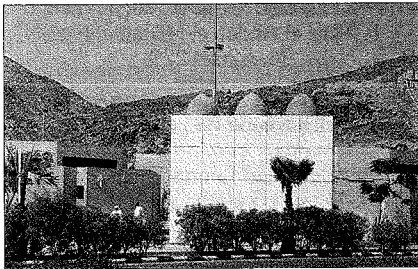


nin çok meşakkatli olduğunu söyleyince Hz. Ömer. "Öyleyse siz Mekke'ye giden yolunuzun üzerinde Karnülmenâzil hizasında bir nokta bulup orayı mîkât edinin" demiş ve ardından Iraklılar için Zâtürk mevkiini mîkât tayin etmiştir (Buhârî, "Hâc", 13; İbn Hacer, VII, 163-165). Hanefî ve Hanbelî fakihleriyle Şâfiî fakihlerinin çoğunluğu ise bu konudaki hadisin sahih olduğunu (Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8; Nesâî, "Menâsik", 22), dolayısıyla söz konusu belirlemenin nasla sübût bulunduğunu söylemişlerdir.

4. Karnülmenâzil. Mekke'ye 94 km. uzaklıktaki bu yer günümüzde Seylülkebir adıyla tanınan büyük bir köydür. Necid bölgesi başta olmak üzere Körfez ülkeleri, Irak, İran ve diğer doğu ülkelerinden gelen hacılar burada ihrama girer. Üst tarafında ise Vâdîmuhrim diye bilinen büyük ve mâmur bir köy bulunmaktadır. Eskiden çok az sayıda hacının uğradığı ve Karnülmenâzil'in hizasında kabul ederek ihrama girdiği Vâdîmuhrim, daha sonra Tâif - Mekke yolunun yapımı ile çok sayıda hacının ihram için tercih ettiği bir nokta haline gelmiştir.

5. Yelemlen. Mekke'ye 54 km. mesafede bulunan bu noktada Yemen'den ve Suudi Arabistan'ın güneyinden gelen hacılar ihrama girer. Ayrıca Malezya, Endonezya, Çin ve Hindistan'dan deniz yoluyla gelen hacılar için de bu noktanın hizası mîkât kabul edilmiştir.

Ten'im'de mîkât sınırını gösteren alemler



Mekke'de oturanların umre için ihrama girdikleri mîkât yeri Ten'im'deki Hz. Âişe Camii



Mîkâtların Mekke'ye mesafeleri konusunda çok farklı rakamların verilmesi son dönemde yeni yolların yapımından kaynaklanmaktadır. Bölgenin dağlık olan arazi yapısına uygun düşen eski güzergâhlar açılan yeni güzergâhlarla yer değiştirmiş, bazan iki güzergâh arasında büyük mesafe farkı ortaya çıkmıştır. Bu yerlerin mîkât olarak belirlenmesi mutlaka o noktada ihrama girileceği anlamına gelmez; söz konusu mevkilerin hizasında herhangi bir yerde ihrama girmek de mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "vkt" md.; Dârimî, "Menâsik", 5; Buhârî, "Hâc", 7, 9, 11, 12, 13, "Şayd", 10; Müslim, "Hâc", 11-13, 445-446; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 8; Nesâî, "Menâsik", 19, 20-23; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *en-Nihâye fi mücerred-i'l-fıkh ve'l-fetâvâ*, Beyrut 1400/1980, s. 210; Muhibbüddin et-Taberî, *el-Kırâ li-kâşidi Ümmi'l-kurâ* (nşr. Mustafa es-Sekkâ), Kahire 1390/1970, s. 89-105; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Sa'd), VII, 163-165; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, "Kitâbü Hudûd'l-meşâ'iri'l-mukaddese", *Mecelletü Mecma'i'l-fıkh'i'l-İslâmî*, III/3, Mekke 1407/1987, s. 1549-1598; "İhrâm", *Mu.F*, II, 141-151; "Mevâkit", *a.e.*, XXXIX, 233-236.

SA'LİM ÖĞÜT

MİKDÂD b. ABDULLAH

(bk. SÜYÜRİ).

MİKDÂD b. AMR

(المقداد بن عمرو)

Ebû Ma'bed el-Mikdâd b. Amr
b. Sa'lebe el-Kindî el-Behrânî
(ö. 33/653)

Sahâbî.

Babası işlediği bir cinayet yüzünden mensup olduğu Behrâ kabilesinden kaçıp Kinde kabilesine sığındı ve Mikdâd burada doğdu. Daha sonra onun da bu kabile-

den Ebû Şemr b. Hucr'u yaralayarak Mekke'ye kaçtığı, şehirde himayesine girdiği Esved b. Abdüygüs'un onu evlât edindiği ve bu sebeple Mikdâd b. Esved (İbnü'l-Esved) diye tanındığı belirtilmiş, ayrıca Ebû Amr, Ebû Saîd künyeleri ve Hadramî nisbesiyle de anılmıştır.

Mekke'de İslâm'ı ilk kabul edenlerden olan Mikdâd İkinci Habeşistan hicretine katıldı, ardından Mekke'ye geri döndü. Hz. Peygamber'in hicretinden sonra müşriklerin Medine'ye bir sefer düzenleyeceğini öğrenen Mikdâd bunu bir mektupla Resûlullah'a bildirdi ve kendisi de Mekkelilerle birlikte yola çıktı. Durumdan haberdar olan Hz. Peygamber, Ubeyde b. Hâris kumandasındaki bir seriyeyi müşriklere karşı gönderdi. İki grup Seniyyetülmerre'de karşılaştığında Mikdâd ile Utbe b. Gazvân müslümanların safına geçtiler. Medine'ye döndüklerinde Mikdâd bir süre Külsüm b. Hidm'in evinde misafir olarak kaldı ve ardından Resûl-i Ekrem. Mikdâd ile Cebbâr b. Sahr veya Cebr b. Atîk arasında kardeşlik bağı kurdu. Bu kardeşliği Abdullah b. Revâha ile gerçekleştirildiği de nakledilmiştir.

Bir gün Abdurrahman b. Avf, Mikdâd'a niçin evlenmediğini sormuş, o da kızıyla evlenmek istediğini söyleyince Abdurrahman bu teklife öfkelenip ağır sözler söylemişti. Durumu öğrenen Hz. Peygamber Mikdâd'ı teselli etti, onu amcası Zübeyr'in kızı Dubâa ile evlendirdi. Bedir, Uhud, Hendek, Hayber gazvelerine ve diğer savaşlara katılan Mikdâd Resûlullah'ın okçularındandı. Hicretin 1. yılı Zilkade ayında (Mayıs 623) gerçekleştirilen Harrâr seferine çıkılırken beyaz bayrağı Resûl-i Ekrem ona verdi. Uhud Gazvesi'nde ordunun ana kanadının kumandasını Hz. Hamza ile birlikte yürüttü. Bedir Gazvesi'ne Sebha adlı atıyla katılıp bir elini kaybettiği, bu savaşta çok az süvariden biri olduğu ve bundan dolayı ilk İslâm süvarisi kabul edilip "fârisü Resûlillah" lakabıyla

anıldığı, Hz. Peygamber'in hem Mikdâd hem de atı için ganimetten pay ayırdığı zikredilmiştir.

Cesaretiyle ünlü Mikdâd'ın Bedir Gazvesi'nde Resûlullah'ın yanına gelerek, "Biz İsrâiloğulları'nın Mûsâ'ya, 'Sen ve Rabbin gidin ve birlikte savaşın, biz burada oturacağız' (el-Mâide 5/24) dediği gibi demeyeceğiz. Senin dört bir yanında savaşacağız" dediği ve Hz. Peygamber'in bu sözlerden çok memnun olduğu rivayet edilmiştir (Buhârî, "Meğâzî", 4, "Tefsîr", 5/4). Hâtîb b. Ebû Beltea'nın Resûlullah'ın Mekke'ye sefer yapacağını haber vermek üzere yola çıkardığı Sâre'yi yakalamak amacıyla Hz. Ali'nin başkanlığında sevkedilen seriyeye yer aldı. Recî Vak'ası'ndan sonra yakalanıp bir ağaç dalına asılarak şehid edilen sahâbî Hubeyb b. Adî'nin cesedini getirmek için gönderilenler arasında o da vardı. Tébûk Seferi'nin ardından müslüman olup İslâm'ı öğrenmek üzere Medine'ye gelen Behrâ kabilesine mensup on üç hemşehrisi Mikdâd'ın evinde misafir oldu. Mikdâd Yermük Savaşı'na (13/634) katıldı ve Hz. Peygamber'in Bedir Gazvesi'nden sonra başlattığı, düşmanla karşılaşınca Enfal sûresini okuma sünnetini bu muharebede o yerine getirdi. Hz. Ömer'in halifeliği sırasında onunla birlikte Câbiye ziyaretinde bulundu ve yine aynı dönemde Mısır'ın fethine katıldı. Hz. Osman'ın hilâfeti yıllarında Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh kumandasında gerçekleştirilen İfrîkya'nın fethinde (27/647), bir yıl sonra da Şam Valisi Muâviye tarafından Kıbrıs'a gönderilen orduda yer aldı.

Çok kilolu olduğu belirtilen Mikdâd, Rum asıllı kölesi tarafından yağlarının bir kısmının alınması için karnının yarılmasından veya "hırva" (*Kâmus Tercümesi*, III, 224) adlı bir bitkiden elde edilen yağı içtikten sonra 33 (653) yılında yetmiş yaş-

larında iken Medine'nin kuzeybatısında ki Cûrf'te vefat etti ve Medine'ye getirilerek Hz. Osman'ın kıldırıldığı cenaze namazının ardından Bakî Mezarlığı'na defnedildi.

Mikdâd, Resûl-i Ekrem zamanında verilen ölüm cezalarını infaz edenlerden biriydi (*DîA*, VII, 270). Hz. Ömer, kendisinden sonraki halifeyi seçmesini teklif ettiği heyetin bir yerde toplanmasını sağlama görevini Mikdâd'a verdi. Hz. Osman'ın seçildiği bu toplantıda Mikdâd, Hz. Ali'nin halife olmasının daha uygun olacağını savunanlar arasında yer aldı.

Mâide (5/87) ve En'âm (6/52) sûrelerindeki birer âyetin nüzûlüne sebep olduğu bildirilen sahâbîler arasında Mikdâd'ın da adı geçmekte, Allah'ın Hz. Peygamber'e sevmesini emrettiği ve onun da kendilerini sevdiğini açıkladığı birkaç sahâbî içinde o da zikredilmektedir (İbn Mâce, "Muḳaddime", 11; Tirmizî, "Menâkıb", 30).

100 dinar borç verdiği birinden alacağını vadesinden önce 10 dinar eksik olarak tahsil eden Mikdâd'a Resûl-i Ekrem'in, "Hem faiz yedin hem yedirdin" dediği rivayet edilmiştir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, VI, 28). Mikdâd b. Amr, ölümünden önce Hz. Peygamber'in hayattaki her bir hanımına 7000, torunları Hasan ile Hüseyin'e 18.000'er dirhem verilmesi için vasiyette bulunmuş ve bu vasiyeti yerine getirilmiştir.

Kendisinden hanımı ve kızı Kerîme ile Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Târik b. Şihâb gibi sahâbîler, Cübeyr b. Nüfeyr, Meymûn b. Ebû Şebîb ve Hemmâm b. Hâris gibi tâbîler hadis rivayet etmiş, Hz. Peygamber'den naklettiği kırk iki hadis (Nevevî, II, 112) *Kütüb-i Sittete* yanında İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* ile Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde (IV, 79; VI, 2-6, 8) yer almıştır.

Muhammed Muhammedî *Sîmâ-yi Mikdâd* (Kum 1351/1973), Muhammed Ali İsbir *eş-Şahâbiyyü'l-cellî el-Mikdâdü'bnü'l-Esved el-Kindî: Fârisü Resûlillâh* (Beyrut 1982), M. Cevâd el-Fakîh *el-Mikdâdü'bnü'l-Esved el-Kindî: Evvelü Fâris fi'l-İslâm* (Beyrut 1402/1982, 1405/1985) ve Muhammed Halîl el-Bâşâ *el-Erba'atü'l-mümeccedün: Selmân el-Fârisî, Ebû Zer el-Ğufârî, el-Mikdâdü'bnü'l-Esved, 'Ammâr b. Yâsir* (Beyrut, ts.) adıyla çalışmalar yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmus Tercümesi, III, 224; Wensinck, *el-Mu'cem*, VIII, 262-263; *Müsned*, IV, 79; V, 2-6, 8; Buhârî, "Meğâzî", 4, 12, 13, 46, "Tefsîr", 5/4, 60/1, "Cihâd", 141; Müslim, "Zühd", 69; İbn Mâce, "Muḳaddime", 11, "Zühd", 7, "Edeb", 36; Tirmizî, "İstîzân", 26, "Menâkıb", 30, "Zühd", 55; İbn İshak, *es-Sîre*, s. 156, 206; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 161-163; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 348-350; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 172-176; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1344, VI, 28; İbn Abdülber, *el-İstî'âb* (Bicâvî), IV, 1480-1482; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe* (nşr. Halîl Me'mûn Şihâ), Beyrut 1418/1997, IV, 184-185; Nevevî, *Tehzîb*, II, 111-112; İbn Manzûr, *Muḳtaḳarü Târîhi Dimâşk*, XXV, 207-222; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, I, 385-389; İbn Hacer, *el-İşâbe*, IV, 454-455; Hasan İbrâhim Hasan, *Zü'âmâ'ü'l-İslâm*, Kahire 1980, s. 150-155; M. Cevâd el-Fakîh, *el-Mikdâdü'bnü'l-Esved el-Kindî: Evvelü Fâris fi'l-İslâm*, Beyrut 1405/1985; G. H. A. Juyboll, "al-Mikdâd b. 'Amr", *EP* (Ing.), VII, 32-33; Mehmet İpşirli, "Cellât", *DİA*, VII, 270.

MUSTAFA ERTÜRK

MİKDÂD b. ESVED

(bk. MİKDÂD b. AMR).

MİKLÂTÎ

(المكلائی)

Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Muhammed b. Muiz el-Ahdeb el-Miklâtî el-Fâsî (ö. 626/1229)

Felsefi yaklaşımların eleştirisine de yer veren kelâma dair *Lübâbü'l-ukûl* adlı eseriyle tanınan âlim (bk. LÜBÂBÜ'L-UKÛL).

MİKNÂS

(مكناس)

Fas'ta bir şehir.

Fas'ta çeşitli hânedanlara başşehirlik yapan dört şehirden biri olan Miknâs (Miknâse, Miknâsetüzzeytûn), adını Berberîler'in Zenâte koluna bağlı Miknâse kabi-



Miknâs'tan bir görünüşü

lesinden alır; Fransızca'ya Meknes şeklinde geçmiştir. Başşehir Rabat'a 140. Fas şehrine 60 km. uzaklıkta tarihi iki merkezi birbirine bağlayan yol üstünde, deniz seviyesinden 550 m. yükseklikteki bir yamaç üzerinde kurulmuştur. Şehrin yer aldığı bölgenin Romalılar'a ve daha sonraki döneme ait tarihi hakkında bilgi yoktur.

305 (917) yılında Tâze'den (Tâzâ) bugünkü Miknâs'ın olduğu bölgeye gelen Miknâse kabilesi Bûfikran vadisinin iki yakasında kurduğu köylere yerleşti. V. (XI.) yüzyılda bu köyler birleşerek Miknâs şehrini oluşturdu. Şehrin en eski tarihi eseri olarak bilinen Neccârîn Camii VI. (XII.) yüzyılın sonlarında tamamlandı. Cami 1170'te (1756-57) Mevlây Muhammed b. Abdullah tarafından yeniden inşa edilip bir minare eklendi.

Murâbit Sultanı Yûsuf b. Tâşfîn, Mera-keş'i ele geçirdikten sonra Miknâs'a bir ordu gönderdi. Murâbit kumandanı, Miknâs hâkimi Hayr b. Harez ez-Zenâti'ye teslim olduğu takdirde halka eman vereceğini söyledi. O da teklifi kabul ederek şehri barış yoluyla Murâbitlar'a teslim etti (461/1069). Murâbitler döneminde etrafı surlarla çevrilen Miknâs'ın nüfusu hızla arttı. Camisi, hamamları ve su kanallarıyla müreffeh bir şehre dönüştü. Medine denilen eski şehir merkezinde yer alan Câmîü'l-kebîr bu dönemde inşa edildi.

Fas'ta İbn Tûmert'in başlattığı Muvahhid hareketi kısa zamanda bütün Kuzey Afrika'ya yayılırken Miknâs'ta şiddetli direnişle karşılaştı (514/1120). Muvahhid Sultanı Abdülmü'min el-Kûmî şehri kuşattıysa da ele geçiremedi (534/1139-40). Miknâs 545 (1150) yılında Muvahhidler'in hâkimiyetine girdi. Şehir yıkılıp ahalinin malları yağmalandı ve kışladaki bütün askerler öldürüldü.

Miknâs, 634'te (1237) Mağrib-i Aksâ'da önemli bir güce kavuşan Merînîler'in eline geçti. Muvahhidler şehri 643'te (1245-46) geri aldılarsa da Merînîler iki yıl sonra tekrar Miknâs'a hâkim oldular. Merînîler'den Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Abdülhak zamanında ilk parlak dönemini yaşayan şehirde 1276'da bir cami yapıldı. Endülüs'ten gelen çok sayıda müslüman Miknâs'a yerleşti. Merînî sultanları Ebû Yûsuf ve Ebû'l-Hasan döneminde Miknâs'ta Endülüs-Mağrib mimari tarzında eserler inşa edildi. XIV. yüzyılda tamamlanan Bû İnâniyye Medresesi Miknâs'taki önemli yapılardan biridir. Medresetü'l-Attârîn, Medresetü Filâle, Medresetü'l-cedîde,

Medresetü'l-adûl halen Fas'ın önemli eserlerindedir. Mescidü't-Tûte, Mescidü'z-Zerkâ, Hizânetü'l-câmîi'l-kebîr, Mâristânü bâbi'l-cedîd ve Süveyka Hamamı, Merînîler döneminde yapılan önemli eserler arasında yer alır.

Miknâs IX. (XV.) yüzyıl sonunda İdrîsî şeriflerinin idaresine geçti. Vattâsiler'den Muhammed el-Burtukâlî, XV. yüzyılda şehri ele geçirip kardeşi Nâsır'ı buraya yerleştirdiyse de Nâsır'ın hâkimiyeti uzun sürmedi. Bu dönemde Miknâs'ı ziyaret eden Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leo) Miknâs'ın zengin kaynaklara sahip güzel bir şehir olduğunu söyler (*Vaşfû İfrîkîyye*, s. 216).

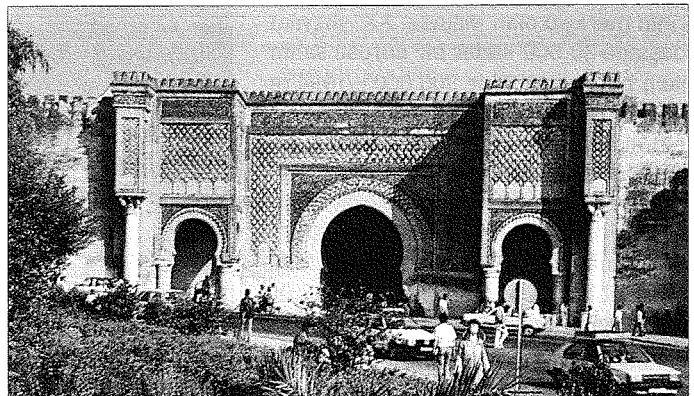
Merînî Sultanı Nâsır, Sa'dîler'e esir düşen babası Ahmed Bû Zekrî'nin serbest bırakılması karşılığında Miknâs'ı Sa'dî Sultanı Mevlây Muhammed eş-Şeyh'e teslim etmeye razı oldu (955/1548). Muhammed eş-Şeyh sert bir uygulamayla şehirde otorite kurmayı başardı ve oğullarını burada görevlendirdi.

Osmanlılar Cezayir'e hâkim olduktan sonra Fas'ın iç işleriyle yakından ilgilendiler. 8 Mart 1576 tarihinde Miknâs önünde cereyan eden savaşta Fas ordusundan 7.000, Osmanlı ordusundan 1000 asker öldü.

Miknâs, en parlak dönemini Alevî (Filâfî) Sultanı Mevlây İsmâil zamanında (1672-1727) yaşadı. Mevlây İsmâil, Miknâs'ta vali olarak bulunduğu sırada kardeşi Mevlây Reşîd'in vefat haberi gelince şehir halkı toplanıp kendisine biat etti. Eski başşehir Fas'ı bırakıp Miknâs'ı kendisine merkez edinen Mevlây İsmâil 1090 (1679) yılında burada büyük bir saray yaptırdı. Onun saltanatı döneminde Miknâs camileri, burçları, surları, kapıları, bahçeleri, ambarları ile âdeta yeniden inşa edildi. Bâbü'l-Berdaîn, Zeytûne Mescidi ve Sîdî Saîd Mescidi bu devrin önemli eserlerin-

dendir. Mevlây İsmâil zamanında şehrin etrafı üç ayrı kuşak halinde toplam uzunluğu 40 kilometreyi bulan surla çevrildi. En dıştaki sur süvarileri, ortadaki piyade askerlerini ve diğerlerinden daha yüksek olan en içteki sur bu ikisini aşanları durdurmak için yapılmıştı. Eski şehirdeki iç surun duvarları fayans ve mozaik sanatının en güzel örneklerine sahiptir. Kasrû'l-beyzâ, el-Kasrû'l-melekî, Kasru dâri'l-câmîi, Sicnû Kârâ, Sahrîcû's-sevânî, Kubbetü's-süferâ, Dârü'l-bâşevât ve Burcû Belkârî Miknâs'taki önemli eserler arasındadır. Mevlây İsmâil'in şehre kazandırdığı yapılardan biri de kuşatma sırasında halka yirmi yıl yetecek yiyeceğin depolanabileceği erzak ambarıdır. Dârü'l-mâ' Sarayı'nın yanında 319 m. uzunluğunda, 149 m. genişliğinde ve 2 m. derinliğindeki havuz Mevlây İsmâil'in Miknâs'a yaptırdığı önemli eserlerdendir. Havuz Berberî baskınları sırasında halkın su ihtiyacını karşılıyor, normal zamanlarda ise sultanın büyük bahçesinin sulanmasında kullanılıyordu. Mevlây Abdullah'ın, babası Mevlây İsmâil için yaptırdığı türbe de Miknâs'taki önemli yapılardandır. "Kasaba" denilen kale Alevî-Filâfî hânedanının Miknâs'ta inşa ettiği en görkemli eserdir. Mevlây İsmâil'in torunu Mevlây Muhammed b. Abdullah tarafından yaptırılan Câmîu'r-Ruvâ, Câmîu'l-Berdaîn, Sîdî Bû Osman Camii, Câmîu'l-Ezher, Şeyh Kemal Türbesi, İseviyye tarikatının kurucusu Şeyh Sîdî Muhammed b. İsâ Türbesi Miknâs'taki diğer eserler arasında zikredilebilir. Muhammed b. Abdullah Miknâs'a ayrıca Dârülbeyzâ Sarayı gibi çok sayıda eser kazandırmıştır.

Alevî (Filâfî) hânedanı döneminde Miknâs'ta Zenciler, Araplar, Endülüslüler ve hıristiyanlardan oluşan özel bir ordu kurulmuş, askerler *Şahîh-i Buhârî* üzerine yemin ettiği için bu orduya Bevâhir veya Abîdü'l-Buhârî adı verilmiştir.



Miknâs'ta
Bâbü'l-Mansûr

Miknâs, Fransızlar'ın Afrika'da başlat- tıkları sömürgeleştirme faaliyetleri sıra- sında onların eline geçti (1911). General Moinier'in şehri teslim almasından önce sultan ilân edilen Mevlây ez-Zeyn Fran- sızlar tarafından hemen esir alındı. Fas Sultanı Mevlây Hâfız'ın 1912 yılı Mart ayında Fransa ile himaye antlaşması im- zalamasının ardından bütün ülke gibi Miknâs da resmen işgal edilmiş oldu. Fas bağımsızlığına kavuşunca (1956) Miknâs yeniden canlanmaya başladı. 1982'de Alevî sultanlarından V. Muhammed adı- na bir üniversite açıldı (Câmiatü Mev- lây İsmâil). Şehirde bugün Kraliyet Askerî Akademisi, Teknoloji Yüksek Okulu, Öğ- retmen Okulu, Bahçivanlık Okulu, Hem- şirelik Okulu gibi eğitim kurumları, Fran- sız ve Alman kültür merkezleri bulun- maktadır.

Şehre surlarındaki tarihî kapılarından dolayı "güzel kapılı pâyitaht merkezi", şehirler arası yolların kesiştiği noktada bulunduğu için "Fas'ın buluşma noktası", Mevlây İsmâil'e yarım asır boyunca baş- şehirlik yaptığı için "el-Medînetü'l-me- lekiyye", minarelerin çokluğu sebebiyle "yüz minareli şehir" denildiği gibi özelli- le Fransız kültürünün tesirinden dolayı "küçük Paris" ve "Fas'ın Versailles'ı" gibi benzetmelere lâyık görülmüştür.

Miknâs'ta nüfusun çoğunluğunu oluşturan Berberîler'in yanı sıra Araplar, Mev- lây İdrîs'in Bilâdüssûdan'dan getirttiği Zenciler'in soyundan gelenler ve yahudi- ler de bulunmaktadır. Kâdiriyye ve Ticâ- niyye başta olmak üzere Fas'ta bulunan tarikatların Miknâs'ta da birer zâviyesi vardı. XVI. yüzyılda Hasan el-Vezzân şe- hirde başta zeytin olmak üzere üzüm, in- cir, kayısı, şeftali ve nar gibi meyvelerin yetiştirildiğini kaydeder.

Günümüzde Miknâs şehri ve çevresin- de gıda, deri, tekstil, maden, kimya ve or- mancılık sanayii oldukça gelişmiştir. Bu- gün Fas'ı oluşturan idarî birimlerden bi- rinin merkezi olan Miknâs, XX. yüzyılın başında 20.000 kadar bir nüfusa sahip iken bu sayı 1982'de 300.000'i, 1994'te 400.000'i aşmış, 2004 yılı başlarına ait tahminlere göre de 550.000'i bulmuştur. Miknâs, eski şehir ve Fransız işgalinden sonra 1920 yılında oluşmaya başlayan ye- ni şehir olarak ikiye ayrılmaktadır. 1996'da Miknâs şehri ve çevresindeki tarihî eserler UNESCO tarafından dünya kültür mirası kapsamına alınmıştır.

Kıraat, hadis ve fıkıh âlimi İbn Gâzî, Me- rînî, Sa'dî ve Filâlîler'den bahseden *Zeh-*

rû'l-bustân fî aḥbârî aḥvâli Mevlânâ Zeydân'ın yazarı tarihçi İbnü'l-Ayyâşî, di- van sahibi şair İbnü'r-Rizâ, evliya ve ule- mâ biyografisine dair *Menḥatü'l-ceb- bâr ve nüzhetü'l-ebâr* adlı eserin mü- ellifi Ebû Hâmid el-Arabî b. Muhammed, *el-Ḥarâm ve'z-ziyâretü'l-Ḳudsü's-şe- rîf ve't-teberrük bi-ḳabri'l-ḥabîb* adlı eserin müellifi seyyah Ebû Abdullah Mu- hammed b. Osman ve Faslı devlet adamı, tarihçi ve şair İbn Zeydân el-Hasenî Mik- nâs'ta yetişen meşhur âlimler arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Şerîf el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-müstâk*, Beyrut 1409/1989, I, 244-246, 253; Yâkût, *Mu'cemü'l- bûldân* (Cündî), V, 210; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 288; X, 582; İbn Saîd el-Mağribî, *Kitâbü'l-Be- dî'* (trc. E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* içinde), Alger 1924, s. 13; İbn İzâri, *el- Beyânü'l-muğrib*, IV, 22; İbn Fazlullah el-Öme- rî, *Mesâlikü'l-ebşâr* (trc. E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* içinde), s. 76; İb- nü'l-Hatîb, *Mî'yârü'l-iḥtiyâr* (nşr. ve trc. M. Ke- mâl Şebâne), Rabat 1397/1977, s. 78; İbn Hal- dûn, *Histoire des berbères* (trc. de Slane), Pa- ris 1982, I, 258-272; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi- 'târ*, s. 544; Hasan el-Vezzân, *Vaşfü İfrîkiyye*, s. 214-216; Cenâbî Mustafa Efendi, *el- Bahrü'z-zehhâr ve'l-eylemü'f-tayyâr* (trc. E. Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb* içinde), s. 337, 343, 349-351; L. Rinn, *Mara- bouts et Khouan: Etude sur l'Islam en Algérie*, Alger 1884, s. 303-334; İbn Zeydân, *İḥâfû a'lâ- mi'n-nâs*, Rabat 1931-33, III-V, tür.yer.; Aziz Samih İlter, *Şimali Afrika'da Türkler*, İstanbul 1936, I, 131, 156-157; Abdelouahed ben Talha, *Moulay-Idriss du Zerhoun*, Rabat 1965, s. 9- 23; Siddîk İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Mağrib*, Bey- rut 1404/1984, s. 183-185; Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 103, 104, 230-233, 307, 374; Jean-Pierre Lozato-Giotart, *Le Maroc*, Pa- ris 1991, s. 21-22; A. Klücks, *Le Maroc* (trc. L.

Romé-Matthey), Paris 1992, s. 21-28; Hüseyin Münis, *Târîḫü'l-Mağrib ve ḥaḳâretüh*, Beyrut 1412/1992, I-III, bk. İndeks; J. Ganiage, *Histoire contemporaine du Maghreb*, Paris 1994, s. 323, 333, 358-359; J. Benoist-Méchin, *Histoire des alaouttes: 1268-1971*, Paris 1994, s. 69, 71, 73; Thomas K. Park, *Historical Dictionary of Morocco*, Lanham 1996, s. 147-148; Selîm Zebâl, "Miknâs Medînetü Mevlây İsmâ'îl teğuttu fî nevmîn 'amîk", *el-Arabî*, sy. 115, Küveyt 1388/ 1968, s. 76-98; C. Funck-Brentano, "Miknâs", *EL²* (Fr.), VII, 35-40; Muhammed Razzûk, "Filâlî- ler", *DîA*, XIII, 72; Philip Charles Sadgrove, "İbn Zeydân", a.e., XX, 463-464.



AHMET KAVAS

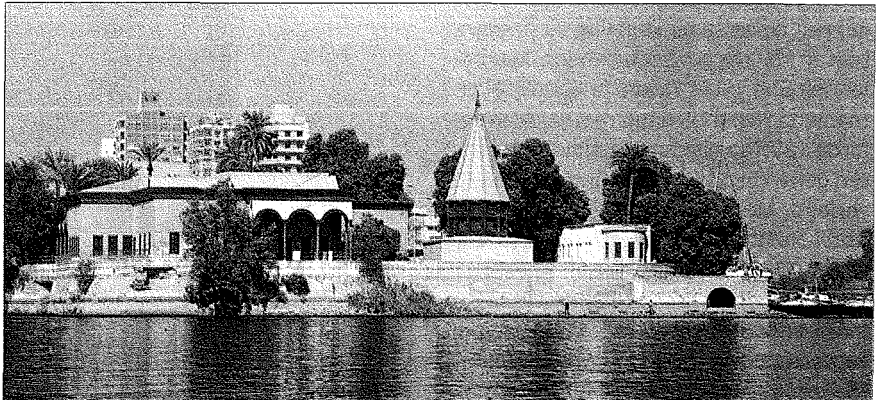
MİKYÂSÜ'n-NİL

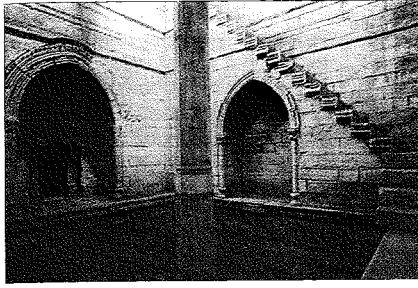
(مقياس النيل)

Nil nehri kenarında suyun seviyesini tesbit için yapılmış, içinde ölçüm düzeneği bulunan tesis.

Tarih boyunca Mısır ekonomisi büyük oranda tarıma, tarımın verimliliği de Nil nehrinin taşkınlarına bağlı olduğundan yılın belli dönemlerinde kabaran suyun seviyesinin ölçülmesi ilk çağlardan beri bir zorunluluk halini almıştır. İslâm kaynakla- rına göre ilk mikyas, Feyyûm Kanalı'nı aç- tıran Yûsuf peygamber tarafından Mem- fis'te yaptırılmıştır (*Makrîzî*, I, 57). Mısır'ın fethi sırasında (21/642) burada bir mik- yasın bulunduğu ve bu tarihten bir buçuk asır sonraya kadar ayakta kaldığı, Amr b. Âs'ın biri Asvan'da, diğeri Dendera'da ol- mak üzere iki, Muâviye ile Abdülazîz b. Mervân'ın da birer adet mikyas daha yap- tırdıkları bilinmektedir. İslâmî döneme ait en uzun süre kullanılan mikyas, Rav- za adasının güney ucuna 96 (715) yılında

Kahire'de Nil nehri kıyısındaki Ravza (Roda) adası üzerinde nehir suyunun seviyesini ölçen mikyas (mikyâsü'n-Nil)





Mikyâsü'n-Nîl'in içinden bir görünüşü

Süleyman b. Abdülmelik tarafından kurulan ve 247'de (861) Mütevekkil-Alellah'ın emriyle matematikçi Fergânî'ye ihya ettirilen el-Mikyâsü'l-kebir'dir (Mes'ûdî, I, 334; İbn Ebû Usaybia, s. 287; Makrîzî, I, 58). Tarihî metinlerde 247'den (861) sonra rastlanan atıfların tamamı bu mikyasla ilgilidir. Ardından Mısır'ı yönetenler yapının bakım ve onarımına özen göstermişlerdir. Meselâ Tolunoğulları'nın kurucusu Ahmed b. Tolun 266'da (879) bakımı için 1000 dinar tahsis etmiş, Fâtîmî Halifesi Müstansır-Billâh devrinde bazı yerlerinde değişikliğe gidilerek yanına bir mescid inşa edilmiş ve 638'de (1241) etrafını çevreleyen kalın bir duvarla koruma altına alınmıştır. XV. yüzyılın başında ve 872-873 (1467-1468) yıllarında, ayrıca 886 (1481) depreminden sonra Sultan Kayıtbay'ın emriyle esaslı bir şekilde onarılan yapının üzerine Yavuz Sultan Selim 923'te (1517) bir çatı inşa ettirmiştir. Osmanlılar tarafından düzenli biçimde bakımı sürdürülen, 1180 (1766) yılı ile Fransızlar'ın Mısır'ı işgali (1798-1801) sırasında ve daha sonraları tekrar onarılan mikyas halen faal durumdadır.

Suyun sâkin vaziyette tutulup seviyesinin hassas biçimde ölçülebilmesi için nehrin özel olarak hazırlanmış iskalalı bir havuzla irtibatlandırılması esasına dayanan mikyâsü'n-Nîl (Nilometre) ana yapısı itibariyle, ortasında üzeri taksimatlı beyaz mermerden sekizgen bir sütun bulunan etrafı duvarlarla çevrili kare şeklinde bir havuzdan ibarettir. Girişe kuzeybatı köşesinden dört basamakla çıkılmakta ve duvarları dolaşan ortalama 96 cm. genişliğindeki bir merdivenle tabana kadar inilmektedir. 1,20 m. yüksekliğindeki bir kaide üzerine oturan sütun 8,646 m. yüksekliğinde olup koront tarzı bir başlıkla duvardan duvara uzanan bir kirişi taşı-

maktadır. Sütunun üzerindeki taksimat 16 zirâa (bir zirâ yaklaşık 54,05 cm.) ve üstteki 10 zirân her biri 24'e bölünmüştür; 24 alt bölüm kendi arasında altışarlı dört grup halindedir ve cetvelin en üstünde "on yedi" (seb'a aşer) yazmaktadır. Nil ile havuzun irtibatı farklı seviyelerdeki üç ayrı dehlizle sağlanmıştır. Bunlardan en alçak olanı havuzun taban seviyesinde ve güney duvarında, ikincisi doğu duvarında ve 3 zirâ, üçüncüsü yine doğu duvarında ve 8,5 zirâ, yani tabandan 5,25 m., sütunun dibinden itibaren 4,59 m. yükseklikindedir. Mikyasın üzerinde Nil'e bakan bir aslan heykeli bulunmakta ve seviye 16 zirâa ulaştığında ağızından su akmaktadır. Bunun sebebi sulama için en uygun seviyenin genelde 16 zirâ olmasıdır. Aslanın karşısındaki duvarın üst tarafında, "Kuru yerlere su gönderip onunla hayvanlarının ve kendilerinin yedikleri ekinleri çıkardığımızı görmezler mi?" meâlindeki Secde sûresinin 27. âyeti ve onun altında Halife Mütevekkil-Alellah ile Ahmed b. Muhammed el-Hâsib'in (Fergânî) adları ve 247 (861) tarihi yer almaktadır. Ayrıca diğer duvarlara 17 zirâ seviyesinden itibaren su ile ilgili âyet (İbrâhîm 14/37; el-Hac 22/5, 63; eş-Şûrâ 42/28; Kâf 50/9) ve kirişin üzerine Âyetü'l-kürsî yazılmıştır. Giriş kapısının bir tarafında İsrâ sûresinin 82 ve diğer tarafında Kehf sûresinin 39. âyetleri yer almaktadır.

Ölçüm fonksiyonunun yanında yapı tekniği ve tezyinatı itibariyle bir sanat eseri niteliğine sahip bulunan mikyas, yapılan bütün onarımlardan sonra da Halife Mütevekkil-Alellah dönemindeki ana özelliklerini korumaktadır. Napolyon'un Mısır'ı işgali sırasında tesisi ayrıntılı biçimde inceleyen Fransız ilim adamları her ne kadar sütunun 247'de (861) dikilenden farklı olduğu sonucuna varmışlarsa da 15, 16 ve 17. zirâları gösteren yazıların küffî oluşu bu tesbite gölge düşürmektedir; çünkü küffî hat XI. yüzyıldan sonra nâdiren kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mes'ûdî, *Mürâcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), I, 334; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 287; Makrîzî, *el-Hıta*, I, 57, 58, 61; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, I, 35-36; W. Popper, "The Cairo Nilometer", *Semitic Philology*, California 1951, XII, 27, 28; K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Middlesex 1958, s. 292-296, lv. 60; J. Ruska, "Mikyâs", *IA*, VIII, 311; a.mif. - [D. R. Hill], "Mikyâs", *EP* (İng.), VII, 39-40; J. H. Kramers, "Nil", *IA*, IX, 280-281; a.mif., "al-Nil", *EP* (İng.), VIII, 41; "Irrigation", *EAm.*, XV, 394; "Nilometer", a.e., XX, 354.



MAHMUT KAYA

MİL

Bir uzunluk ölçüsü.

Kelimenin aslı Latince "bin" anlamındaki mille olup (Grekçe milion) Roma ordusunun -her iki ayakla birer tane olmak üzere- 1000 çift adımda yürüdüğü mesafeyi ifade etmek için kullanılmış, Roma İmparatorluğu'nun nüfuzu altındaki bölgelere de geçmiştir. Latin alfabesindeki "M" harfinin değeri de 1000'dir. Arap dillerinin, gözün erişebildiği mesafeyi gördükten sonra başka tarafa "meyl" etmesi sebebiyle bu uzaklığa aynı kökten "göz erimi kadar uzunluk" anlamında mîl adı verildiği şeklindeki açıklamaları bir yakıştırmadan ibaret olmalıdır. Kelime, "açık alandaki bir kimsenin cinsiyetinin veya gidiş istikametinin anlaşılamayacağı mesafe" şeklinde de tanımlanmıştır. Mesafe belirtmek için birer mil aralıklarla dikilmiş yol işaretlerine de Arapça'da mîl adı verilir. Kelime Farsça'ya ve Türkçe'ye mîl şeklinde geçmiştir. Bu ölçü deniz mili ve kara mili olmak üzere iki çeşittir. Milin üskatları fersah ve berîd, askatları kasa, kulaç, adım, arşın, ayak, kabza, parmak, arpa ve katır kuyruğu kıldır. Mil yerine İran'da kürûh, Hindistan'da kos adı verilen daha uzun ölçü birimleri kullanılırdı. Kürûh Hindistan'a da taşınmıştır (Wilson, s. 294-295, 297; İbn Battûta, III, 95; Ebû'l-Fazl el-Allâmî, I, 420).

Rivayete göre Hz. Peygamber ulaşım yollarında her üçte bir fersahlık mesafeyi işaretletmiştir; iki nişan (mil) arasındaki uzunluğa dedelerinden Hâşim b. Abdümenâf b. Kusayy'a nisbetle Hâşimî mili adı verildiği söylenirse de (meselâ bk. Ebû'l-Bekâ, s. 862-863) bu isim aslında Hâşimoğulları'na yani Abbâsîler'e nisbet ifade eder. 4000 adım = 6000 peygamber arşını = 12.000 ayak = 144.000 parmak uzunluğunda olduğu belirtilen Hâşimî milinin (İbnü'r-Rif'a, s. 78-79) altısı Emevî milinin beşine denktir. Halife Hişâm döneminde yol işaret taşları arasındaki mesafe 3000 arşındı (Abdülhay el-Kettânî, II, 42).

Fıkıh kitaplarında seferlik için aşılması gereken mesafenin veya teyemmümün cevazı için suyun aranacağı uzaklığın tesbiti çerçevesinde milin diğer ölçü birimleri cinsinden karşılığı tartışılarken mezhepler arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Genelde Hanefîler'e göre mil 3500-4000 arşın, bazı Mâlikîler'e göre 2000, İbn Abdülberrî'ye izleyen Mâlikîler'e ve onlara uyan müteahhir Şâfiîler'e göre

3500, mütekaddim Şâfiîler ile Hanbelîler'e göre ise 6000 arşındır (İbn Kudâme, II, 91; Nevevî, s. 81; İbnü'l-Hümâm, I, 123; Mevâk, II, 140).

Kaynaklar milin arşın cinsinden karşılığı için şu rakamları vermektedir: 2000, 2250, 2500, 3000, 3200, 3333 $\frac{1}{3}$, 3500, 3600, 4000, 4500, 5000, 5250, 6000. Bu farklılık kısmen arşının, kısmen de milin çeşitliliğinden kaynaklanır. Milin 1000 kademe eşit olduğunu söyleyen Tobyâ el-Anîsî (*Tefsîrû'l-elfâzî'd-daḥîle*, s. 71) yanılmaktadır. Bu verilerin ayrıntılarından, İslâm tarihinin başlarından itibaren metrik değerleri genellikle 1475-1490 m., 1615-1625 m., 1845-1850 m., 1920-1940 m., 1975-1995 m. ve 2425-2470 m. aralıklarında hesaplanan muhtelif millerin varlığı anlaşılmaktadır.

Mahmûd Bey el-Felekî çeşitli işlemler sonucunda 4000 arşınlık şer'î mil için 1975,7 m., 1968,75 m. ve 1972,8 m. olmak üzere üç ayrı değere ulaşmakta ve üçüncüsünde karar kılmaktadır. İskenderiyeli Heron'a atıfla her biri 24 parmaklık 3000 tabii arşına veya 32 parmaklık 2250 arşına denk olduğunu belirttiği Roma milini ise 1479,6 m. hesaplamaktadır (*JA*, I [1873], s. 104, 106). Ayrıca John Gordon Lorimer'e göre XX. yüzyılın başlarında Bahreyn'de kullanılan Hâşimî mili (= 1000 kulaç = 4000 arşın = 24.000 kabza = 96.000 parmak) yaklaşık 1905 metredir (*Delîlü'l-Halîc*, I, 313).

Mahmûd Ferve'nin belirlediği kadaryıla XIX. yüzyıl Tunus'una ait bazı miller şunlardır: 1000 kulaçlık mil 1920 m., Tunus ve Kayrevan'da uygulamadaki 1479 m., 12 Ocak 1895 tarihli ölçü reformuyla sabitlenen resmî mil (= 3000 Arap arşını =) 1453 m., Süse'ninki 1333 m., Sefâkus'un ki 1500 m., Mehdiye'ninki 1000 m. (*el-Mecelletü't-târîhiyyetü'l-'Arabiyye*, sy. 7-8 [1993], s. 243). Muhammed el-Garbî, Sudan milinin 1920 metreye denk geldiğini bildirmektedir (*Bidâyetü'l-hükmi'l-Mağribî*, s. 443). Jean-Baptiste Bourguignon d'Anville'e göre 1766 yılında Osmanlı mili 758 Fransız "toise"ine yani 1477 metreye eşitti. Roma miline denk gelen bu ölçüyle muhtemelen Tunus mili kastedilmektedir.

XX. yüzyılın başlarında 2500 piklik (mimar arşını) Osmanlı kara mili 1894,345 metreye, 880 kulaçlık (= 2200 pik) deniz mili ise 1667,0236 metreye eşitti (Young, IV, 370; *Système des mesures*, s. 3-4). George Young, Suriye ve el-Cezîre'de kullanılan 1000 piklik Hâşimî milinin değerini 700 (?) m. olarak vermektedir (*Corps de*

droit ottoman, IV, 370). 20 Cemâziyelâhir 1286 (14 Eylül 1285 r. / 26 Eylül 1869) tarihli kanunla mil-i a'şârî ismi verilen mil 1000 zirâ-i a'şârîye yani 1000 metreye eşitlendi. 29 Şevval 1298'de (11 Eylül 1297 r. / 23 Eylül 1881) 1 Mart 1882'den itibaren geçerli olmak üzere yeni ölçülerin tanzim, tensik ve kullanım şekilleri hakkında eski ölçülerin karşılıklarını gösteren listeleri de ihtiva eden yeni bir karnâme yayımlandı. Buna göre mil 1000 yeni arşına (1 km.) eşitlendi.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "myl" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1346; W. F. Arndt - F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago-London 1979, s. 521, 764; H. H. Wilson, *A Glossary of Judicial and Revenue Terms*, Islamabad 1985, s. 294-295, 297; Tobyâ el-Anîsî, *Tefsîrû'l-elfâzî'd-daḥîle fi'l-luḡati'l-'Arabiyye*, Kahire 1988-89, s. 71; Ch. T. Lewis, *A Latin Dictionary*, Oxford 1993, s. 1144; L. Costaz, *Dictionnaire syriaque-français*, Beyrouth, ts. (Imprimerie Catholique), s. 182; Abdurrahman el-Hâzinî, *Mizânü'l-hikme*, Haydarâbâd-Dekken 1359, s. 73, 76; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, II, 91; Nevevî, *Tahrîru elfâzî't-Tenbih* (nşr. Abdülğani ed-Dakr), Dimaşk 1408/1988, s. 81; İbnü'r-Rif'a, *el-İzâh ve't-tibyân fi ma'rifeti'l-mikyâl ve'l-mizân* (nşr. M. Ahmed İsmâil el-Hârûf), Dimaşk 1400/1980, s. 78-79; Şeyhürabve ed-Dimaşki, *Nuḥbetü'd-dehr fi 'acâ'ibi'l-ber ve'l-baḥr* (nşr. A. F. Mehren), St. Petersburg 1866, s. 11, 13; Ebü'l-Fidâ, *Takvîmü'l-büldân* (nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840, s. 15, 540; İbn Battûta, *er-Rihle* (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, III, 72, 95; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, I, 123; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, Beyrut 1398, II, 140; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, *Â'in-i Akbarî* (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 420; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 862-863; *Fi 29 Şevval Sene 1298 ve fi 11 Eylül Sene 1297 Tarihiyle Şeref-müteallik Buyurulan İrade-i Seniyye-i Hazret-i Pâdişâhî Mücebince Yeni Ölçülerin Tanzim ve Tensikiyle Suveri İcrâiyyesi Hakkında Karnâmedir*, İstanbul 1299, s. 4; G. Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford 1906, IV, 370; *Delîlü'l-Halîc* (Coğrafya), I, 313; W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden 1955, s. 62, 63; M. Ziyâeddin er-Reyyis, *el-Harâc ve'n-nüzümü'l-mâliyye*, Kahire 1977, s. 300-301; Muhammed el-Garbî, *Bidâyetü'l-hükmi'l-Mağribî fi's-Süddani'l-Garbî*, Küveyt 1982, s. 443; M. Necmeddin el-Kürdî, *el-Mekâdirü's-şer'iyye ve'l-aḥkâmü'l-fıkhîyyetü'l-müte'allika bihâ*, [baskı yeri yok] 1404/1984 (Matbaatü's-saâde), s. 246, 286-287, 293-296, 300; *Système des mesures, poids et monnaies de l'Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion*, İstanbul 1988, s. 3-4; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtübü'l-idâriyye* (Özel), II, 42; Mahmûd Fâhûrî - Selâhaddin Havvâm, *Mevsû'atü vahdâti'l-kıyâsi'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye*, Beyrut 2002, s. 158-163; Mahmûd Bey, "Le système métrique actuel d'Égypte", *JA*, I (1873), s. 104, 106; M. H. Sauvare, "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie mu-

sulmanes", a.e., VIII (1886), s. 389-392; R. T. Mortel, "Weights and Measures in Mecca during the Late Ayyubid and Mamluk Periods", *Ar.S*, sy. 8 (1990), s. 178; Mahmûd Ferve, "el-Mekâyis ve'l-mevâzîn ve'l-mekâyil fi Tûnis bilâle'l-karneyni's-şâmin ve't-tâsîf 'aşer", *el-Mecelletü't-târîhiyyetü'l-'Arabiyye li'd-dirâsâti'l-'Osmâniyye*, sy. 7-8, Zağvân 1993, s. 243; "Mil", *SA*, III, 1349-1350; Dihhudâ, *Lugatnâme* (Muîn), XIII, 19438-19439.



CENGİZ KALLEK

MİLÂDÎ TAKVİM

(bk. TAKVİM).

MİLÂHA

(bk. BAHRİYE; GEMİ).

MİLÂS

Muğla iline bağlı ilçe merkezi.

Verimli bir ovanın batı kenarında yükselen Sodra dağının doğu eteklerinde kurulmuştur. Antik dönemde Karya olarak anılan Menteşe yöresinde kesintisiz yerleşime sahne olmuş ve günümüzde kadar ulaşılabilir yerleşim merkezlerinden biridir. Antikçağ'da Mylasa olarak anılan şehir Ortaçağ Batı kaynaklarında Milaso, Milasso, Melaso, Melasso, Mellassa, Milaxo (Melaxo) şeklinde geçer. Verimli bir ovaya sahip oluşu, Güllük körfezine olan yakınlığı, batıda Balat (Milet), kuzeyde Çine ve Menderes vadisi, doğuda Muğla ve oradan Tavas'a giden yolların kavşak noktasında bulunması tarih boyunca buranın önemli bir iskân merkezi olmasını sağlamıştır.

Şehrin ne zaman ve kimler tarafından kurulduğu bilinmemektedir. Tarihî efsanelerde rüzgârlar hâkimi Aiolos'un neslinden gelen Mylassos'un burayı tesis ederek kendi adını verdiği belirtilir. Şehrin Helenistik dönem öncesine uzanan bir tarihî geçmişi olduğu tahmin edilir. Bulunduğu bölgede son yıllarda yapılan kazılarda, kıyılarda ve Karya bölgesinin iç kesimlerinde milâttan önce III. binden itibaren yerleşme izlerine rastlanmıştır. Bu bölgede yer alan şehrin adı kaynaklarda Pers hâkimiyeti sırasında ön plana çıkmıştır. Persler'e karşı kurulan birliğin ortak kutsal yeri Milas'taki Zeus Karios Tapınağı idi. Bu statüsü ile Milas diğer şehirlere göre önemli bir siyasî ve dinî üstünlük elde etti. Milâttan önce 377'de tahta çıkan He-kotomnos hânedanından Satrap Maus-

los zamanında Karya'da yapılan idarî düzenleme sırasında satraplık merkezi Milas'tan Halikarnassos'a (Bodrum) taşınınca (m.ö. 360) Milas'ın idarî önemi azaldı.

Yeni istilâlar ve savaşlarla dolu bu karışık dönemin ardından Roma hâkimiyetine giren Karya bölgesi milâttan önce 129'da Anadolu'da kurulan Asia eyaletine dahil edildi ve milâttan sonra IV. yüzyılda müstakil bir eyalet haline getirildi. Strabon bu sırada şehrin oldukça gösterişli bir halde bulunduğunu söyler. Şehir bu dönemde, arkasında yer alan Sodra dağındaki ocaklardan çıkarılan mavi damarlı mermerlerle inşa edilen mâbedlerle süslenmişti. Bizans devrinde İmparator III. Leon zamanında yapılan idarî düzenlemede Kibiraioton deniz "thema"sının (idarî bölge) içinde yer alan şehir IV. yüzyıldan itibaren önemini kaybetmeye başladı. Burada V. yüzyılda küçük bir hıristiyan topluluğu bulunuyordu. İngiliz seyahatçi Edward Pococke'nin XVIII. yüzyıldaki gözlemlerine göre Bizans döneminde şehirdeki Augustus ve Roma mâbedi kiliseye çevrilmiştir. Ayrıca Milas ovasında uzanan ve şehir içinde birçok kola ayrılan iki katlı su kemerleri de Bizans devrinin başlarında inşa edilmiştir.

XIII. yüzyıl boyunca Milas ve çevresi, Batı Anadolu'nun diğer kesimlerinde olduğu gibi, doğudan gelen Türkmen aşiretlerinin akınlarına uğradı ve bölgede Bizans'ın elinden çıkan ilk toprak parçaları içinde yer aldı. Bu tarihten sonra bölgeye adını veren Menteşe Beyliği'nin merkezi olan Milas giderek bir Türk-İslâm şehri hüviyetine büründü. Bölgeye yaptığı ziyaret sırasında (733/1333) Milas'a uğrayan İbn Battûta'nın ifadelerinden şehrin cami, zâviye, mescid vb. binaların inşasıyla yeni bir iskân dönemine girdiği anlaşılmaktadır. Burayı diğer bir Türk

yerleşmelerinden ayıran en önemli özellik, antik yerleşmenin uzağında değil bu doku ile karma fizikî yapı oluşturacak şekilde gelişmiş olmasıdır. Şehir Hisarbaşı, Yeldeğirmeni ve Topbaşı tepeleriyle bunların arasındaki düzlüklere yayılmıştır. Osmanlılar tarafından fethine kadar (1390-1392) gerek Menteşe Beyliği hânedan üyeleri ve beyleri gerekse halkın ileri gelenleri tarafından inşa edilen cami, mescid, zâviye, medrese, mektep, hamam, çeşme, han, kervansaray gibi kurumlara donatılmıştır. Hacı İlyas Camii ile (730/1330) Ahmed Gazi Camii'nin (780/1378) inşasının şehrin fizikî gelişiminde önemli yeri vardır. Milas'ta bu dönemde kültür hayatı da oldukça gelişmişti.

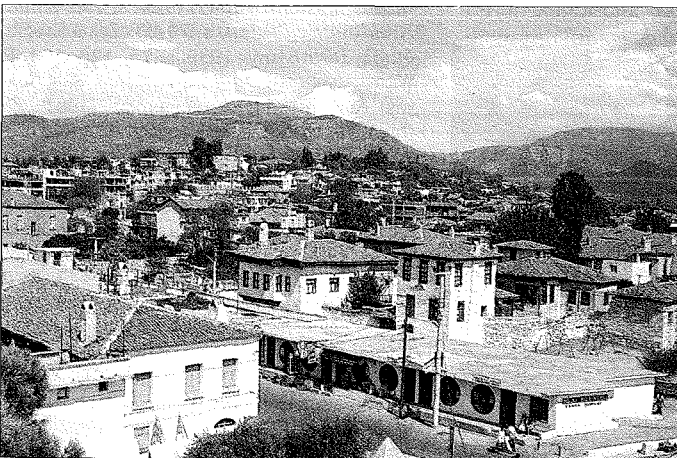
Menteşe Beyliği'nin Osmanlılar tarafından ortadan kaldırılması ve bir sancak haline getirilmesi üzerine Milas bu idarî bölgenin merkezi oldu. Sancağın ilk yöneticisi Firuz Bey'in Milas'ta inşa ettirdiği külliye (797/1394) şehrin gelişimine büyük katkı sağladı. Ankara Savaşı'nın ardından diğer beylikler gibi Menteşe toprakları da Timur tarafından eski hânedan üyelerine geri verilince yeni Menteşe Beyi İlyas Bey merkez olarak önce Balat'ı, daha sonra Peçin'i kullandı. Osmanlılar'ın Menteşe topraklarını kesin olarak ele geçirmesiyle yeniden teşkil edilen Menteşe sancağının merkezi Milas değil Muğla olmuştur.

Böylece idarî merkez olma özelliğini kaybeden Milas XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde on iki mahalleli bir kasaba görünümündeydi. Yüzyılın ikinci yarısından sonra mahalle sayısı on üçe çıktı (Câmi-i Ahmed Gazi, Beşkapı, Mescid-i Selâhaddin, Hâce Fîruz Paşa, Mescid-i Hacı Kasım, Hâce Bedreddin, Hacı Mukbil, Eyne Gazi, Çalçıl, Gümüşlük, Hisarardı, Kâdî-i Siyâh / Kara Kadı, Gebrân). Bu mahallelerden 923

(1517) yılı tahririnde nüfusu en kalabalık olanlar Mescid-i Selâhaddin (elli sekiz hâne) ve Hâce Fîruz Paşa idi (elli dört hâne). Toplam 282 hâne (yaklaşık 1500 kişi) olan şehirde sadece beş hanelik bir gayri müslim nüfus bulunuyordu. 970 (1562) sayımında ise gayri müslim nüfusa rastlanmamaktadır. Bu tarihte hemen hemen önceki nüfusunu korudu. Toplam hâne sayısı yirmi iki hanelik bir artışla 304'e yükseldi. En kalabalık mahallesi hâne sayısını koruyan Hâce Fîruz Paşa idi. Mescid-i Selâhaddin mahallesinin nüfusu ise yirmi altı hâneye kadar düşmüştü. Yüzyılın son tahririnde (991/1583) toplam hâne sayısı 394'e ulaştı (toplam 2000 kişi). Bunlardan en azından on dördü Muğla'ya bağlı Yerkesik köyünden gelip yerleşmişti. Bu sırada nüfusunu yüzyılın ortalarından itibaren arttıran Câmi-i Ahmed Gazi mahallesi şehrin en kalabalık mahallesi durumundaydı (yetmiş hâne).

XVI. yüzyılda Milas'ta dört cami, on bir mescid, sekiz zâviye, üç muallimhâne, iki medrese, iki hamam, tahin ve mum imalâthaneleri, birkaç han ve muhtelif sayıda dükkân bulunuyordu. Daha İbn Battûta'nın ziyareti sırasında çevresindeki meyvelik ve bostanlarının bolluğu ile dik-kati çeken, XVI. yüzyılda da turunç bahçeleri, bademlikler ve çeşitli bahçeleri bulunan Milas, Evliya Çelebi'nin şehri gördüğü sırada da (1082/1671) bağlı bahçeli limon, turunç, nar ve incir ağaçlarıyla bezemiş durumdaydı. Ancak batı, kuzey ve doğu yönlerine giden yolların kavşak noktasında bulunmasına rağmen söz konusu yolun ana ticaret yollarından uzak olması sebebiyle kapalı ve durağan bir ekonomiye sahipti. Özellikle batıda limanları artık çoktan dolmuş olan Balat'ın ticarî önemini kaybetmeye başlaması ile ekonomik açıdan daha da durgun bir döneme girdi. Doğudan Tavas'tan gelip Muğla üzerinden Milas'a ve buradan da Balat, Söke, Efes ve İzmir'e ulaşan yol üzerinde kervanlar gelip gidiyorsa da bu ticaret pek canlı değildi. Şehirdeki ekonomik hareketlilik, kuzeyde Firuz Bey Camii'nin civarındaki elli dükkâna sahip Kurşunlu Han ile şehrin güneyinde surların dışında Ahmed Gazi Camii ve Selâhaddin Camii arasındaki çarşıda yoğunlaşmıştı. Şehrin önündeki geniş ova ise halkın hububat, meyve ve sebze ihtiyacını karşılamada önem taşıyordu. XVI. yüzyılda Milas şehir nüfusunun % 15-20'si ziraat faaliyetleriyle uğraşıyordu.

1652 yılındaki avânz tahririne göre diğer kazaların aksine mahalle isimleri ve



Milas'tan
bir görünüş

rilmediği için mahalle sayısı da bilineme- yen şehirde (nefs-i kasaba-i Milas) altmış avâriz hânesi vardı (BA, KK, nr. 2620, s. 22; BA, MAD, nr. 3399, s. 41). Evliya Çelebi'nin Milas'a geldiği 1671 yılında on iki olan mahalle sayısı 1087 (1676) ve 1098 (1687) tarihli avâriz tahrirlerinde aynı kaldı (BA, KK, nr. 2670, vr. 24^{a-b}; nr. 2672, vr. 48^b-49^a). Ancak bazı mahallelerin adları değişti. 1087'da (1676) Beşkapı, Merkezçi, Hâce Bedreddin, Ahmed Çavuş, Burgaz, Câmî-i Kebîr, Kavaklıkapı, Sâlih obası, Selâhaddin, Aydılıkapı, Gümüşlü ve Hâce Kasım isimli mahallelerde yaşayan nüfus 107 hâne iken (tahminen 1000 kişi) 1098 (1687) yılı tahririnde 104 nefer olarak kaydedilmiştir.

1764-1765 yıllarında Milas ovasından geçen İngiliz seyyahı Chandler'in ifadesine göre ovada İngiliz pazarları için tütün ekimi yapılmaktaydı. Milas yöresindeki halıcılık faaliyeti XVI. yüzyıldan beri devam etmekle birlikte halıcılığın gelişimi XVII. yüzyıldan sonra olmuş, XVIII ve XIX. yüzyıllar boyunca halıcılık kesintisiz devam etmiştir (DİA, XV, 260). XIX. yüzyıl- da Anadolu'nun birçok kasabası gibi Milas ve çevresinde de sosyal ve ekonomik alanda birtakım önemli gelişmeler oldu. Milas'ın Güllük Limanı gelişerek buradan yörenin mermer, tütün, incir, pamuk gibi ürünleri gemilerle bölge dışına taşınmaya başladı. İzmir-Aydın demiryolu hat- tının inşası da Milas yöresi ürünlerinin diğer bölgelere daha kolay ulaşmasını sağladı. Nüfusun artması ve Tanzimat dönemi yapılanması şehirde fizikî doku, yönetim ve ekonomi alanında etkisini gösterdi. XIX. yüzyılın başlarında Milas'ın

hâlâ on iki mahallesi bulunuyordu. Yüz- yılın ikinci yarısından sonra şehrin gelişi- mi ovaya doğru yöneldi. 1315 (1897-98) yılında mahalle sayısı on bire inmiş, XX. yüzyılın başlarında yine on ikiye çıkmıştı. Günümüzde ise Milas'ın on altı mahallesi bulunmaktadır. 1844-1845 tarihli temet- tuat defterlerine göre şehirdeki en kala- balık mahalle Hâce Bedreddin mahalle- siydi (448 kişi). 1308 (1890-91) tarihli sâl- nâmeye göre kasabanın nüfusu 5934 idi. Vital Cuinet ise asrın sonlarında kasaba- da 9734 müslüman, 1930 Rum, 311 yahudi, yirmi beş yabancı olmak üzere 12.000 kişinin yaşadığını belirtir. Yine ona göre kasabada üç cami, beş mescid, bir Orto- doks kilisesi, iki hamam, bir han, on beş kahve, 120 dükkân vardı.

Osmanlı hâkimiyeti döneminde Men- teşe sancağına bağlı bir kaza olan Milas XVI. yüzyılda beş köyden oluşuyordu. 969 (1562) tahriri sırasında yapılan idarî de- ğişiklikle Kuzyaka, Küçük Budamya, Bü- yük Budamya, Yusufçaderesi ve Suçum isimli köyleri Peçin kazasına bağlanmış ve Milas sadece bir kasabadan ibaret kal- mıştı. Bu tarihten sonra da idarî ve hu- kukî açıdan Peçin kazası ile bütünleşerek kayıtlarda bazan "kazâ-i Peçin ve Milas", bazan "Kazâ-i Peçin maa Milas" olarak kaydedilmiş, bazan da "kazâ-i Milas, nâm-ı diğer Peçin" gibi ibarelerle anılmış- tı. Hatta bir kısım kayıtlarda ismi bile zik- redilmeyerek doğrudan kazâ-i Peçin idarî ünitesi içine sokulmuştu (BA, MAD, nr. 2447, s. 49). Bu idarî bütünleşme adlı ya- pıya da yansımış, iki merkezin tek mah- kemesine ("mahkeme-i Peçin ve Milas"; BA, EV.HMH, nr. 23, vr. 11^a) bir kadı tayin

edilmiş, bundan sonraki resmî literatür- de Peçin ve Milas kadısı kaydı yer almıştır (BA, MD, nr. 28, s. 358/912-915).

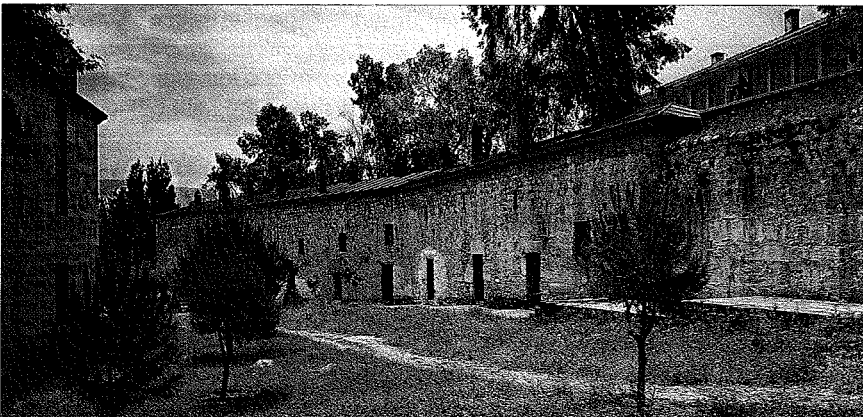
1830-1831 sayımında Milas kazası top- lam nüfusu 11.000 dolayında idi. XIX. yüzyıl ortalarında Menteşe sancağının toplam nüfusunun % 10,5'u Milas ve köy- lerinde kayıtlıydı. Kaza nüfusunun % 20'- si Milas kasabasında oturuyordu. 1308 (1890-91) yılı sâlnâmesine göre kazada 26.538 kişi vardı. Bunun 1835'i Rum, 356'sı yahudi idi. Asrın sonlarında Vital Cuinet toplam nüfusu 26.320 müslüman, 1930 Rum, 311 yahudi ve yirmi beş ya- bancı olmak üzere 28.586 olarak göste- rir. Kazada bu sıralarda toplam ev sayısı 1517, dükkân sayısı 366 idi. Elli üç cami, dokuz mescid, bir Ortodoks kilisesi, üç han, iki Rum mektebi ve müslümanlara ait dört mektep mevcuttu.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra 1919'da İtalyanlar'ın işgaline uğrayan Milas 1921'- de kurtarıldı. 1927 yılında 7346 olan ka- sabanın nüfusu 1950'de 8930'a ulaştı, 1955 sayımına göre 10.000'i aştı. 1980'- de 20.487 ve 2000 yılı verilerine göre de 37.222 nüfus sayıldı.


BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 47, s. 72-76; nr. 61, s. 162-166, 233-237; nr. 166, s. 492, 493, 495, 514, 517-521; nr. 337, vr. 56^b-58^b; nr. 338, s. 44, 46, 51-67; nr. 360, s. 125; BA, KK, nr. 2564, s. 7; nr. 2620, s. 22; nr. 2670, vr. 24^{a-b}; nr. 2672, vr. 48^b-49^a; BA, MAD, nr. 2447, s. 49; nr. 2751, s. 52; nr. 3399, s. 41; BA, D.MKF, nr. 27433, s. 15; nr. 27445, s. 9; BA, EV.HMH, nr. 23, vr. 11^a, evâ- hir-i C. 985; BA, MD, nr. 28, s. 358/912-915; TK, TD, nr. 110, vr. 53^a-55^a; nr. 569, s. 5, 7, 12, 14, 18, 20-29; Strabon, *Coğrafya: Anadolu (Kitap: XII, XIII, XIV)* (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1991, s. 214, 215; İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 321; Kâtib Çelebi, *Cihannümâ*, Viyana Nationalbibliothek, Mxt 389, vr. 117^a; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, s. 208-209; Ch. Texier, *Kü- çük Asya* (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, II, 65-67; Cuinet, III, 666-669; *Aydın Vilâyeti Salna- mesi* (1308), İzmir 1308, II, 505; Uzunçarşılı, *Ki- tâbeler II*, İstanbul 1347/1929, s. 156; a.mlf., *Anadolu Beylikleri*, s. 70-83; Zekai Eroğlu, *Muğla Tarihi*, İzmir 1939, s. 75, 120, 191; P. Wittke, *Menteşe Beyliği* (trc. Orhan Şaik Gök- yay), Ankara 1944, tür.yer.; a.mlf., "Milas", *EP*² (İng.), VII, 55-56; W. M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası* (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 18, 25-36, 55, 60, 472; Aşkıdıl Akarca - Turhan Akarca, *Milas*, İstanbul 1954; E. A. Zachariadou, *Trade and Crusade*, Venice 1983, s. 111, 198-199; Şerafettin Turan, *Türkiye-İtalya İlişkileri I*, İstanbul 1990, s. 141, 149; *Tarih İçinde Muğla* (der. İlhan Tekeli), Ankara 1993, tür.yer.; Nuri Adıyeko, *XIX. Yüzyılda Milas'ın Sosyal, Demografik, Ekonomik ve Kültürel Ge- lişimi* (doktora tezi, 1994), Dokuz Eylül Üniver- sitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, s. 18-22, 120-128, 137, 206-207; Remzi Duran, *Menteşe Beyliği Mimarisi* (doktora tezi, 1994),

Firuz Bey Medresesi - Milas /Muğla



Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 94, 135-137 vd.; Besim Darkot - Metin Tuncel, *Ege Bölgesi Coğrafyası*, İstanbul 1995, s. 70; Besim Darkot, "Milas", *İA*, VIII, 311-316; Zekâî Mete, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Muğla ve Yöresi* (doktora tezi, 2004), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Hâfız Kadri, "Menteşe Emâretine Âid Âsâr-ı Kadîme", *TOEM*, V (1330), s. 58; a.m.f., "Menteşe'de Menteşeliler'den Sonraki Âsâr", a.e., V (1330), s. 315; Sabri Tarımsal, "Milas Kazasının Ziraat Durumu", *Yeni Milas*, I/3, Muğla 1937, s. 3; *Kâmûsü'l-a'lâm*, VI, 4521; Nebi Bozkurt, "Halı", *DİA*, XV, 260.

 ZEKÂÎ METE

MİLÂT

(الميلاد)


Hız. İsâ'nın doğum tarihini ve bu tarihi esas alan takvimin başlangıcını belirten terim.

Sözlükte "doğurmak" anlamına gelen **vilâd** (vilâdet) kökünden türeyen **milâd** "doğum vakti" demektir. Özellikle Hz. İsâ'nın doğum gününü ve bununla ilgili hıristiyan yortusunu ifade etmek için kullanılır (*el-Müncid*, "vld" md.; *İA*, VIII, 311). Latince'de "doğum günü"nü karşılığı **natalis** olmakla birlikte Hz. İsâ'nın doğumu için "doğum" mânasına gelen ve İngilizce'ye **nativity** şeklinde geçen **nativitas** kelimesi kullanılmaktadır.

İnciller'de İsâ'nın doğduğu gün, ay veya yıl belirtilmemektedir. İlk hıristiyanlar da İsâ'nın doğumundan çok ölümü ve tekrar dirilmesiyle ilgilendiklerinden bu günü kutlama veya hesaplama yoluna gitmemişlerdir (bk. NOEL). İsâ'nın doğduğu yılın esas alınması suretiyle takvimin yeniden ayarlanması yaklaşık 527'de Papa I. John'un emriyle Dionysius Exiguus adlı Romalı bir keşiş tarafından gerçekleştirilmiştir. Başta İtalya ve İngiltere olmak üzere zamanla diğer Avrupa ülkelerine yayılan ve XI. yüzyıla gelindiğinde bütün Avrupa'da benimsenen bu sisteme göre zaman "milâttan önce" (İsâ'dan önce) (BC, "before Christ") ve "milâttan sonra" (İsâ'dan sonra) (Lat. AD, "anno Domini") şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Hıristiyan merkezli BC ve AD kısaltmaları yerine günümüzde özellikle yahudiler tarafından "bilinen devirden önce" ve "bilinen devirden sonra" mânalarına gelen BCE (before Common Era) ve CE (Common Era) kısaltmaları tercih edilmektedir. Bugünkü milâd başlangıcı Dionysius'un yanlış hesaplamasından dolayı İsâ'nın gerçek doğumundan en az dört yıl sonrasını göstermektedir (bk. İSÂ).

BİBLİYOGRAFYA :

el-Müncid, Beyrut 1991, "vld" md.; L. H. Gray, "Christmas and Christmas Customs", *A Dictionary of Religion and Ethics* (ed. S. Matthews - G. B. Smith), London 1921, s. 96; P. Hughes, *A History of the Church*, London 1957, s. 148; C. Smith, "Christmas and Its Cycle", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, III, 656-660; R. L. Foley, "Nativity of Christ", a.e., X, 250; A. J. Wensinck, "Milâd", *İA*, VIII, 311; J. F. Baldovin, "Christmas", *ER*, III, 460-461.

 SALİME LEYLA GÜRKAN

MİLEL ve NİHAL

(الميل والنحل)

İslâmî literatürde dinler ve mezhepler tarihiyle ilgili eserlerin ortak adı.

Milel kelimesi Arapça'da **millet** (din ve şeriat), **nihal** de **nihlenin** (din, dinî zümre, mezhep) çoğuludur (*Lisânü'l-ʿArab*, "mll" ve "nhl" md.leri). Millet kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de on beş yerde geçmekte ve sadece tebliğ eden peygambere nisbetle "din" anlamında kullanılmaktadır. Bu kullanımların üçünde putperest dinleri (*el-A'râf* 7/88, 89; *İbrâhîm* 14/13; *el-Kehf* 18/20), birinde yahudilerin ve hıristiyanların dini (*el-Bakara* 2/120), ikisinde önceki peygamberlerin dini (Yûsuf 12/38; Sâd 38/7), sekizinde Hz. İbrâhîm'in dini konu edilmekte, onun tebliğ ettiği dinini tek gerçek tevhid dini (Hanîflik) ve Allah'a teslimiyet olduğu belirtilmektedir (*el-Bakara* 2/130, 135; *Âl-i İmrân* 3/95; *en-Nisâ* 4/125; *el-En'âm* 6/161; Yûsuf 12/38; *en-Nahl* 16/123; *el-Hac* 22/78; *EİF* [Fr.], VII, 61; *DİA*, IX, 313).

Arapça'da **millet** "din" anlamında olmasına ve onun yerine kullanılmasına rağmen her iki kelime arasında fark olduğu belirtilmektedir. Din şahsî itaat ve inançtan doğmaktadır, dolayısıyla her ferdin kendi dinî davranışlarıdır. Millet ise dinin toplumsal ve kurumsal boyutudur. Şahsî itaat ve inançların şekillenmesi ve gelişmesi millet kavramını oluşturmaktadır. Millet, dinî bir toplum birliği meydana getiren ve o toplumdaki sosyal hayatın temelini teşkil eden inançlar ve törenler sistemidir (İzutsu, s. 216). Şehristânî de millet kelimesinin toplumsal yönüne vurgu yaparak onu "belirli kurallara tâbi sosyal birlik, bir dine mensup olanlar topluluğu" olarak açıklamaktadır (*el-Milel ve'n-nihal*, I, 38). Kur'an'da Hz. İbrâhîm'in "iyilik örneği ve önderi" anlamında (Şevkânî, III, 228-229) bir ümmet olduğu belirtiltiğinden (*en-Nahl* 16/120) onun di-

ninden de millet diye bahsedilmekte, ancak klasik dönemde bu kelimeye daha çok "din ve şeriat" mânası verilmektedir. Nitekim Mes'ûdî bunu "eş-şerâî ve'l-milel, el-mezâhib ve'l-milel, el-ârâ' ve'l-milel" şeklinde kullanmaktadır (*et-Tenbih*, s. 4, 155, 334). Kelime "el-mille" veya "ehlü'l-mille" olarak kullanıldığında ise Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği din ve müslümanlar kastedilmektedir.

Kur'an'da bir yerde geçen ve "evlenilecek kadınlara mehirlerrinin zorluk çıkarılmadan verilmesi" anlamı taşıyan nihle kelimesi "din, diyanet, şeriat; dava, iddia; bahsetme, verme" gibi mânalara gelmektedir. Nihal kelimesi de "din" anlamında olmakla beraber milel ile nihal arasındaki fark, nihal teriminin milletten daha az kapsamlı olması ve aynı milletin (din) içindeki inanca yönelik çeşitli akımları belirtmesidir. Dolayısıyla nihal, zamanla muayyen bir dinin bünyesinde ortaya çıkan doktrinle ilgili temayülleri ve gruplaşmaları ifade etmeye başlamış ve "zümre, mezhep" mânasını kazanmıştır. Nitekim Câhiz nihleyi "firka" anlamında kullanmış (*Kitâbü'l-Hayevân*, I, 6; IV, 206), Mu'tezilî Nâşî el-Ekber fırkalarla ilgili eserine *Kitâbü Uşûli'n-nihal* adını vermiştir. İbn Hazm da nihle ve nihali "firka" mânasında kullanarak eserinin çeşitli yerlerinde İslâm fırkalarına "nihâlü'l-müslimîn" demiştir.

Nihal kelimesini farklı mânada kullanan âlim Şehristânî'dir. Eserine *el-Milel ve'n-nihal* adını veren Şehristânî bu iki kavrama özel bir anlam yüklemektedir. İnanç noktasından insanlığı "erbâbü'd-diyânât ve'l-milel" ve "ehlü'l-ehvâi ve'n-nihal" diye ikiye ayıran Şehristânî, diyânât kelimesiyle birlikte kullandığı milel ile temelde ilâhî menşeli olan veya böyle bir menşeden geldiği şüpheli görülen dinleri, ehvâ kelimesiyle beraber kullandığı nihal ile de bâtlı inançları kastetmektedir.

Şehristânî'ye göre insanlar ya başka bir kaynaktan aldıkları inançlara ya da kendi görüşlerine uyarlar. Başka bir kaynaktan faydalananlara "ehlü'd-diyânât ve'l-milel" denilmektedir. Bunları da Kur'an gibi vahye dayanan veya Tevrat ve İncil gibi vahye dayandığı kabul edilen yahut Mecûsîlik ve Maniheizm'de olduğu gibi şüpheli bir kitaba sahip olan din mensupları olarak göstermek mümkündür. Ehlü'l-ehvâ ise beşer kaynaklı inanç sahipleridir ve kendi iddialarını din olarak ileri sürmektedir. Şehristânî bu grubun içinde Sâbiiler'i, filozofları, putperestleri, Hint dinle-

rinin mensuplarını saymaktadır (*el-Milel*, I, 11, 13). Dolayısıyla Şehristânî'de nihâl kelimesi sadece mezhep ve felsefî ekollerini değil bâtil dinleri de belirtmektedir. Şu halde milel genel olarak dinleri, nihâl ise aynı dinin içindeki farklı düşünce şekillerini, mezhepleri ifade etmektedir (Monnot, s. 12). Zamanımıza ulaştığı tesbit edilebilen ve bu adı taşıyan eserlerin ilki Mu'tezilî Nâsî el-Ekber'in (ö. 293/906) *Kitâbü Uşûli'n-nihâl*'idir.

İslâm tarihi boyunca din ve mezhepleri konu edinen eserlere "makâlât, diyânât, fırak" gibi isimler verilmiş de bu literatüre ait en meşhur andlandırma milel ve nihâl şeklindedir. Önceleri makâlât ismiyle kitaplar kaleme alınırken bu dönemi, çeşitli fırkaların teşekkül ettiği ve her fırkanın itikadî görüşlerinin tenkide tâbi tutulduğu fırak veya milel ve nihâl eserleri dönemi takip etmiş, II. yüzyıldan itibaren bu isimleri taşıyan kitaplar kaleme alınmıştır (*Mezhepler Arasındaki Farklar*, tercüme edenin önsözü, s. XVI-XXI).

Milel ve nihâl başlıklı eserler, diğerlerinden farklı olarak yalnızca İslâm fırkalarını değil aynı zamanda diğer dinleri ve bu dinlerin mezheplerini de incelemektedir. Çünkü İslâm hâkimiyetinin genişlemesine paralel olarak müslümanlar farklı inanç mensuplarıyla karşılaşmıştır. Bu da gerek kendi hâkimiyetlerinde yaşayan gerekse komşu oldukları çeşitli din ve mezheplere mensup insanların inançlarını değerlendirme zaruretini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla İslâm dışı dinlerle ilgili araştırmalar çok erken dönemlerden itibaren başlamıştır. Hem İslâm'ın zuhuru esnasında Arap yarımadasında muhtelif din mensuplarının bulunuşu hem de Kur'an'ın bu dinlerin mensuplarıyla ilgili bilgi vermesi, diğer taraftan müslümanların İslâm'ı başka din mensuplarına tebliğ etme görevi, ayrıca zaman içinde ortaya çıkan farklı yorum ve telakilerin değerlendirilmesi zorunluluğu çeşitli din ve mezheplerle ilgili eserlerin kaleme alınmasına sebep olmuştur.

Milel ve nihâl şeklindeki andlandırma, özellikle IV. (X.) yüzyıldan bu yana sadece bir bölüm adı olarak değil aynı zamanda kitap adı olarak da kullanılmaktadır. Bu isim muhtemelen ilk defa, Hârizmî'nin (ö. 387/997) *Mefâtîhu'l-ülûm* adlı eserinin bir bölümünün adı olarak "Fî esâmi erbâbi'l-milel ve'n-nihâl el-muhtelif" şeklinde geçmekte ve burada kendilerine müstakil bölümler ayrılan İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudiliğin dışında ateistler, Bu-

distler, Brahmanlar, Sâbiîler, Mecûsîler vb. ele alınmaktadır (bk. HÂRİZMÎ, Muhammed b. Ahmed).

Bilindiği kadarıyla *el-Milel ve'n-nihâl* adını taşıyan ilk eser Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) kitabıdır. Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak* isimli kitabında kısaca temas ettiği konuları burada daha ayrıntılı biçimde ele aldığını belirtmekte ve yapılan atıflardan günümüze intikal etmeyen bu eserinde bütün din ve inançlara yer verildiği anlaşılmaktadır. Brockelmann'ın *el-Milel ve'n-nihâl*'e ait olduğunu ileri sürdüğü yazma nüshasının bu esere ait bulunmadığı, Albert Nasrî Nâdir'in *el-Milel ve'n-nihâl* adıyla neşrettiği kitabın da (Beyrut 1970) Bağdâdî'nin eseri olmasının şüpheli görüldüğü belirtilmektedir (*EI²* [Fr.], VII, 55; Gimaret, *Livres des religions et des sectes*, I, 11-12; ayrıca bk. ABDÜLKÂHİR el-BAĞDÂDÎ).

V. (XI.) yüzyılda kaleme alınan eserlerden biri de İbn Hazm'ın *Kitâbü'l-Faşl (fişal) fi'l-milel ve'l-ehvâ'* ve'n-nihâl'idir. İbn Hazm eserinde milel ve nihâl kavramlarını açıklamamakta, ancak birinci bölümde sofistler, dehrîler, filozoflar, Mecûsîler, düalistler, Brahmanlar, yahudîler ve hıristiyanlara yer verdikten sonra İslâm'a muhalif olan mileli ele aldığını, ardından İslâm içindeki fırka ve grupları inceleyeceğini belirtmektedir (*el-Faşl*, II, 263; ayrıca bk. el-FASL). İbn Hazm'ın talebesi Sâid el-Endelüsî, Hint dinleriyle ilgili *Mağâlâtü ehli'l-milel ve'n-nihâl* adlı bir eser kaleme aldığını belirtmektedir (*EI²* [Fr.], VII, 55). Şehristânî'nin yazdığı *el-Milel ve'n-nihâl* ise türünün en önemli eserlerindedir (bk. el-MİLEL ve'n-NİHAL).

Fahreddin er-Râzî'ye nisbet edilen *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihâl* adlı bir eserden bahsedilmekte olup bunun, müellifin *İ'tikâdâtü firakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* adıyla neşredilen kitabı olduğu belirtilmektedir (*a.g.e.*, VII, 55; ayrıca bk. FAHREDDİN er-RÂZÎ). Zeydî imamı Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ'nın da *Kitâbü'l-Milel ve'n-nihâl* adını taşıyan bir eseri vardır (*a.g.e.*, VII, 55-56). Diğer taraftan Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî ve Bâkullânî'nin de *el-Milel ve'n-nihâl* isimli kitaplarından bahsedilmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1820-1821). Onun *et-Tebşîr fi'd-dîn ve'temyüzü'l-fırakî'n-nâciye 'anı'l-fırakî'l-hâlikîn*'inde çeşitli İslâm fırkalarının yanında putlara, yıldızlara, ineğe tapanlarla dehrîler, Mecûsîler, Brahmanlar vb.ne de yer verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "ml" ve "nhl" md.leri; *Kāmus Tercümesi*, IV, 90-91, 108; Cāhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 6; IV, 206; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, s. 4, 155, 334; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1991, tercüme edenin önsözü, s. XVI-XXI; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), II, 263; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Beyrut 1975, I, 11, 13, 38; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1820-1821; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, Beyrut 1412/1991, III, 228-229; T. Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 216-217; D. Gimaret, "Le livre des religions et des sectes", *Livres des religions et des sectes*, Paris 1986, I, 11-14; a.mlf., "al-Milal wa'l-Nihal", *EI²* (Fr.), VII, 54-56; G. Monnot, *Islam et religions*, Paris 1986, s. 12, 31, 66, 70, 75; F. Buhl - [C. E. Bosworth], "Milla", *EI²* (Fr.), VII, 61; M. O. H. Ursinus, "Millet", a.e., VII, 61-64; Günay Tümer, "Din", *DİA*, IX, 313.

ÖMER FARUK HARMAN

el-MİLEL ve'n-NİHAL

(الملل والنحل)

Şehristânî'nin

(ö. 548/1153)

dinler, mezhepler

ve felsefe tarihine dair eseri.

Kitabın ne zaman tamamlandığı belli olmamakla birlikte I. cildin sonuna doğru verilen tarihe göre 1127-1128 yıllarında kaleme alınmış, müellifin *Muşâra'atü'l-felâsife* isimli eserindeki ifadeye göre Ebü'l-Kâsım Mecdüddin Ali b. Ca'fer b. Ali el-Müsevî'ye, *el-Milel ve'n-nihâl*'in bazı yazma nüshalarına göre ise Vezir Ebü'l-Kâsım Nasîrüddin Mahmûd b. Muzafer el-Mervezî'ye ithaf edilmiştir.

el-Milel ve'n-nihâl beş alt başlıktan (mukaddime) oluşan bir giriş ile iki ana bölümden meydana gelmekte, birinci bölümde vahiy kaynaklı dinlerle bu dinlerin mezhepleri, ikinci bölümde akıl kaynaklı inanç ve görüşler ele alınmaktadır. Girişte yer alan beş mukaddimenin ilkinde eserin yazılış amacının inanç ve doktrin açısından insanların durumunu ele almak olduğu belirtilerek insanlar kitâbî din mensupları (ehlü'd-diyânât ve'l-milel, erbâbü'd-diyânât ve'l-milel) ve şahsî görüşlerine tâbi olanlar (ehlü'l-ehvâi ve'n-nihâl) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunların ayrıca fırkalara bölündüğü, Hz. Peygamber'in hadisine göre müellifin birinci gruptakilerden saydığı Mecûsîler'in yetmiş, yahudilerin yetmiş bir, hıristiyanların yetmiş iki ve müslümanların yetmiş üç fırkaya ayrıldığı nakledilmekte, ikinci gruptaki fırkaların sayısının ise bilinmediği kaydedilmektedir. İkinci mukaddime de İslâm fırkalarının tasnifinde söz konu-

su olan asıl kriterler ortaya konmakta, üçüncüsünde firkalaşmanın temel sebebi olarak ileri sürülen ilk şüphe ve itirazların kaynağı ve bunların nasıl bir bölünmeye yol açtığı anlatılmakta, dördüncüsünde İslâm toplumundaki ilk ayrılıkların ortaya çıkışı ve gelişmesi nakledilmekte, beşinci mukaddimede ise kitabın tertibinde takip edilen yöntem açıklanmaktadır.

Şehristânî "erbâbü'd-diyânât ve'l-mil-lel"i müslümanlar, Ehl-i kitap ve kitap benzeri metinlere sahip olanlar olmak üzere üç gruba ayırdıktan sonra din, millet, şir'at, minhâc, İslâm, Hanîflik, sünnet ve cemaat gibi konuyla ilgili kavramları açıklayıp bu üç gruptan her birini mezhepleriyle birlikte ele almaktadır. Müslümanlara ait birinci kısımda İslâm, iman, ihsan, usul ve fûrû, ayrıca usul ehlînin tartışma alanını teşkil eden tevhid, adl, va'd, vaîd, sem' ve akıl kavramları açıklanmakta; bu kavramlardan kaynaklanan İslâm mezhepleri, şer'î hükümler ve ictihad konularıyla meşgul olan fûrû ehli hakkında bilgi verilip ictihad, müctehid ve taklide dair meseleler incelenmekte; İslâm mezhepleri olarak Mu'tezile, Cebriyye, Sıfâtiyye, Havâric ve Mürcie ile bunların alt grupları, ayrıca Şia adı altında Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Gâliyye ve İsmâiliyye ele alınmaktadır.

Müellif, Ehl-i kitabı önce Tevrat ve İncil gibi bir kitaba sahip olanlarla kitap benzeri metinlere sahip olanlar diye ikiye ayırmakta, Ehl-i kitap ile ümmîlerin arasındaki farkları belirttikten sonra önce yahudileri ve Yahudiliğin Anâniyye, İseviyye, Yudganiyye, Sâmir mezheplerini;

ardından hıristiyanları ve Melkâiyye (Melkâniyye), Nestûriyye, Ya'kûbiyye adlı hıristiyan mezheplerini, "Men lehû şühbetü kitâb" kısmında ise Mecûsiler başlığı altında Keyûmersiyye (Kayûmertîyye), Zurvâniyye (Zervâniyye) ve Zerdüştiyye'yi, Seneviyye başlığı altında da Mâneviyye, Mezdekiyye, Deysâniyye, Merkûniyye ve diğer mezhepleri incelemektedir.

Eserin "Ehlü'l-ehvâi ve'n-nihal" kısmında bu gruba girenler hakkında önce genel bilgi verildikten sonra Sâbîiler, felâsife ve Câhiliye dönemi Arap inancıları ile Hint dinleri ele alınmakta, Sâbîiler başlığı altında ashâbü'r-rûhâniyyât, ashâbü'l-heyâkil ve'l-eşhâs ve ashâbü'l-Harnâniyye; felâsife başlığı altında da Yunan ve İslâm filozoflarıyla Câhiliye Arapları'nın inançları ve Hint dinleriyle filozofları anlatılmaktadır.

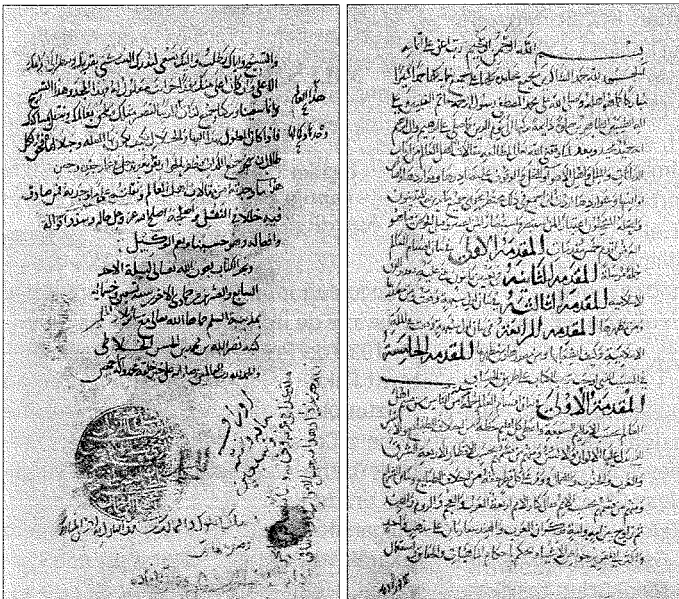
Şehristânî konuların sistemli ve düzenli biçimde ele alınmasına dikkat etmekte, meseleleri mantıklı bir düzen içerisinde işlemekte, konuyla ilgili temel kavramları açıkladıktan sonra ayrıntılara girmektedir. Müellif her fırkanın görüşünü kendi kaynaklarından naklettiğini ve bu işi yaparken tamamen objektif kaldığını belirtmektedir (i, 16).

el-Milel ve'n-nihal, kısa zamanda bu sahanın bir klasiği haline gelmiş olup bazı müelliflerce kendi alanının en iyi kitabı olarak kabul edilmektedir. Sübkî eserin bu konuda yazılanların en iyisi olduğunu söylemekte (Tabakât, VI, 128), İbn Teymiyye de mezheplere dair telif edilen kitaplar arasında muhtevası en zengin ve nakli en sağlam olanı sayıldığını belirt-

mektedir (Minhâcü's-sünne, V, 269). Sem'ânî Ensâb'da ve Seyfeddin el-Âmidî Eb-kârü'l-efkâr'da İslâm mezhepleri konusunda el-Milel ve'n-nihal'den alıntılar yapmış, İbn Haldûn Mukaddime'nin Şi'ler'le ilgili bölümünde ondan istifade etmiştir (Gimaret, tercüme edenlerin girişi, I, 23). Eserin meşhur olmasının sebeplerinden biri âdeta bir dinler ve mezhepler ansiklopedisi olarak görülmesi, ikincisi de müellifin konuları işlerken oldukça tarafsız kalmaya çalışmasıdır. Nitekim Şehristânî'de gerek Bağdâdî gerekse İbn Hazm'daki sert ve katı tutum görülmemektedir. Müellifin, önceki yazarlardan farklı olarak fikir ve görüşleri olduğu gibi verip günümüz dinler tarihi araştırmalarında uygulanan nitelendirici metodu erken sayılabilecek bir dönemde kullanmış olması eserinin önemini daha da arttırmaktadır.

el-Milel ve'n-nihal'e eleştiriler de yöneltilmiştir. Fahreddin er-Râzî Münâzarât'ında, eserin İslâm mezheplerine dair bölümünün Bağdâdî'nin el-Farq beyne'l-fırağ'ından alınma olup kitabın yegâne orijinal yönünün Hasan Sabbâh'a ait dört bölümün tercümesi olduğunu ileri sürmüşse de bu eleştiri Fahreddin er-Râzî'nin, dört bölümün tercümesiyle ilgili tesbiti dışında doğru kabul edilmemektedir (a.g.e., I, 38-39). Bir başka tenkit de mezheplerin sayısıyla alakalıdır. Şehristânî, yetmiş üç fırka hadisindeki sayıları gerçek mânasında aldığı için mezheplerin sayısını hadisteki rakamlara ulaştırmaya çalışmış, İslâm'dan doğan mezheplerin sayısı yetmiş üç rakamını aştığı halde diğer dinlerin mezhepleri bu rakama erişmemiştir.

Şehristânî hangi eserlerden faydalandığını belirtmemekte, ancak daha önceki çalışmaların usullerini beğenmediğini ve bunların mezheplerin teşekkülü hususunda belli bir esasa riayet etmediğini söylemektedir. Bununla birlikte Mu'tezile mezhebine dair bilgi verirken Kâ'bî, İbnü'r-Râvendî, Eş'arî ve Ca'fer b. Harb'in, Havâric konusunda Kerâbisî'nin, İslâm dışı mezheplerde Ebü İsa el-Verrâk'ın isimlerini zikretmektedir (Yörükân, Ebü'l-Feth Şehristânî, s. 124-125; DİFM, II/5-6 [1926], s. 222-223). Müellif, mezheplerle ilgili bölümde Abdülkâhir el-Bağdâdî'den faydalanmakla birlikte Râzî'nin iddia ettiği gibi bilgileri tamamen ondan almış değildir. Diğer taraftan Müberred'in el-Kâmil'inden, Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'nin Günye'sinden alıntılar yapmış, muhtemelen İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'inden istifade etmiştir (Gimaret, tercüme edenlerin gi-



el-Milel ve'n-nihal'in ilk ve son sayfaları (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2443)

rişi, I, 36-43). Câhiliye dönemi Araplar'ının inançları ile Hint dinleri hususunda İbn Hişâm, Ya'kübî, Mes'ûdî, Kâdî Abdülcebbâr, Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî ve Ebû İsâ el-Verrâk'tan, Mecûsilik konusunda da Ceyhânî'den faydalanmıştır. Felâsife bölümünde Yunan hakimleri ve İbn Sînâ hakkında bilgi vermekte, kadîm hikmetle nebevî hikmet, Yunan filozoflarından birçoğu ile bazı peygamberler arasında ilişki kurmaktadır. Bu bölümde ayrıca İbn Sînâ'nın görüşlerini değerlendirmektedir.

el-Milel ve'n-nihal'in çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası mevcuttur. En eski yazma olduğu ileri sürülen ve müellif nüshası olduğuna dair not taşıyan, Escorial Kütüphanesi'ndeki 1525 numarada kayıtlı nüshanın müellif hatıyla olmadığı belirtilmektedir (Muhammed b. Tâvî't et-Tancî, V/1-4 [1956], s. 3). Eserin Türkiye'deki kütüphanelerde de birçok yazması bulunmakta olup bunların en azından yedi tanesi 600 (1204) yılından öncesine aittir (bunlar, İÜ Ktp., Halis Efendi, nr. 2747 [547/1152]; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1175 [589/1193]; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2443 [590/1194], Fâtih, nr. 3151 [593/1197], Şehid Ali Paşa, nr. 1731 [596/1200]; İÜ Ktp., nr. 2747 [597/1201]; Tire Ktp., Necip Paşa, nr. 143 [597/1201] nüshalarıdır; ayrıca Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2444 [619/1222]; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1176 [629/1232] gibi 600 [1204] yılı sonrasına ait yazmalar da mevcuttur. Leiden (613/1216'dan önce), Bologne (622/1225) ve Leningrad (631/1234) kütüphanelerinde de 600-650 (1204-1252) yıllarına ait yazmalar vardır. Eserin nüshaları asıl iki noktada farklılık göstermektedir ki bunlardan biri Sultan Sencer'in veziri Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî'ye ithafın da yer aldığı önsöz, diğeri Ceyhânî'den nakledilen Zerdüştiliğe dair bölüm olup bu kısımlar pek çok nüshada bulunmamaktadır (a.g.e., V/1-4 [1956], s. 3; Gimaret, tercüme edenlerin girişi, I, 26).

I. cildi 1842'de, II. cildi 1846'da William Cureton tarafından Londra'da yayımlanan *el-Milel ve'n-nihal* 1923'te Leipzig'de yeniden neşredilmiştir. Cureton, eserin metni için altı nüshayı esas almış, ayrıca Farsça tercümesinden de yararlanmıştır. Bu çalışma tenkitli neşir olmakla birlikte Cureton kendi ifadesine göre metne sadık kalmış, yanlış olsa bile metne müdahale etmemiştir. Nâşirin en büyük eksikliği eserle ilgili bütün dokümanlardan istifade edememiş olmasıdır.

Cureton'dan sonra kitabın Mısır'da ilk baskısı 1847, ikinci baskısı 1871'de yapılmış, eser aynı tarihte Tahran'da da yayımlanmıştır. 1317-1321 (1899-1903) yıllarında Mısır'da İbn Hazm'ın *Kitâbü'l-Faşi fi'l-milel ve'l-ehvâ'i ve'n-nihal*'inin kenarında yeniden neşredilmiş (Hancî neşri), bunu 1347-1348'deki (1929-1930) başka bir neşir (Subeyh neşri) takip etmiştir. Eser Muhammed Fethullah Bedrân tarafından edisyön kritiği yapılarak yayımlanmıştır (1947-1955). Bedrân, yukarıda zikredilen neşirlerin yanında kitabın Mısır'da bulunan on yazma nüshasından faydalanmıştır. Bedrân'ın neşri önemli olmakla beraber bazı eksiklikleri vardır. O dönemde mikrofilm kullanımı yaygın olmadığından nâşir sadece Mısır'daki yazmalarla yetinmek durumunda kalmıştır. Halbuki bunların hiçbirisi 650 (1252) yılından öncesine ait değildir. Diğer taraftan nüshalar kullanılırken belli bir metot takip edilmemiştir. Ayrıca eserin orijinalinde bulunmayan tâli bölümler konusunda bazı problemler söz konusudur.

el-Milel ve'n-nihal, Turka-i İsfahânî tarafından 1440'ta *Tenkihü'l-edille ve'l-îlel fi tercemeti Kitâbi'l-Milel ve'n-nihal* adıyla Farsça'ya çevrilmiş ve Sultan Şâhruh'a ithaf edilmiştir. Diğer bir Farsça tercüme de 1611'de Mustafa b. Hâlikdâd el-Hâşimî el-Abbâsî *Tavzihu'l-Milel* adıyla gerçekleştirmiştir. Eserin Türkçe yegâne tercümesini Nüh b. Mustafa el-Misrî (1070/1659) yapmış ve bu tercüme 1847'de Mısır'da, 1862'de İstanbul'da basılmıştır. Eserin girişindeki mukaddimelerden ikisi Lütfi Doğan (*İslam*, I/8 [1956], s. 23-24; I/9 [1957], s. 24), tamamı Abdurrahman Küçük, Mustafa Erdem ve Adem Akın (*A'İFD*, XXX [1988], s. 1-33), dinler tarihiyle ilgili önemli bölümleri Şaban Kuzgun (*E'İ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 [1985], s. 179-208) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. *el-Milel ve'n-nihal*'i Theodor Haarbrücker Almanca'ya tercüme etmiştir (Halle 1850-1851). Eserin sadece İslâm'a dair bölümü A. K. Kazi ve J. G. Flynn tarafından İngilizce'ye çevrilmiş ve önce *Abr-Nahrain* mecmuasında (VIII [1968-1969], s. 36-68; IX [1969-1970], s. 81-107; X [1970-1971], s. 49-75; XV [1974-1975], s. 50-98), ardından *Muslim Sects and Divisions* adıyla kitap olarak (London 1984) neşredilmiş, aynı bölümün Fransızca'sını Jean Claude Vadet *Les dissidences de l'Islam* adıyla yayımlanmıştır (Paris 1984). Eserin en son ve tam tercümesi İbrâhim Medkûr'un teşvikiyle

I. cildi Daniel Gimaret ve Guy Monnot, II. cildi Jean Jolivet ve Guy Monnot tarafından *Livre des religions et des sectes* adıyla Fransızca yapılmıştır (Paris 1986, 1993). *el-Milel ve'n-nihal*'in "Ârâü'l-Hind" kısmını Bruce B. Lawrence *Shahrastâni on the Indian Religions* (The Hague 1976), dinler tarihiyle ilgili bölümlerini Ömer Faruk Harman *Dinler Tarihi Açısından el-Milel ve'n-Nihal* (1983, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla doktora tezi olarak hazırlamış, Mustafa Aydın da *el-Milel ve'n-nihal'de Aristoteles Felsefesi ve Kaynakları* adlı yüksek lisans tezi olarak bir çalışma yapmıştır (1994, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (nşr. M. Seyyid Klîlânî), Beyrut 1975, I-II; a.mlf., "el-Milel ve'n-nihal (Mukaddimeler)" (trc. Abdurrahman Küçük - Mustafa Erdem - Adem Akın), *A'İFD*, XXX (1988), s. 1-33; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Min-hâcû's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, V, 269; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), VI, 128; *Livre des religions et des sectes* (trc. D. Gimaret - G. Monnot), Paris 1986, tercüme edenlerin girişi, I, 11-84; D. Steigerwald, *La pensée philosophique et théologique de Shahrastâni*, Canada 1997, s. 56-63, 77-81; Yusuf Ziya Yörükân, *Ebû'l-Feth Şehristânî ve Mezheplerin Tetikinde Usûl* (haz. Murat Memiş), Ankara 2002, s. 34, 124-125; a.mlf., "Şehristânî", *DİFM*, I/3 (1926), s. 263-314; II/5-6 (1926), s. 187-277; Muhammed b. Tâvî't et-Tancî, "Şehristânî'nin Kitab'ul-Milel ve'n-Nihal'i", *A'İFD*, V/1-4 (1956), s. 1-16; Lütfi Doğan, "el-Milel ve'n-nihal, Beş Önsöz Tercümesi", *İslam*, I/8, Ankara 1956, s. 23-24; I/9 (1957), s. 24; Şaban Kuzgun, "Şehristânî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-Milel ve'n-Nihal İsimli Eserinin Dinler Tarihi ile ilgili Önemli Bölümlerinin Tercümesi", *E'İ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Kayseri 1985, s. 179-208.

ÖMER FARUK HARMAN

MILES, George Carpenter (1904-1975)

İslâm sikkeleri,
ölçüleri ve kitâbeleri üzerine
yaptığı çalışmalarla tanınan
Amerikalı arkeolog ve numismat.

Çocukluğunun üç yılını geçirdiği İtalya ve İsviçre'de İtalyanca ve Almanca öğrendi. 1926'da Princeton Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili Bölümü'nden mezun olduktan sonra aldığı bir teklifle Robert College'da İngilizce dersleri vermek üzere İstanbul'a gitti ve beş yıl kadar orada kaldı. Yaz tatillerini Anadolu, Bulgaristan ve Yunanistan'da seyahatlere çıkarak ve Perugia Üniversitesi'nde İtalyanca, Heidelberg Üniversitesi'nde Al-

manca kurslarına devam ederek değerlendirdiyordu. İstanbul'da kaldığı süre içerisinde ilk defa burada karşılaştığı İslâm kültürüne büyük ilgi duydu ve Osmanlıca öğrenmeye çalıştı. 1931'de Philip Khuri Hitti'den Arapça okumak için Princeton Üniversitesi'ne döndü ve onun danışmanlığında Doğu dilleri ve edebiyatı alanında yüksek lisans ve doktora yaptı; arkasından aynı üniversitede Türkçe ve Farsça dersleri vermeye başladı. 1934-1937 yılları arasında Boston Güzel Sanatlar Müzesi ile Philadelphia Üniversite Müzesi'nin İran'ın Rey ve Luristan bölgelerinde yürüttüğü arkeoloji kazılarında kitâbe uzmanı (epigrafist) ve hafriyat başkan yardımcısı olarak görev aldı. Bu kazılar kendisine arkeoloji alanında arazi tecrübesi kazandırdı ve onu nümismatiğe yönlendirerek ilk büyük eseri *The Numismatic History of Rayy* için (New York 1938) temel teşkil etti.

Miles, II. Dünya Savaşı yıllarını asteğmen rütbesiyle girip binbaşılığa kadar yükseldiği deniz kuvvetlerinde Washington, Ankara, Kalküta ve Yeni Delhi'de askerî diplomasi göreviyle geçirdi. Savaşın sonra araştırma asistanı olarak American Numismatic Society'ye (New York) girdi ve emekliye ayrılıncaya kadar burada yirmi beş yıl İslâmî sikkeler konservatörlüğü (seksiyon şefliği), başkonservatörlük, genel sekreterlik ve başkanlık yaptı. Ayrıca üyesi olduğu bilimsel kuruluşlardan American Oriental Society'nin başkan yardımcılığını ve Atina'daki American School of Classical Studies ile *Encyclopaedia of Islam*'ın yönetim kurulu üyeliğini yürüttü. Yunanistan'da geçirdiği kazi mevsimlerinde Ortaçağ Yunanistanı üzerindeki Arap etkilerini belgeleyen bulgulara ulaştı. Özellikle Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde (813-833) fethedilen Girit'teki Arap idaresi hakkında çalışmalar yaptı ve adadaki ilk müslüman yerleşim



George
Carpenter
Miles

merkezi olan Herakleion'daki (Kandiye) kazılarında, 827-961 yılları arasında Ebû Hafs Ömer b. İsmâ el-Endelüsî'nin soyundan gelen emirlerin adada bastırdıkları o güne kadar bilinmeyen çok kıymetli sikkeler buldu.

Çalışmalarında sikkeleri tarihî metinler ve kitâbelerle birlikte ele alan Miles, onları kullanıldıkları çağın atmosferinde değerlendirerek sadece birer antik obje olmaktan çıkardı ve nümismatik ilminin epigrafiden farklı bir uzmanlık alanı halinde gelişmesine büyük katkıda bulundu; böylece kısa zamanda büyük bir saygınlık kazandı. Başta Atina agorası kazılarında ele geçenler olmak üzere Endülüs'ten Hindistan'a kadar hemen her kazıda çıkan sikkelerin çözümü için ona başvuruldu. Bu arada Endülüs'te bulunan Vizigot sikkeleri gibi İslâmî olmayan sikkeleri de yayımladı.

Miles, 15 Ekim 1975'te vefat ettiğinde Doğu ve Batı'nın pek çok üniversite ve akademik kuruluşuna şeref üyesi seçilmiş, bunlardan American Numismatic Society, Hispanic Society of America ve Royal Numismatic Society'nin (İngiltere) altın madalyalarıyla ödüllendirilmişti. Ölümünden bir yıl önce adına on dört ülkeden kırk sekiz bilim adamının katılımıyla bir armağan kitabı yayımlanmıştır (*Near Eastern Numismatics Iconography, Epigraphy and History-Studies in Honor of George C. Miles* [ed. Dickran K. Kouymjian], Beirut 1974).

İlk dönemlere ait İslâm paralarının dışında cam ağırlıklar ve damgalar üzerinde de çalışan Miles bu konuda birçok eser vermiştir. Onun İslâm nümismatiği ve metrolojisi alanında yaptığı çalışmalar pek çok tarih araştırmasına temel teşkil etmiş ve toplam sayısı 500'ü geçen eserleri birer başvuru kaynağı oluşturmuştur. Miles, Sâmerrâ'da kazı yapan ünlü arkeolog Herzfeld'e adanan hâtıra kitabının da (*Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*; ed. G. C. Miles, New York 1952) editörüdür.

Eserleri. *The Numismatic History of Rayy* (New York 1938), *A Byzantine Weight Validated by al-Walid* (New York 1939), *Early Arabic Glass Weights and Stamps* (New York 1948), *The Coinage of the Umayyads of Spain* (I-II, New York 1950), *Rare Islamic Coins* (New York 1950), *Early Arabic Glass Weights and Stamps: A Supplement* (New York 1951), *Fatimid Coins in the Collections of the University Museum, Philadelphia, and the American Numismatic Society*

(New York 1951), *The Coinage of the Visigoths of Spain, Leovigild to Achila II* (New York 1952), *Coins of the Spanish Muluk al-Tawa'if* (New York 1954), *Contributions to Arabic Metrology I. Early Arabic Glass Weights and Measure Stamps Acquired by the American Numismatic Society, 1951-1956* (New York 1958), *Excavations Coins from the Persepolis Region* (New York 1959), *The Athenian Agora. Results of the Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens, Vol. IX: The Islamic Coins* (Princeton-New York 1962), *Contributions to Arabic Metrology, II. Early Arabic Glass Weights and Measure Stamps in the Benaki Museum, Athens and the Peter Ruthven Collection, Ann Arbor* (New York 1963), *The Windows of Saint Barnabas, Irvington-on-Hudson* (New York 1966), *The Coinage of the Arab Amirs of Crete* (New York 1970; eserlerinin tam listesi için bk. Bacharach – Kouymjian, s. XVII-XXV; Oman, LVII/1-2 [1977], s. 34-39).

BİBLİYOGRAFYA :

M. Thompson, "George Carpenter Miles", *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History-Studies in Honor of George C. Miles* (ed. D. K. Kouymjian), Beirut 1974, s. XV-XVI; J. Bacharach – D. Kouymjian, "A Bibliography of the Works of George C. Miles", a.e., s. XVII-XXV; J. L. Bacharach, "George C. Miles", *IJMES*, VII/2 (1976), s. 290-291; G. Oman, "Ricardo di George Carpenter Miles", *OM*, LVII/1-2 (1977), s. 34-39; Cevriye Artuk, "Ölmeyen Numismatlar: George C. Miles", *Koleksiyon Dergisi*, sy. 32 (1977), s. 11-12.

☞ GARO KÜRKMAN

MİLİ (الميلي)

Mübârek b. Muhammed el-Hilâlî el-Mîlî
(1898-1945)

Cezayir ıslah hareketi öncülerinden,
âlim.

Mîle'de doğdu. Hâc Rabbâh lakabıyla tanınan bir aileye mensuptur. Anne ve babasını erken yaşlarda kaybettiğinden eğitimiyle önce dedesi, ardından dayıları ilgilendi. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra on beş yaşlarında iken Şeyh Muhammed b. Zarîf el-Mîlî'nin medresesine devam etti. Cezayir ıslah hareketi liderlerinden Abdülhamîd b. Bâdis'in Kostantine (Kosantine) Sîdî el-Ahdar Camii'ndeki (el-Câmiu'l-ahdar) ilim halkasına katıldı. Bir süre burada kaldıktan sonra yüksek

tahsil yapmak için Tunus'a giderek Zeytûne Camii'ne (Zeytûne Üniversitesi) kaydoldu (1921) ve Muhammed Tâhir b. Âşûr, Osman b. Hoca gibi âlimlerden ders okudu. 1924 yılında eğitimini tamamlayıp Cezayir'e döndü ve ders vermeye başladı. Bu arada İbn Bâdîs'in kurduğu *el-Müntekîd* gazetesinde yazılar yazdı. İbn Bâdîs tarafından islah hareketini yaymak üzere geleneksel İslâm'a bağlılığıyla bilinen Ağvat'a gönderildi. 1926-1933 yıllarını burada geçiren Mîlî, Medresetü's-şebâb adındaki medrese ile fakir ve yetimlere yardım amaçlı bir hayır cemiyeti kurdu. Dinî ilimlerle ilgili dersleri yanında çeşitli şehirleri dolaşarak islah hareketini yayma faaliyetlerine de devam etti. Mîlî bu hususta çok başarılı olmuş, Ağvat'ı kültürel ve dinî aydınlanmanın merkezi haline getirmiştir. Bu sırada Ticânî tarikatı mensuplarının çeşitli saldırılarına uğradı. Ülkedeki Fransız yönetimi de onun faaliyetlerinden rahatsız oluyordu. Artan baskılar sonucunda memleketi Mîle'ye dönmek zorunda kaldı; ancak yerine geçecek kimseleri yetiştirdiğinden Ağvat'tan ayrılması bölgedeki islah hareketini zayıflatmadı. Mîlî daha sonra, İbn Bâdîs ve arkadaşları tarafından siyasetten uzak durarak İslâmî eğitimi yaygınlaştırmak ve Fransız yönetimiyle iş birlikçilerinin teşvik ettiği kültürel yozlaşmaya karşı koymak amacıyla kurulduğu belirtilen, gerçekte ise Cezayir halkına dinî ve millî bir şuur kazandırmak suretiyle Fransız hâkimiyetinden kurtulma gayesini taşıyan Cem'iyetü'l-ulemâ'l-müslimîn'in idare heyeti üyeliğine seçildi ve bu görevini vefatına kadar (9 Şubat 1945) sürdürdü. Cezayir islah hareketinin önde gelen liderlerinden Tayyib el-Ukbî'nin tutuklanmasının ardından cemiyetin yayın organı olan haftalık *el-Beşâ'ir* in yazı işleri müdürlüğüne, arkasından da cemiyetin Muhammed Beşîr el-İbrâhîmî'den boşalan başkan yardımcılığına getirildi. Bu arada İbn Bâdîs'in vefatından (1940) sonra üstlendiği el-Câmiu'l-ahdâr'daki dersleri vermeye devam etti.

Eserleri. 1. *Risâletü's-şîrk ve mezâhîrihî* (Kostantîne 1356/1937; Beyrut 1421/2000). Cezayir islah hareketinin yegâne doktrin kitabı olup müellifin 1936 yılında *el-Beşâ'ir* dergisinde yayımlanan dinî içerikli makalelerinin bir araya getirilmesiyle meydana gelmiştir. İslâm'a sonradan girilen hurafelere ve murâbitî inançlara karşı yazılmış olan makalelerde şîrk ve çeşitleri, İslâm öncesi milletlerde şîrk ve müslümanlara tesirleri, sihir, muskacılık, gele-

ekten haber verme, velîler ve kerametleri, şefaât, bid'atlar ve sülûk gibi konular halkın anlayacağı bir dilde ele alınmıştır. Yazımında Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Receb, Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, İbn Hacer el-Askalânî, Süyûtî, Muhammed Abdüh ve Reşîd Rızâ'nın eserlerinden faydalanılan *Risâletü's-şîrk*, Reşîd Rızâ'nın *el-Menâr*'daki yazıları ile Muhammed Abdüh'un *Risâletü't-tevhîd*'inden sonra islah hareketinin temellerini oluşturan en önemli eserlerdendir. 2. *Târîhu'l-Cezâ'ir fi'l-îslâm ve'l-hadîs* (I-II, Kostantîne 1347-1350/1928-1932). XVI. yüzyıla kadar Cezayir tarihini ele alan eser ülkenin ilk millî tarihidir. Kitap, islah hareketi çerçevesinde ve bilimsellikten çok Fransız işgali karşısında Cezayir halkına "şanlı mazilerinden" yola çıkarak yeni bir ruh ve direnme gücü kazandırma amacına yönelik olarak kaleme alınmıştır; dolayısıyla müslümanların eski günlerinin bir övgüsü niteliğindedir. Cezayir'in bağımsızlığını kazanmasından sonra Mîlî'nin oğlu Muhammed el-Mîlî babasının eserini, onun notlarından faydalanarak içeriğini modern döneme kadar getiren üçüncü bir cilt yayımlamak suretiyle (Cezayir 1964) tamamlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie*, Paris 1967, s. 91-93, 202-205, 265-268; Ahmed el-Hatîb, *Cem'iyetü'l-ulemâ'l-müslimîne'l-Cezâ'iriyyîn ve eseruha'l-îslâhî fi'l-Cezâ'ir*, Cezayir 1985, s. 163-165; Ebû'l-Kâsım Sa'dullah, *el-Hareketü'l-vatanîyyetü'l-Cezâ'iriyye: 1900-1930*, Beyrut 1992, II, 399, 401-402; George Rasi, *el-İslâmü'l-Cezâ'iri mine'l-Emîr 'Abdülkâdir ilâ ümerâ'i'l-cemâ'ât*, Beyrut 1997, s. 188-189; Nasr el-Cüveylî, "Cem'iyetü'l-ulemâ'i'l-müslimîn bi'l-Cezâ'ir beyne'd-dîn ve's-siyâse", *el-Mecelletü't-Târîhiyyetü'l-Magribiyye*, XV/49-50, Tunus 1988, s. 107-116; Mâzin Salâh Mutabbakânî, "Cem'iyetü'l-ulemâ'i'l-müslimîn", *DîA*, VII, 336.

▲ CENGİZ TOMAR

MİLK

(الملك)

Fıkıhta ağırlıklı olarak aynı hakları belirtmek üzere kullanılan bir terim.

Sözlükte "bir şeye sahip olmak, bir nesne üzerinde tek başına ve doğrudan hâkimiyet kurmak; güç, iktidar" gibi anlamlara gelen **milik** (melk, mülk), fıkıh literatüründe mutlak aynî hak olan mülkiyet yanında sınırlı aynî hakları da (irtifak, rehin vb.) ifade eden bir terimdir. Milik tanımlarında "başkalarının hâkimiyet ala-

nından çıkarılmış, hak sahibine özgü yetki sağlama" (ihtisâs hâciz) unsurunun vurgulandığı (İbn Nüceym, V, 278), dolayısıyla bu kavramın eşya üzerinde doğrudan hâkimiyet temin eden ve herkese karşı ileri sürülebilen hakları belirttiği görülür; bu yönüyle milkin Kara Avrupası hukuk sistemindeki aynî hak terimine karşılık geldiği söylenebilir. İslâm hukukunda kişilerin eşya üzerindeki hak ve yetkileri milk, hukuk ve ibâha şeklinde üçlü bir ayırım çerçevesinde ele alınır; milk bu yetkilerin en güçlüsü iken ibâha en zayıfıdır. Hukuk seviyesinde bir hak tipi olan "hakku'l-milk" ile "aynî hak" anlamındaki milkin birbirine karışmaması için ikincisi genellikle tamlama içinde değil yalın olarak kullanılır. Hatta bazı fakihler, ikisine birlikte temas etme ihtiyacı duyduklarında milki ayırt etmek üzere bundan "hakikatü'l-milk" diye söz ederler (Serahsî, VII, 176; XV, 123; ayrıca bk. HAK; MÜLKİYET).

Milk kavramıyla ifade edilen hakların iki temel unsuru vardır. 1. Eşya üzerinde hak sahibine has mutlak bir tasarruf kudreti vermesi (iç muhteva). Bu yetki nesneyi zilyedliğinde bulundurma, kullanma, yararlanma, semerelerini alma, tüketme, yok etme gibi fiilî ve nesnenin mülkiyetinin başkasına geçirilmesi, sınırlı aynî haklara konu edilmesi, hakkın bedel karşılığı düşürülmesi gibi hukukî tasarrufları kapsar. Türlerine göre milk, sahibine eşya üzerinde mümkün olan her türlü tasarruf yetkisini aynı anda verebileceği gibi bu yetkilerden sadece birini veya birkaçını da sağlayabilir. Meselâ mülkiyet hakkında milk en geniş ve nihâf sınırlarına ulaşmıştır. Mülkiyetin dışındaki milk çeşitleri ise sahibine nitelik bakımından aynı (doğrudan ve inhisarî hâkimiyet biçiminde), fakat kapsam bakımından farklı yetkiler verir. Milik tanımlarında kullanılan ihtisâs kavramı bu inhisarî da içine alan bir anlama sahiptir. Hak sahibi, başka bir şahsın belirli bir eylem ve davranışta bulunmasına gerek kalmadan bu tasarruf yetkisini doğrudan doğruya kullanabilir. Milkin iç muhtevasını oluşturan unsurun asgari şartının eşyadan bedel alabilme mi yoksa eşyadan intifa yetkisi mi olduğu tartışılmıştır. Birçok fakihe göre bu iki yetkiden sadece birini veren bazı haklar da milk niteliğindedir. Meselâ rehin ve hapis hakkı özellikle Hanefîler'de -sadece borç ödenmediğinde malı paraya çevirme yetkisi veren ve rehin konusu maldan yararlanmayı içermeyen bir hak olduğu halde- milk niteliklidir. 2. Herkese karşı

ileri sürülebilmesi (dış muhteva). Bir hakkın milk nitelikli sayılmasında, hak sahibine eşya üzerinde verdiği yetkilerin yanında onun üçüncü şahıslar karşısındaki durumu da önem taşır. Milk nitelikli hak onu ihlâl eden diğer bütün insanlara karşı korunma özelliğini içermekte ve bu husus hakka mutlaklık kazandırmaktadır. Bir başka anlatımla milk bir nesne üzerinde en güçlü yetkileri verme yanında bu yetki alanı diğer bütün insanların yetki alanlarından ayrılmıştır. Hanefîler'in bazı tanımlarında geçen "hâciz" kaydı özellikle bu noktaya yapılan bir vurgu niteliğindedir.

Klasik eserlerde milk temel olarak konusunun ayn ya da menfaat oluşuna göre sınıflandırılır. Buna göre bir malın hem aynı hem de menfaati üzerinde kurulu olan milke "kâmil (mutlak) milk" denilirken ayn ve menfaatten sadece birini kapsayan yahut menfaatten de dar bir alanla (intifâ vb.) sınırlı olanlara "nâkis milk" adı verilir. Bu da bütün yönleriyle Kara Avrupası hukuk sistemindeki mutlak aynî hak ve sınırlı aynî haklar şeklindeki ayırıma benzer.

Milk terimiyle ifade edilen haklar ayn ve / veya menfaat üzerinde kurulu olmasına göre dört gruba ayrılır. 1. Eşyanın hem aynı hem menfaati üzerinde kurulu milk (milkü'l-ayn ve'l-menfaa). Bu anlamıyla milk eşya üzerindeki hâkimiyetin en geniş kapsamına ulaşmasını belirtir ve günümüz hukuk dilindeki mülkiyet hakkına tekabül eder (Kadri Paşa, md. 11). 2. Eşyanın sadece menfaatlerini içeren milk (milkü'l-menfaa bilâ ayn). Mülkiyet hakkından sonra milkin en yaygın şekli olan bu aynî hak türünde hak sahibi, çıplak mülkiyeti (aynî) başkasına ait bir eşyayı kullanma ve ondan istifade etme yetkisini taşır. İslâm hukukçuları eşyanın ayn ve menfaat şeklinde iki ayrı parçadan meydana geldiği düşüncesinde olduğu için menfaatler bir eşyanın aynından bağımsız biçimde hukukî işlemlere ve haklara konu olabilmektedir. Bunun sonucunda menfaat üzerinde kurulu olan milk de aynı hakların iç ve dış muhtevasına sahip, mutlak ve inhisar ifade eden bir hak biçiminde düşünülmüştür. Milkü'l-menfaa içindeki hak türleri intifâ hakkı, irtifaklar vb. şekillerde tasnif edilmiş olmayıp hakkın adı ilgili işleme göre (kira, iâre vb.) belirlenmektedir. Mezhepler arasında görüş ayrılığı bulunmakla birlikte milkü'l-menfaa temelde şu işlemlerle meydana gelir: a) Kira. İcâre akdi kiralananın menfaati üzerinde milk doğuran bir iş-

lem olarak değerlendirilir (İbn Receb, s. 196). b) Vasiyet. Bir eşyanın sadece menfaatlerinin vasiyeti hak sahibi lehine kural olarak milkü'l-menfaa doğurur. c) Vakıf. Hanefî dışındaki mezheplerin genel eğilimi vakfın kendisine vakfedilen kişi açısından milkü'l-menfaa doğurduğu şeklindedir (Süyûtî, s. 326). d) Âriyet. Hanefîler'in çoğunluğuna ve Mâlikîler'e göre iâre, âriyet alana bu akde konu mal üzerinde milkü'l-menfaa sağlar. 3. Eşyanın sadece aynı üzerinde kurulu olup menfaatleri içermeyen milk (milkü'l-ayn bilâ menfaa). Bu tür milk, sahibine eşyaya ait menfaatler üzerinde değil sadece eşyanın ayn denilen maddî yapısı üzerinde tasarruf yetkisi verir. Eşyanın menfaatiyle çıplak mülkiyetinin (rakabe) bu şekilde ayrılması ancak vasiyet işlemiyle gerçekleşir (İbn Receb, s. 196; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, I, 259). 4. Salt intifâ yetkisi veren milk (milkü'l-intifâi'l-mücerred). Hak sahibinin bir eşyanın menfaatlerine bunlardan bizzat ve sadece kendisinin yararlanabileceği şekilde mâlik olmasıdır. Bu yetki, eşyanın menfaati üzerinde hukukî tasarruflarda bulunabilme imkânı vermediğinden menfaat üzerinde kurulu bir milk olarak görülmeyip intifâ şeklinde yeni bir terim üretilmiştir. İntifâ üzerine kurulu milkte kişi eşyadan bizzat istifa edebildiği ve bu yetkisini herkese karşı ileri sürebildiği için milkin asgari şartları oluşmuştur; fakat eşyadan bizzat istifadenin dışında hiçbir hukukî tasarrufta bulunamaz. Hakkını başkasına âriyet olarak devretmek gibi hukukî bir tasarrufta dahi bulunamayacağı için böyle bir durum hakkın iskatî anlamı taşır. Hanefî dışındaki doktrinlerde kullanılan ve milkin en zayıf derecesi kabul edilen bu milk türünün hukukî niteliği diğerleri kadar açık biçimde ortaya konmuş değildir. Milkü'l-intifâ, birçok hukukî yetkiyi ve hak tipini belirtmek üzere kullanılan bir kavram olup başlıcaları şunlardır: a) Âriyet alanın milki. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde âriyet alanın menfaate mâlik olmayıp intifâyâ mâlik olduğu kabul edilir. b) İlim talebesinin kaldığı medrese odaları üzerindeki süknâ hakları, satıcıların pazar yerleri üzerindeki hakları. c) Mâlikîler'de hâkim görüşe göre misafirin ikram edilen yemekten yemeye ilişkin yetkisi. d) Doğrudan kanundan doğan bazı irtifaklar. Ayrıca nikâh akdinin sağladığı helâllik hükmü de literatürde genellikle milkü'l-intifâ (Hanefîler'de milkü'l-müt'a veya milkü'n-nikâh) terkihiyle ifade edilir (bk. MENFAAT). Öte yandan Hanefîler, bir eşyanın

aynî ve menfaati yanında bu eşya üzerindeki ziyedliği de bağımsız bir hak konusu olarak düşündüklerinden "milkü'l-ayn" a karşılık "milkü'l-yed" (milkü'l-habs) tabirini kullanırlar; rehin hakkı ve hapis hakkı bu tür milkin esas örneğidir.

Milk, eşya üzerindeki aynî hakları ifade etmekle birlikte fıkıh literatüründe bu kelimenin eşya hukuku ve mal varlığı hakları çerçevesini aşan kullanımları da vardır. Hatta kul hakkı-Allah hakkı şeklindeki temel ayırımda kul hakkı kavramının neredeyse milk kavramıyla özdeşleştiği söylenebilir. Fakat eşya hukuku dışındaki alanlarda, meselâ bazı doktrinlerin nikâhta kocanın, kısas cezalarında mağdurun ya da yakınlarının yetkisini milk olarak nitelemesi daha çok milk kavramının dış muhtevası, yani herkese karşı ileri sürülebilir olma özelliğiyle alâkalıdır (Serahsî, V, 96, 141-142; Kâsânî, II, 331; İbnü'l-Hümâm, X, 259). Klasik kaynaklarda nâdiren kullanılan "milkü'd-deyn" terkihi ise özel bir milk türünü ifade etmez. Deyn üzerindeki hakkın milk olduğunu söyleyenler dahi burada gerçek anlamda milkten çok milkin bir türünün söz konusu edildiğinin farkındadır (Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, s. 280 vd.).

İslâm hukukçuları, milki sağladığı yetkinin gücüne ve niteliğine göre kâmil ve zayıf şeklinde bir ayırıma tâbi tutmuşlardır. Yukarıda hakkın kapsamı açısından yapılan kâmil ve nâkis milk ayırımındakinden farklı şekilde bunda tam milk bütün unsurlarını taşıyan milki ifade etmektedir. Zayıf milk ise mutlaklık ve inhisar unsurlarını, yani aynî hak özelliğini tam olarak taşımayan, güçsüz ve oluşumunu tamamlamamış milktir. Bu terimin literatürde özellikle iki durumu belirtmek için kullanıldığı görülür. Bunların ilki bilhassa satım sözleşmesinde alıcının akid yapıldığı anda ve mebbî teslim almadan önceki milkidir. Buradaki milkin zayıf olmasının anlamı kabz öncesi müşterinin milkinin tam teşekkül etmemiş gibi düşünülmesidir (Kâsânî, II, 313; V, 254). Diğeri ise bazı yarı aynî hak tipleriyle ilgili olup İslâm hukukçularının milk niteliğinde görmediklerini açıkça belirttikleri bu durumlarda teknik anlamda milk söz konusu değildir (Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, s. 230).

Milk niteliğindeki hakların ana konusunu mallar teşkil ettiği için mal niteliği taşımayan bazı nesnelere üzerindeki yararlanma yetkileri aynî nitelikten yoksundur.

Bu sebeple Hanefî dışındaki mezheplerin necis olmaları sebebiyle mal niteliğinde görmediği, ancak istifade konusu edilmesini kabul ettiği nesnelere ihtisas hakkı denilen ve hukuk seviyesinde kalan bazı haklara konu olabilmektedir. Fakat bu hak türü milk niteliği taşımadığından hukuk düzenince sınırlı bir şekilde korunur ve bu nesnelere satım sözleşmesi vb. işlemlere konu edilemez. Bu sınırlı tasarruf yetkisi de milk seviyesindeki hakları diğer yetkilerden ayıran temel bir özelliğidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Serahsî, *el-Mebsût*, V, 96, 141-142; VI, 172; VII, 176; XV, 123; Kâsânî, *Bedâ'î*, II, 313, 331; V, 254; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire, ts., VII, 44; Şehâbeddin ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'âle'l-uşûl* (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1987, s. 203-204, 231-234; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 330; a.mlf., *Rauzatü't-tâlibîn* (nşr. Zühre eş-Şâviş), Beyrut 1985, VI, 117; Karâfî, *el-Furûk* (nşr. Halîl Mansûr), Beyrut 1998, I, 187, 331-332; III, 216, 364-367; Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id* (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 160-161; III, 139, 224, 229-231, 239; İbn Receb, *el-Kavâ'id*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), s. 195-197; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), VI, 203-204, 248; X, 259; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Beyrut 1983, s. 325-327; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'îk*, V, 278; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, 314; Buhûtî, *Keşşâfû'l-kunâ'*, IV, 376; V, 245; Hamevî, *Ğamzû 'uyûni'l-beşâ'ir*, Beyrut 1405/1985, III, 358, 461; Ali b. Ahmed el-Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî 'alâ şerhi Muhtaşar Halîl*, Bulak 1308, VI, 38; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 3, 182; Mecelle, md. 125; Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân*, md. 11, 13, 22; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, I, 227; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fi sebîhi'l-cedîd*, Dimaşk 1968, I, 257-259, 284-285; III, 11; Chafik Chehata, *Théorie générale de l'obligation en droit musulman hanéfite*, Paris 1969, s. 172, 176; Jale Akipek, *Türk Eşya Hukuku*, Ankara 1972-74, I, 5-8, 10; Ali el-Haffî, *el-Milkiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1990; Muhammed b. Ma'cûz, *el-Hukûku'l-'ayniyye fi'l-fıkhî'l-İslâmî ve't-taknîni'l-Mağribî*, Dârülbeyzâ 1410/1990; Hasan Hacak, *İslâm Hukukunda İrtifak Hakları ve İlgili Kavramların Gelişimi* (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 11-22; a.mlf., *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 122-125, 165-227, 230, 280 vd.; Mehmet Gayretli, *İslâm Hukukunda Şahsa Bağlı Sınırlı Aynı Haklar: İntifa ve Sükna Hakları* (yüksek lisans tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, *el-Milkiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1421/2000, I-III; Seyyid Bey, "Milk, Mal ve Bey'in Mahiyeti", *Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası*, I/2, İstanbul 1332/1916, s. 131; Halit Çalış, "İslâm Hukuku Literatüründe Eşya Hukukunun Temel Kavramları ve Konu ve Kapsam Açısından 'Milk' Terimi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, Konya 2003, s. 185-205; A. M. Delcambre, "Milk", *El²* (İng.), VII, 60-61.



HASAN HACAK

MİLLET

(الْمِلَّة)

İbrânîce ve Ârâmîce'de **melel** "konuşmak, söylemek", **mille** de "kelime, söz" mânasına gelir. Bununla da ilişkili olarak Arapça'da "ezberden yazdırmak, dikte etmek" anlamındaki **imlâl** (imlâ) kökünden türeyen **milllet**, işitilen ve okunan bir şeye dayanması (İbnü'l-Hâim, s. 105) veya dikte edilmesi ve yazılması (Âlûsî, I, 371; Sıddîk Hasan Han, II, 337) bakımından "din" karşılığında kullanılmış, ayrıca kelimeye "izlenen, gidilen yol" mânası verilmiştir (*Tehzîbü'l-luğa*, "ml" md.; Zemahşerî, s. 790; Âlûsî, I, 371). Bu çerçevede "el-milletü'l-İslâmiyye (el-milletü'l-Muhammediyye), el-milletü'l-Yehûdiyye, el-milletü'n-Nasrâniyye" veya "milletü'l-İslâm, milletü İbrâhîm, milletü'l-Mesîh (milletü'n-Nasrâniyye), milletü Yehûd (milletü'l-Yehûdiyye), milletü'l-Mecûs, milletü's-Sâbie, milletü'l-hak, milletü't-tevhîd, milletü'l-küfr" gibi tamlamalarda belli dinleri ifade eder. Kelime, muhtemelen daha sonraları kendisine sosyal bakımdan yüklenen anlamdan da etkilenip modern dönemde Batı'daki "nation" kavramının karşılığı olarak Türkçe ve Farsça'ya geçmiş ve bu diilerde tamamen sosyolojik ve siyasal bir içerik kazanmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de millet kelimesi biri Hz. İbrâhîm, İshak ve Ya'kûb'a nisbet edilmek suretiyle, yedisi "millet'ü İbrâhîm" şeklinde olmak üzere on beş yerde geçmektedir (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "ml" md.). Millet-i İbrâhîm terkinin yer aldığı âyetlerde Resûl-i Ekrem'in tebliğ ettiği dinin özü bakımından Hz. İbrâhîm'in diniyle aynı kabul edildiği hususu vurgulanmakta, gerek yahudilerin ve hristiyanların gerekse Araplar'ın saygı gösterdiği İbrâhîm milletinin ayırt edici özelliğinin Haniflik ve tevhid inancı olduğu bildirilmektedir (Âl-i İmrân 3/95; en-Nahl 16/123). Bir âyette "mille-i âhire" ifadesiyle (Sâd 38/7) Hristiyanlık veya Kureys'in atalarının dinine, diğerlerinde ise bâtıl dinlere (el-Bakara 2/120; el-A'râf 7/88, 89; Yûsuf 12/37; İbrâhîm 14/13; el-Kehf 18/20) atıfta bulunmaktadır.

Hadislerde millet kelimesi Kur'an'daki anlamları yanında "doğuştan getirilen özellikler, fitrat" mânasında da geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "ml" md.). Bütün çocukların İslâm milleti üzere doğduğunu, ancak daha sonra başka dinleri benimseyecek şekilde eğitilebildiklerini

ifade eden hadisin (*Müsned*, II, 253, 381; Müslim, "Kader", 23; Tirmizî, "Kader", 5) bazı rivayetlerinde millet yerine "fitrat"ın geçmesi iki kavramın eş anlamlı olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Hadislerde ayrıca İbrâhîm milletinden ve onun hanîf ve müslim olduğundan bahsedilmekte (*Müsned*, III, 442), Hz. Muhammed'in ashabının İbrâhîm milletini takip ettiği belirtilmektedir (*Müsned*, III, 5, 123, 406, 407, 442; Dârimî, "İstîzân", 54; Ebû Dâvûd, "Edâhî", 4). Bir kısım hadislerde "Abdülmuttalib'in milleti" (Buhârî, "Cenâ'iz", 81, 102, "Menâkıbü'l-enşâr", 40, "Tefsîr", 28/1; Müslim, "İmân", 39) ve "Resûlullah'ın milleti" (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 82; Tirmizî, "Cenâ'iz", 54) tabirleri de geçmektedir. Hristiyanların ve yahudilerin yetmiş iki fırkaya (millet) ayrıldığını, müslümanların ise yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, bunlardan sadece birinin kurtuluşa ereceğini bildiren rivayette görüldüğü gibi (*Müsned*, II, 332; IV, 102; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 1; Tirmizî, "İmân", 18) hadislerde bir dinin mensupları arasındaki gruplar için fırka yanında millet de kullanılmıştır.

İslâmî literatürde millet kelimesinin, "Allah'ın kulları için kitaplarında ve peygamberlerinin diliyle koyduğu esaslar" şeklinde yer alan tanımıyla din ve şeriatla eş anlamlı olduğu belirtilmekte, ancak bakış açısına bağlı olarak aralarında fark bulunduğu dikkat çekilmektedir. Allah'ın koyduğu kurallar bakımından millet, onları yerine getirenler bakımından din kelimesinin kullanıldığı, ayrıca millet tabirinin Allah'a veya diğer insanlara değil sadece onu tebliğ eden peygambere nisbet edildiği, dolayısıyla "Allah'ın dini, Zeyd'in dini" denildiği halde "Allah'ın milleti, benim milletim, Zeyd'in milleti" denilmeyeceği (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ml" md.), millet ve şeriatın Allah'ın kullarından yapmalarını istediği, dinin ise Allah'ın emrinden dolayı kulların yaptığı şey olduğu (Kurtubî, II, 93), şeriatla kendisine uyulması bakımından din, üzerinde birleşip bir araya gelmesi bakımından millet adı verildiği (Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 14; *et-Ta'rifât*, "dîn" md.), Allah'ın koyduğu prensiplerin bunları O'nun adına bildiren kimseye nisbetle millet ve bunlarla amel eden kimseleere nisbetle din diye anıldığı (Ebüssü'ûd Efendi, V, 149) söylenmiştir.

Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, şeriatın farklı olarak millet ve din adının fûrû hükümlerine değil tevhid, adl ve ihlâs gibi temel

unsurlara (usul) verildiğini (*el-Mu'temed*, II, 341), Siddîk Hasan Han, şer' ve şeriatın bir peygamber tarafından getirilen ilâhî esaslara ve daha çok cüz'î ahkâma tekabül ettiğini, külfî usul için mecazen kullanıldığını, buna karşılık millet kelimesinin Allah'a, meleklerle, peygamberlere ve kitaplara iman gibi usul için hakiki, fûrû için mecazi anlamda geçtiğini, bunda neşih ve peygamberlere göre farklılık söz konusu olmadığını belirtir (*Ebcedü'l-ülûm*, II, 338-339). Kavram yönünden şeriat ve millet arasındaki farkı aynı şekilde tesbit eden Âlûsî dinin bu çerçevede milletle eş anlamlı sayıldığını, ancak Allah'ın koyduğu prensiplere insanların kabulü açısından din denildiğini, çünkü kelimenin kökünde "boyun eğme, itaat" anlamı bulunduğunu söyler (*Rûhu'l-me'âni*, I, 371). Bu tanım ve açıklamalardan millet, din ve şeriat kelimesinin eş anlamlı olmakla birlikte ilâhî prensipler bütününe Allah'ın koyduğu kurallar olması bakımından millet ve şeriat, kulların itaati ve yerine getirmesi bakımından din denildiği, ayrıca peygamberlere ve zamana göre değişmeyen temel prensipler için din ve millet, değişebilen cüz'î hükümler için şeriat kelimesinin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Bazı âlimler, milletin diğer eş anlamlı kavramlarla arasındaki farkını dinin toplum hayatındaki merkezî rolüne vurgu yaparak açıklamaya çalışmışlardır. Gazzâlî insanın varlığını sürdürebilmesi için belirli, âdil ve toplayıcı bir esasa dayanan karşılıklı yardımlaşma ve himayeye, davranış ve ilişkilerinin iyi ve doğru olacağı bir toplum içinde yaşamaya muhtaç bulunduğunu, bu toplumu oluşturma keyfiyetine millet ve şeriat denildiğini (*Me'âricü'l-kuds*, s. 134), Şehristânî, insanların gerek hayatlarını sürdürmek gerekse âhirete hazırlanmak için birlikte yaşamaya ihtiyaç duyduklarını, bu sosyal yapının yardımlaşmayı ve birbirini himaye etmeyi sağlayacak biçimde oluşması gerektiğini ve birlikteliğin bu şekildeki teşekkülüne millet denildiğini belirtir (*el-Milel*, I, 38). Dolayısıyla millet bir toplumun etrafında birleştiği ve üzerinde yürüdüğü, sosyal varlığının kendisine dayandığı temel esaslar ve izlenen yoldur. Buna göre toplumu meydana getiren fertlerin kendisine millet denmez; cemaat, kavim, ümmet veya ehl-i millet (ehl-i milleti'l-İslâm, ehl-i milleti'n-Nasrâniyye) adı verilir. Ancak millet kelimesi mecazen "ehl-i millet" anlamında da kullanılır ve bir dine mensup kimseler kastedilir (Elmalılı, I, 484). İslâm kaynaklarında diğer din mensupları, kendi özel

adlarıyla veya millet kelimesiyle terkip oluşturarak anılmaları yanında "tâife" (topluluk, grup, cemaat) kelimesiyle terkip halinde de anılırlar (tâifetü'l-Yehûd, tâifetü'n-Nasârâ gibi).

Din âlimlerinden başka İslâm filozofları da millet kavramını ele alıp incelemişlerdir. Fârâbî milleti, "bir topluluğun baş yöneticisinin koyduğu şartlarla mukayyet görüş ve davranışlar" diye tanımlar (*Kitâbü'l-Mille*, s. 43). Bu topluluk bir aşiret veya şehir olabileceği gibi "ümme" vb. daha büyük insan toplulukları da olabilir. Buna göre inanç ve davranış ilkelerini ifade eden millet küçük, orta ve büyük siyasî birimlerin ortak yasa ve yasalar bütününü ifade eder. Böyle bir topluluğa hükmeden yönetici erdemli olursa onun yönetimi ve dolayısıyla koyduğu "millet" de (inanç ve davranışlar bütünü) erdemli olur. Bir topluluğun mutluluğa ulaşması erdemli millete tâbi olmasıyla mümkündür. Erdemli milleti meydana getiren inançlar Allah'ın varlığı, âlemin yaratılışı, peygamberlerin hak oluşu ve ahlâklî davranışa kadar bütün temel dinî inanç ilkelelerini kapsar. Baş yönetici, erdemli milletin kurallarını ya doğrudan vahiy âlâka ya da bu vahiyden kendisinin yaptığı çıkarımlar aracılığıyla koyar (*a.g.e.*, s. 44). Vahiyle bildirilen kurallar kendi başlarına mütekâmilidir. Yöneticinin ya da bilge kralın vahiyden yaptığı çıkarımlar ise yöneticinin gayreti ve Allah'ın yol göstermesiyle mümkün olur. Burada birinci kısım peygamberin aldığı vahye, ikinci kısım onun sünnetine tekabül eder. Bu açıklamalardan sonra din ve millet kelimesinin hemen hemen eş anlamlı olduğuna işaret eden Fârâbî "vahyedilmiş inanç" mânâsında din, millet ve şeriat kelimesinin de aynı anlama geldiğini belirtir. "Erdemli millet" başlığı altında toplanan inanç ve davranışlar nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır ve bu yönüyle felsefeye benzer. Nazarî konular milletin fikir ve inanç, amelî kısım ise ahlâk ve hukuk boyutlarını oluşturur (*a.g.e.*, s. 46-47).

İlk dönemlerden itibaren müslümanlar, kendi idareleri altında bulunan farklı dinlere mensup toplulukları tanımak için çeşitli araştırmalar yapmışlardır. Dinler tarihi alanındaki "mille" literatürü bu çabanın ürünüdür. "İlmü'l-milel" (dinler tarihi ilmi) terkihi terim haline gelmiş, bu literatürde millet kelimesi daha çok semavî dinler ve onları takip eden gruplar, "hevâ" ise beşerî dinler ve felsefeler için kullanılmıştır. Bu konuda İbn Hazm ve Şehristânî'nin çalışmaları en çok tanın-

mış olanlardır. Şehristânî, eserinin mukaddimesinde belirttiğine göre milletin kurucusu (Allah) tarafından görevlendirilen peygamber iddiasının doğruluğunu mücizelerle kanıtlayan şahıstır. En büyük millet Hanîfiyye olarak da adlandırılan İbrâhim millettir (*el-Hac* 22/78). Şeriat, millet, minhâc ve sünnetler Hz. Muhammed ile kemale ermiştir (*el-Mâide* 5/3; ayrıca bk. *el-Milel*, I, 39). Dinleri vahye dayanıp dayanmamalarına göre tasnif eden Şehristânî İslâm, Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecûsîlik ve Hinduizm'deki mezhepler, Yunan ve İslâm felsefesindeki ekoller ve putperest dinler hakkında bilgi vermiştir. Ancak onun tanıttığı dinler sadece müslümanların yönettiği coğrafyadaki dinlerdir. İbn Hazm'ın *el-Faşl*'ında da aynı durum görülmektedir.

İslâm'ın evrensel bir din olması ve inanç konusunda baskıyı yasaklaması sebebiyle diğer din mensupları, İslâm toplumu içinde din özgürlüğünden faydalanarak serbestçe yaşama imkânına kavuşmuşlardır. Müslüman hukukçuları, gerek devletin vatandaşı olan gayri müslimler (zimmî) gerekse yabancı gayri müslimlerin (müste'men) hukukî statüleri, temel hak ve görevleri, kazaî ve hukukî özerklikleri, inanç ve din özgürlüğü, müslümanlarla sosyal ilişkileri gibi hususlarda kendi dönemlerine uygun çözümler ortaya koymaya çalışmışlardır (bk. GAYRİ MÜSLİM; MÜSTE'MEN; ZİMMÎ). Bu çerçevede bilhassa velâyet, evlenme, şahitlik, miras, vasiyet, kısas, diyet gibi konularda din ayrılığının müslümanla gayri müslim arasında veya gayri müslimlerin kendi aralarındaki ilişkilerde ne ölçüde etkili olduğu, dolayısıyla İslâm dışındaki dinlerin tek millet sayılıp sayılmayacağı tartışılmıştır. İslâm'ın diğer dinlerden ayrı bir millet olduğu hususunda ittifak bulunmakla birlikte diğer dinlerin (küfrün) tek millet sayılıp sayılmadığı ihtilâf konusudur. Bâtılda birleşme bakımından bunların tek millet olduğunu ileri sürenlere göre din ayrılığı bu ilişkilerde gayri müslimler arasında bir engel teşkil etmez; diğer dinleri inanç farklılıklarına bağlı şekilde ayrı ayrı milletler sayanlar ise müslümanlarla olduğu gibi onların kendi aralarındaki ilişkilerde de din ayrılığını engel görürler. Fukahanın karşılıklı münasebetlerini kurallara bağladığı din temeline dayalı vatandaşlık ve azınlık hukuku anlayışı, Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında ve modernleşen diğer İslâm ülkelerinde terkedilmiş, vatandaşlık din esasına dayanmaktan çıkarılmış, zimmî kategorisi ilga edilmiştir;

böylece müslüman ve zimmi arasında millet farkından doğan hukukî sonuçlar da ortadan kalkmıştır.

Modern dönemde Batı'da ortaya çıkan "nation" kavramı Türkçe ve Farsça'da millet kelimesiyle karşılanmış, böylece millet terimi İslâmî literatürde taşıdığı dinî içeriğinden soyutlanarak salt sosyolojik ve siyasal bir kavram haline almıştır. Bir devletin millet esasına dayalı olması gerektiği düşüncesi XIX. yüzyılda Batı'da, XX. yüzyılda diğer ülkelerde ve Türkiye'de hâkim siyasî düşünce durumuna gelmiştir. Ancak milletin tanımı ve ölçütü konusunda her dönemde siyasî yaklaşımlar ışığında farklı nazariyeler ortaya atılmıştır. Dil, din, coğrafya, ortak tarih ve vatandaşlık gibi unsurların tek başına veya birkaçı bir arada milliyetin ölçütü olması gerektiği hususunda tartışmalar yapılmıştır. Bununla beraber modern dönemde "bir milletin bir devletle aynıleşmesi" anlamına gelen milliyetçilik akımı, kitleleri milliyet duygusu etrafında toplayıp harekete geçiren en önemli unsur kabul edilmiştir.

John Locke İngiltere'de, Jean-Jacques Rousseau Fransa'da, Giuseppe Mazzini İtalya'da, Johann Gottfried von Herder Almanya'da ve Ziya Gökalp Türkiye'de milliyetçilik düşüncesinin öncüsü olarak görülür. Milliyetçilik, I. Dünya Savaşı'ndan sonra Asya ve Afrika'da da hızla yayılmıştır. Türkiye'de Atatürk, Mısır'da Sa'd Zağlül ve Cemal Abdünnâsir, Çin'de Sun Yat-sen gibi liderler bu süreçte rol oynamıştır. I. Dünya Savaşı'nın ardından Milletler Ligi, II. Dünya Savaşı'nın ardından Birleşmiş Milletler Teşkilâtı dünyada milletler arasında iş birliğini ve barışı sağlamak amacıyla kurulmuştur (ayrıca bk. MİLLİYETÇİLİK; ÜMMET).

BİBLİYOGRAFYA :

Teẖzîbül-luġa, "mll" md.; Râġib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "mll" md.; *Lisânü'l-Arab*, "mll" md.; *et-Ta'rifât*, "dîn" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "mll" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "mll" md.; *Müsned*, II, 178, 195, 253, 332, 381; III, 5, 123, 406, 407, 442; IV, 33, 34, 102; V, 13; Dârimî, "Ferâ'iz", 29, "İstîzân", 54; Buhârî, "İmân", 7, 31, "Cenâ'iz", 81, 84, 102, "Edeb", 44, 73, "Menâkıbü'l-enşâr", 40, "Tefsîr", 28/1, "Şehâdât", 29; Müslim, "İmân", 39, "Kader", 23; İbn Mâce, "Keffârât", 3; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 82, "Edâhî", 4, "Ferâ'iz", 10, "Sünnet", 1; Tirmizî, "Cenâ'iz", 54, "Ferâ'iz", 16, "İmân", 18, "Kader", 5, "Nüzûr", 16; Ebû Bekir el-Hallâl, *Ehlü'l-mîlel ve'r-ridde ve'z-zenâdika ve'târikü's-şalât ve'l-ferâ'iz* (nşr. İbrâhîm b. Ahmed Sultân), Riyad 1416/1996, tür.yer.; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1968, s. 43-47; a.mlf., *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1990, s. 131-134, 153-157; Ebû'l-Hüseyn

el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûl'l-fıkh* (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1983, II, 341; İbn Hazm, *el-Fasl*, I-V, tür.yer.; Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, Beyrut 1409/1988, s. 134; Zemahşerî, *Esâsü'l-be-lâġa* (nşr. Mezyed Naîm - Şevki el-Maarrî), Beyrut 1998, s. 790; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 38, 39; Burhâneddin el-Merginânî, *el-Hidâye* (nşr. M. M. Tâmir - Hâfız Âşûr Hâfız), Kahire 1420/2000, III, 1106-1107; Kurtubî, *el-Câmi'*, II, 93; İbnü'l-Hâim, *et-Tibyân fi tefsîri ġaribi'l-Kur'ân* (nşr. Fethî Enver ed-Dâbülf), Kahire 1412/1992, s. 105; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1417/1997, I, 14; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münnye ve'l-emel* (nşr. M. Evâd Meşkûr), Beyrut 1399/1979, s. 37; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, Kahire, ts. (Dârü'l-Mushaf), V, 149; W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (trc. E. Robinson, ed. F. Brown v.dğr.), Oxford 1952, s. 576; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, I, 371; Siddîk Hassan Han, *Ebcedü'l-ülûm* (nşr. Abdülcebbar Zekkâr), Dimaşk 1978, II, 337-339; Sırrı Paşa, *Ârâü'l-milel*, İstanbul 1885, tür.yer.; Elmâlî, *Hak Dini*, I, 483-484; Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*, İstanbul 1998, s. 189-194, 219-270; Yusuf Ziya Yörükân, *Ebû'l-Feth Şehristânî: "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl* (haz. Murat Memiş), Ankara 2002, tür.yer.; Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Divân: İlmî Araştırmalar*, VII/12, İstanbul 2002, s. 247-273; Recep Şentürk, "İsmah and Âdâmiyyah: The Contested Relationship between Humanity and Human Rights in Classical Islamic Law", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 8, İstanbul 2002, s. 63-64; "İhtilâfü'd-dîn", *Mu.F.*, II, 308-313.



RECEP ŞENTÜRK

Osmanlılar'da Millet Sistemi. İslâmî literatürde din ile eş anlamlı olması yanında belli bir dinin mensuplarını ifade eden millet kelimesi (yk. bk.), Osmanlı Devleti'nde de klasik dönemden itibaren dinî zümreleri ifade etmek için kullanılmıştır. XVI-XVIII. yüzyıllarda belgelerde "papa'nın milleti, millet-i Ermeniyân, milel-i selâse" tabirleri geçer. XIX. yüzyıldan önce millet sözünün dinî bir topluluk için kullanıldığı, hatta sadece Osmanlı Devleti içindekiler değil dârülharp sayılan toplumlara da bu şekilde hitap edildiği bilinmektedir. Nitekim Osmanlı padişahları, Avusturya büyük dukaları ve Alman imparatoru gibi hristiyan ülke hükümdarlarına hitap ederken onları o milletin reisi olarak düşünmüşlerdir. Meselâ Kanûnî Sultan Süleyman'ın Avusturyalı Ferdinand'a gönderdiği nâmesinin elkab kısmında "milletü'l-mesîhiyye ve tâifetü'n-nasrâniyye" deyimleri geçer. Burada aynı anda millet ve taife sözü yer alır. XIX. yüzyılda millet kelimesi müstakil olarak her gayri müslim topluluk için kullanılması ve dinî bir aidiyeti ifade etmesine rağmen yine XIX. yüzyıl Osmanlı siyasî terminolojisi Arapça

milleti Fransızca-Latin menşeli "nation" terimine karşılık olarak kullanmış, millet kelimesi bu anlamıyla Doğu ülkelerinde modern zamanlarda yaygınlaşmıştır. Son asırda terimin ikili anlamda kullanılması dikkati çekmektedir.

Millet sistemi, bir bölgenin dârülslâma katılmasından sonra buradaki ehl-i zimmenin bir ahidnâme, hukuk ve himaye bahşedici bir ahidle İslâm devletinin idaresi altına girmesinden doğan bir teşkilât, bir hukukî varlıktır. Bunu sağlayan ahidnâme tek taraflı bir tasarruftur. Bu tarifin dışında milletin hukukî vechesinin farklı ve ayrıntılı yönleri vardır. Osmanlı Devleti, tarihteki son İslâm imparatorluğu olarak bu konuda idarî bir kesinleşme ve hukukî-idarî yapıda bazı somut görünüşler ortaya koymuştur.

Osmanlı ilerlemesi XIV ve XV. yüzyıllarda değişen dünya şartlarında vuku buldu. Bu iki asırlık dönemin şartları İslâm'ın ilk asırlarındaki dünyadan farklıdır. Fütuhât için Osmanlı askerî gücü ve askerî tekniği bilhassa uzun vadeli politik uygulamalarla birlikte yürümek zorundaydı. Halil İnalçık'a göre gayri müslimler Osmanlı idaresi altında dört farklı devir veya aşamadan geçmiştir. İlk fütuhât döneminde etkili propaganda yapılmış, fetihten sonra köylü, şehirli zenaatkâra, ruhban ve toprak sahiplerine bazan İslâm hukukunu bile zorlayan imtiyazlar verilmiş, fetih öncesine ait hukukî müesseseler ve kaideleri sürdürülmekle beraber eski düzen ağır şartlar içeriyorsa lağvedilmiş, eski yönetici grupları ve toprak sahipleri askerî zümreye sokulmuştur. Bu politikaya ve sisteme "istimâlet" denmiştir. Fetihden sonra da durumun değişmesi için zorlayıcı sebepler olmadıkça bu statü devam etmiştir. Balkanlar'da fâtihterle uzlaşmayan eski feodal zümrenin zamanla ya müslüman cemiyeti içinde eridiği veya sahneden çekildiği görülür. Fakat Osmanlı cemiyet nizamı bu muhtelif dinlerin millet sistemi içinde varlığını sürdürmesi şeklinde oluşmuştur.

Millet teşkilâtı etnik (kavmî) ve lisan aidiyetine değil din ve mezhep esasına dayanır. Ermeniler'in hepsi tek bir Ermeni milleti olarak görülmez. Bunlar Gregoryen (Ermeni ismiyle), Ermeni-Katolik Ermeni (Katolik ismiyle) şeklinde iki millet halinde teşkilâtlanmıştı. XIX. yüzyılda 1850'den sonra Protestan taifesi içinde yer alan Ermeniler de olmuştur. Zamanla Protestanlık tanınınca Ermeniler üç millete mensup oldu. Bir süre Süryânî-kadîm cemaati Ermeniler'le birlikteydi. Bu-

nun sebebi, ikisinin de "anti Chalcedon" (Kadıköy Konsili karşıtı) denen mezhep içinde bulunmasıydı. Müsevî milleti ise Karaîm mezhebindeki yahudilerle hem bir arada idi hem bir arada değildi. Ferman ve işlemlerde Müsevî milleti hahambaşısı ve Karaîm milletbaşından söz edilir. Bu iki cemaatin ayrılığı daha çok idarî, malî meseleler açısından böyle görülmüş olmalıdır (BA, Gayri Müslim Cemaat Defterleri, nr. 18, s. 38-42). Bulgarlar, Sırp-lar (bir ara XVI. yüzyılda Peç-İpek patrikliği kurulmuşsa da lağvedilmiş ve Sırp kilisesi XIX. yüzyıl başına kadar bu açıdan mevcut olmamıştır), Ortodoks Arnavut ve Rum Ortodoks Araplar, Helen unsurla beraber Fener'de Rum Ortodoks Patrikhânesi'nin ruhanî, malî, idarî, hukukî ve sansür-cü (eğitim ve yayın sansürü) denetim ve yönetimine tâbi idiler (Fener semtine patrikhânenin taşınması XVI. yüzyıl sonundadır). XIX. yüzyılda ulusçu hareketler sırasında bu unsurların Bâbiâli'den çok Helen unsurla ve patrikhâneyle mücadelesinin sebebi budur. Aralarındaki çatışma ve olaylar cemaatlerin tarihinde derin izler bırakmış, Makedonya ve Bulgaristan'da Katolik kilisesi kurma ve bu mezhebe girme sebebi de bu gibi ulusçu duygular sayesinde olmuştur. Zira patrikhâne bu unsurlara ibadet ve eğitimde kendi dillerini kullanma izni vermiyor, yüksek rütbeli ruhbanı hep Helen unsur arasından tayin ediyordu. Bu durum Ortodoks Araplar arasında da o günden bugüne bir huzursuzluk yarattı ve Grek-Katolik denen (Melkâiyye, Melkit) kiliseye geçme eğilimini arttırdı. XIX. yüzyılda Filistin'de yerli hristiyan Araplar'la Ortodoks kilisesi ruhbanı arasındaki bu gerilim ve mezhep değiştirme olayını Rus peder Porfirij nakleder (Heyer, s. 203, 207, 209). Esasen ekümenik (universal) unvanıyla itibar ve kudretine Osmanlı devrinde ulaşan Ortodoks kilisesi XIX. yüzyılda Sırp, Eflak, Bulgar ve hatta Yunan kiliselerinin özerk olarak kopmalarıyla zayıfladı. Rum Ortodoks kilisesinin ve patriğinin konumu imparatorlukta millet sistemine en tipik örnek olmuştur. Bu çok uluslu yapıyı gösterir. Bunun aksine Ermeni ulusunun üç millete ayrılması da Osmanlı millet sisteminin özelliğini belirler.

İslâm ülkesi içinde gayri müslim zümmelerin zimmî statüsünde hakları ve yükümlülükleri vardır. İslâm devletinde gayri müslimler himaye altındadır. Buna karşılık bazı farklı vergiler (tarımda haraç) ve baş vergisi (cizye) öder. İslâm devletinin daha ilk asrında gayri müslimlerin müslü-

man olmasıyla baş vergisinden sağlanan gelir azaldığından bir süre sonra vergiye esas olan unsurun mükellefin kendisi değil arazisi olacağı yorumu ortaya çıktı ve haracî arazi sınıflandırması yapıldı. Uygulamada Roma, Bizans, Sâsânî imparatorluklarındaki gibi devletin resmî dini dışındaki unsurlardan alınan cizye vergisi, İslâm hukukunun esasları içinde askerlik yükümlülüğüne karşılıktı. İslâm tarihinde bu tabir XIX. yüzyıl modernizasyonu sırasında kalkmışsa da vergi gayri müslimlerden bedel-i askerî adı altında toplanmıştır (bazı gayri müslimlerin orduda ve donanmada asker olduğu bilinmektedir; bundan başka bazı müslüman gençlerin de bu bedeli ödeyip askerlikten muaf olduğu görülmüştür; diğer taraftan I. Dünya Savaşı'nda askerlik muafiyeti geniş ölçüde lağvedilmiş, gayri müslimler de orduya alınmıştır; ordunun meslek sınıflarında bir hayli gayri müslim zâbit vardı). Ayrıca İslâm devleti, eski imparatorlukların bu sahadaki âdet ve kurumlarından uygun görülenleri kabul etmiştir. Meselâ Sâsânî İmparatorluğu'nda hristiyan kileselerinin çan çalması hoş karşılanmaz, bir tahta tokmakla dövülmek suretiyle cemaat âyine çağırılırdı. Bu usul Osmanlı Devleti'nde de hep benimsendi; ancak 1856 Islahat Fermanı hükümleriyle yasak kalktı. Kudüs'teki Kutsal Mezar Kilisesi'ne (Saint Sepalchere) Rus çarı dev bir çan hediye etti. Fakat eski tahta tokmak çalma geleneğini hristiyanlar da benimsemiş olmalı ki bugün dahi âyin başında çanlarla birlikte aynı yerde tahta tokmak vurulmaktadır. Değişik din mensuplarının ayrı kıyafet giyme mükellefiyeti de bu gibi düzenlemelerdendir. Ancak kılık kıyafet ayırımı ve farklı mahallelerde oturma gibi zorunlulukları gayri müslim gruplar da benimsemiştir. Gayri müslim için de müslümanla karışmama, dinini ve geleneğini bu yolla devam ettirme gibi bir keyfiyet söz konusuydu.

Zimmî tebaanın hakları ve konumu itibarıyla ikinci sınıf bir zümre olduğu ileri sürülürse de aslında bu ifade ile anonim kurallar içinde yaşayan bir toplum düşünülmektedir. Halbuki millet sisteminde her dinî zümre kendi bölümünde yaşar; mensuplarının refahı, yükselmesi, cezalandırılması da bu içtimai sistemindedir. Her dinden toplumun bütününe içine alan kurumlar yoktur. İslâm devletinde ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki millet biçiminde teşkilatlanma ve ferdin dinî kompartımana aidiyeti, modern dünyadaki azınlık statüsü ve psikolojisinden

hem objektif hem sübjektif esasları itibarıyla farklıdır. Millet sözü gerçekte dinî bir aidiyeti ifade eder ve fert, doğduğu millet kompartımanının içinde o cemaatin ruhanî otoritesine bağlı olarak yaşar. Ancak ihtidâ ederse bu kompartımanı değiştirir. İslâm devleti gayri müslimlerin ihtidâ dışında bir dinden öbürüne geçmesini hoş görmez; pratikte de bu pek olmamıştır (yahudi cemaatinden Hıristiyanlığa, hıristiyanlardan Yahudiliğe geçiş gibi). Fakat hristiyan cemaatin kendi içinde mezhep değiştirme olayları görülür. Ekalliyet (minorité, azınlık) sözü devlet ve Osmanlı toplum hayatına imparatorluğun son on yıllarında girmiştir. Millet kompartımanına mensup olan kimse modern toplumdaki azınlığın aksine bazı davranış ve tutumlar sergiler. Bu aidiyet fertlere aile ve cemaat içinde bir güvenlik ve kimlik verir. Kendi toplumsal grubunda kendi geleneği, babadan oğula sözlü kültürü içinde yaşar. Kompartımanlar arasında ilişki de azdır, çatışma da. Modern toplumdaki azınlık ferdi gibi çevre ile yarışma, kimlik ispatı, asimile olma veya asimilasyona karşı direnme dolayısıyla çatışmacı davranışlara girme gibi durumlar söz konusu değildir. Bu gibi rekabetler ve cemiyet hayatında kozmopolit seçkinler içine girmek için çekişmeler, Osmanlı cemiyetinde son asırdaki uluslaşma ve modernleşme ile başlamıştır. XIX. yüzyılda her dinden bir grup genç imparatorluğun eğitim kurumlarında bütün diğer kompartımanlardan insanlarla birlikte eğitilmiş, bürokrasiye girmiş, yükselmiş ve Osmanlı seçkinleri içinde yer almışken bir grup bu sürecin dışında kalmış, ulusçu akımlar ve çatışmalara katılmış, diğer kalabalık üçüncü grup ise asırlardan beri sürdürdüğü hayatı köylü ve şehirli zenaatkâr ve esnaf olarak devam ettirmiştir.

Millet teşkilâtı bir sosyal sınıflama esasına dayanmaz. Her millet grubu içinde Osmanlı toplumunun imtiyazlıları bulunabilir. Genellikle "askerî" tabiri altında sınıflandırılan ve hizmet karşılığında belirli veya hemen bütün vergilerden muaf zümre her millet grubunda vardır. Meselâ martolos denilen hristiyan askerleri, voynuk adı verilen sipahi statüsündeki Bulgar savaşçıları, çeşitli dinlerden derbendciler veya bir Rum metropolit, bir Ermeni vartabed yahut "amira" zümresi üyesi (memurlar) Ermeniler veya bir haham ve hahambaşı tıpkı bir müslüman müderris ve mütevellî gibidir. Askerî sınıfın dışında reâyâ denilen, vergi veren,

angarya yükümlüsü ve silâh taşıyamayan geniş zümreye müslüman, hıristiyan, yahudi herkes dahildir. Bunların yükümlülüklerinde ancak malî bir uygulama farkı olur (bir kısmının, meselâ müslümanların zıyze vermemesi gibi).

Millet teşkilâtının hukukî esasının ayrıntılı yönleri ve farklılıkları vardır. Öncelikle Rum milleti (Rum Ortodoks veya Batı dillerinde yanlış olarak Greek Orthodox denen) ele alınırsa başlangıçta Helen etnik unsurun ağırlık kazandığı bu kilisede başka etnik grupların varlığı da söz konusudur. Zamanla bu farklı etnik gruplar bilhassa XIX. asırda kiliseden koştu ve Rum Ortodoks kilisesi âdetâ Batılılar'ın dediği anlamda bir Helen ulusal kilisesine dönüştü. Günümüzde bu kilisenin en önemli sorunu Yunan isyanıyla Yunanistan'da doğan özerk kiliseyle olan mücadelesidir. Osmanlı döneminde Rum Ortodoks kilisesi derken tabiri Roma anlamında kullanılır ve kilisenin kendisi için kullandığı "ekümen" unvanı aslında Roma ile bağdaşır. Doğrudan Roma tabiri Osmanlılığın siyasî hâkimiyet alanı hedefiyle de bağdaşmaktadır. XIX. yüzyılda bu kiliseden ayaklanmalar dolayısıyla önce Sırplar, Yunan isyanından sonra da Atina merkezli Yunanistan patrikhânesinin kurulması, ancak II. Dünya Savaşı'nın ardından tanınmakla birlikte Romanya ve 1870'te Fener'den ayrılan Bulgar Eksarklığı, Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi'ne ağır darbeler indirmiştir. Kıbrıs başpiskoposluğu ve Sînâ yarımadasındaki Saint Katherina Manastır Cumhuriyeti Hıristiyanlığın ilk asırlarından, Rusya patrikliği ise XV. yüzyıldan beri özerktir.

Bilhassa millî devletlerin doğuşu ve ardından Tanzimat reformları Rum Ortodoks kilisesinin birliğini bozdu; nüfuz alanı azaldı. Meselâ 1830'da Filistin'deki hıristiyan Araplar'ın % 90'ı Rum Ortodoks iken asrın sonunda bu oran % 30'a indi (Heyer, s. 203). 27 Nisan 1851'de Rum Ortodoks Araplar'ın Müslümanlığa geçmesine izin veren ferman çıkarıldı. Bu durum, meselâ ihtidâ dışında mezhepten mezhebe geçişi hoş görmeyen hatta yasaklayan klasik millet nizamıyla bağdaşmaz.

Ardından takaddüm meselesi çıktı. Devlet protokolünde, şehir ve taşra yönetiminde idarenin işlemlerine katkı ve hıristiyanları temsil konusunda Rum Ortodoks ruhbanının önceliği ve üstünlüğü vardı. Tanzimat'ta bu durum diğer gayri müslim ruhbanın itirazına yol açtı. "Der-saadet'te Rum kilisesi cümleden eski olmakla birlikte Rum patriğinin mevâki-i

resmiyyede sâirlerine takaddüm olunmasını iktizâ eder ise de taşrada bazı mahallelerde Ermeni ve Katolik milletlerin nüfusu ziyade olduğundan onların takaddüm etmesi, aksi takdirde taşra meclislerinde münâzaa çıktığı ..." (BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 383, 5 Receb 1273 [1 Mart 1857]) resmen ilân edildi. Tanzimat döneminin bu politikası Rum Ortodoks kilisesinin çöküş devridir. Tanzimat'tan sonra Rum patriği de diğer ruhanî reislerle protokolde eşitlendi ve hepsi "rütbetlü" unvanıyla zikredildi.

Tanzimat ruhbandan olmayan tüccar ve memurların Rum, Ermeni ve Müsevî millet meclislerine üye olarak cemaat işlerini yürütmesini, hatta patrik ve hahambaşının seçimlerine katılmasını sağladı. Müsevîler için çok şey değişmemekle beraber şüphesiz kiliselerin yetkisi azaldı. Bununla birlikte eski devirden beri ruhanî reislerin nihai tayin ve azil makamı Bâbî-âli idi ve bu yetki sıkça kullanılırdı. Meselâ XVII. yüzyılda elli sekiz Rum patriği değiştirildi. Ortalama yönetim süresi yirmi aydı. Hatta Patrik III. Kalinikos için 1757 yılında bu süre ölümünden önceki birkaç saatten ibaretti (Clogg, II, 187).

Ermeniler için millet statüsünün tarihi konusunda ihtilâf vardır. Genelde Fâtihten Sultan Mehmed'in, Bursa'dan getirttiği metropolit Hovakim'i İstanbul'da patrik tayin ettiği 1461 tarihi kabul edilir. XVI ve XVII. yüzyıllarda da İstanbul Ermeni patriğinin Osmanlı Ermenileri'nin milletbaşısı statüsünde olduğu anlaşılmaktadır. Eçmiyazin, Sîs ve Ahtamar katolikosluklarına ve Kudüs patrikliğine rağmen Ermeni patriğinin Osmanlı Ermenileri'nin milletbaşısı olduğu görülür. Şüphesiz bu durum XIX. yüzyıl için de aynıdır. Artık Eçmiyazin, Rusya İmparatorluğu sınırları içindeydi ve İstanbul'daki patriğe karşı ruhanî üstünlük durumu vardı, idarî bir bağı yoktu. Ermeni milleti, XVII ve XVIII. yüzyıllarda Katolik misyonların faaliyetleriyle kadim Ermeni kilisesini terk ederek Katolikliğe geçenler dolayısıyla nüfuz kaybetmiştir. Ocak 1830'da II. Mahmud Ermeni Katolikleri'ne millet statüsü verdi. Bu durum, eski Ermeni kilisesini zayıflattığı gibi bundan daha önce Süryânî Kadim kilisesinin de müstakil olarak kabulü Ermeni patriğinin nüfuz ve nüfus alanını daralttı.

İstanbul, İzmir ve Selânik'te eskiden beri, Sayda, Trablusşam, Halep gibi şehirlerde Osmanlı devrinde yerleşen tüccar, zenaatçı İtalyanlar vardı. Ancak XVIII ve XIX. yüzyıllarda İtalya ve Batı Avrupa'dan

iş arayan çeşitli kavimlerden insanlar da buralara göç etti. Roma Katolik kilisesine tâbi Levanten denilen bu gruplar Latin taifesi olarak ayrı tasnife tâbi tutulur. Taife millet statüsünde bir topluluk olmayıp bir cemaattir. Levantenler'den "nation" diye bahsetmek mümkün değildir, zira etnik birlikleri yoktur. Bunların içinde Almanca, Macarca, Çekçe, Fransızca, İtalyanca konuşanlar vardı; fakat zamanla hepsi kendine özgü deyiş ve şiveli bir Fransızca kullanmaya başladı. Latin taifesi doğrudan Roma Katolik ritüeline tâbi idi. O çağda Roma Katolik kiliselerinde ibadet dili Latince idi. Fetihden sonra Galata'daki Latinler'in statüsü konusunda Halil İnalıcık, Muharrem 857 (Ocak 1453) tarihli ahidnâme ile Fâtihten Sultan Mehmed'in daha kuşatma başlamadan Galata Cenevizlileri'ni belirli ölçüde bertaraf etme politikası izlediğini belirtir. Bu bir Galata özerkliği değildir. Zira Cemâziye-lâhir 857 (Haziran 1453) ahidnâmesinde bu özerkliğin verilmeyeceği açıktır. Ancak Ceneviz ahalisine zimmî statüsünde belirli haklar tanınmıştır. Zilhicce 882'de (Mart 1478) yapılan Galata tahririyle Galata'da 332 hâne Avrupalı'nın yaşadığı tesbit edilmiştir. Buna Kefeliler'in 267 hânesi de ilâve edilmelidir. Galata'da Latin milletinin Saint Anne, Saint Benedict, Saint Giovanni Ospedale, Saint Sebastiano, Saint Antonio, San Giorgio, Saint Maria, San Nicolo, Saint Pietro et Paulo gibi kiliseleri vardı. Bu kiliseler pratikte yabancı elçiliklerin ve misyonların himayesi altında bulunmaktaydı.

Latin cemaati veya Latin milleti imparatorluğun Rum Ortodoks, Ermeni, Ermeni Katolik ve yahudi millet teşkilâtı gibi değildi. İstanbul'da yaşayan Levantenler (Latin cemaati) yabancı diplomatik misyonlara ve dinî gruplara ait kiliselere devam eder, dinî hizmet ve ibadetleri yabancı tebaalı ruhban tarafından yerine getirilirdi. Başlarında milletbaşısı olabilecek, temsilcilik yapabilecek tebaa-i şâhâ-neden bir din adamı yoktu. Bunlar ecnebi olduğundan ruhanî reisleri de bulunmaktaydı. Bu sebeple tebaa-i şâhâ-neden olan gayri müslimlerin aksine günlük işleri için gereğinde vekilleri aracılığıyla hükümetle temas ederlerdi. Latin vekâleti bu bakımdan hukukî bir temsil ve zümre idaresinden farklı bir şey değildi.

Şark Katolikleri ise Ermeni-Katolik, Süryânî-Katolik, Kobt-Katolik ve 1860'tan sonra Bulgar-Katolik cemaatleriydi. İbadette kendi dillerini kullanırlar, Roma kilisesine tâbi olmakla beraber kendi öz-

gün ritüel ve hiyerarşilerini bir nevi özerklik içinde korurlardı; Lübnan Mârûnîleri ve Melkitler de (Grek-Katolik) böyledir.

Müsevî milleti Osmanlı topraklarında en dağınık ve en çok dilli bir cemaatti, İspanya'dan gelenlere Sefarad denirdi ve bunlar Judeo-Espanyol (Ladino) konuşurlardı. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Doğu ve Orta Avrupa'dan göç edenler Yidiş dili konuşan Aşkenaziler'di. İmparatorlukta Mezopotamya'da Ârâmîce, diğer Doğu ülkelerinde Arapça konuşan yahudiler vardı. Bu millet öbürleri gibi bir merkezin sıkı bağı altındaki bir cemaat değildi. Çünkü Yahudilik'te de İslâmiyet gibi ruhban sınıfı ve kilise yoktur. Zamanla Osmanlı politikasının da teşvikiyle XIX. yüzyılda (bilhassa II. Abdülhamid devrinde hahambaşı kaymakamı Moshe Halevy ve II. Meşrutiyet'te hahambaşı Haim Nahum devrinde) İstanbul'daki hahambaşının diğer cemaatler üzerindeki üstünlüğü fiilen sağlandı. Osmanlı kançilyarasının klasik devir kayıtlarında bazı durumlarda hıristiyanlar için "kefere" tabiri kullanıldığı halde yahudiler için bu tabir kullanılmaz, "kefere ve yahudi taifesi" denirdi. Müsevîler'le hıristiyanlar, özellikle Helen Rum Ortodokslar arasındaki münâferet zaman zaman Bâbiâli için problem çıkarırdı. XIX. yüzyılda Osmanlı yahudi milleti de tüccar ve memur üyelerin yer aldığı bir "millet meclisi" kurdu.

Millet sisteminde var olan değişmez bazı kurallar umumi asayiş için gereklidir. Milletbaşı olan makamın malî iltizam yetki ve görevlerini yerine getirmesine destek olunurdu. Ruhânî reisin devlet adına koyduğu vergilere karşı çıkılması ve toplanmasına direniş gösterilmesi durumunda kolluk kuvvetleri devreye sokulurdu. Milletbaşına saygısızlık ve özellikle toplu isyan devlete karşı yapılmış sayılırdı. Bunun tipik örneği 8 Ağustos 1820 tarihinde mutaassıp Gregoryen Ermenileri'nin Patrik Bogos'a karşı baş kaldırılmasında görülür. Onlar patriği Katolik propagandasına mani olmamak, hatta Katolik Ermeniler'i korumakla suçluyorlardı. İsyân devlet tarafından şiddetle bastırıldı. İdam edilen birkaçının yaftalarına "milletin esâfilini tahrik edip patrikhâneyi bastıkları" yazıldı. Bu ibare özellikle II. Mahmud tarafından tembih edilmişti. Burada yer alan, "Reâyâ makûlesinin cemiyet ile kenise basmaları devletçe hazm olunur hal değildir" cümlesi (Beydilli, s. 5-6) milletbaşına saygıyı ve yüklenen görevi gösterir. Bu görevi yerine getirmeyenler azledilir, cezalandırılabilir. Rum patrikleri

gibi genelde Ermeni patrikleri de sık sık değişirdi. Milletine hâkim olamayan ruhanîyi idare de tutmazdı. Buna karşı II. Mahmud ve II. Abdülhamid gibi otoriter hükümdarlar, cemaatini kuvvetle idare eden ruhanî reisleri ve "amira" ve Fenerli Bey gibi mülkî âmirleri yerlerinde tutmuş ve desteklemişlerdir. Bu dönemde nüfuz sahibi ve uzun süre görev gören ruhanî reis ve gayri müslim mülkî âmirlerin sayısı fazladır.

Şartlar ve dış dünyanın baskıları sebebiyle XIX. yüzyıldaki misyonerlik etkili görünüyorsa da devletin diğer gayri müslim cemaatlerle birlikte XVII-XVIII ve bilhassa XIX. yüzyıllarda Katolik misyon faaliyetlerine ve Protestanlığa karşı direndiği açıktır. Milletbaşının gelenek ve inançlarına karşı tehditkâr ve tahrikçi faaliyetlerde bulunmakla itham ettiği şahıs ve zümreleri devlet kolluk kuvvetleri baskısıyla patrik ya da hahambaşının talebi üzerine cezalandırırdı. En tipik olay 1660'larda sahte mesih denilen Sabatay Sevi'nin mahkemesidir. Hahamların Sabatay Sevi'yi şikâyeti ve şeriatlarını ihlâl ettiğini ileri sürmeleri üzerine kurulan mahkeme heyetinin onu idama mahkûm edeceği sırada hahamın ihtidâ etmesiyle kurtulması sağlandı. Bunun için ona ve taraftarlarına müslüman olmaları telkin edilmişti. 15 Teşrinievvel 1296 (27 Ekim 1880) tarihli, Saint Petersburg sefâretinden Yıldız Sarayı başkâtabetine yazılan telgrafnâmeden ise Protestan rahiplerin, Ermeni Gregoryen mezhebi aleyhindeki kötü niyetleri ve okullar açmak gibi faaliyetlerine karşı çıkıldığı anlaşılmaktadır. Okul açma ve kitap basımı patriklerin kontrolündeydi; ancak bu faaliyetin ve patrikhânenin denetimini de hükümet yapardı. Âyin ve ibadet serbestliği propagandanın da serbest yapılacağı anlamına gelmiyordu. Tanzimat ve İslahat fermanlarından sonra da aslında devlet, gayri müslimlerin kilise ve mektep gibi binaları serbestçe yapmasını mümkün olduğunca engellemiştir. Fakat artık eski dönemden farklı bir safhaya geçmişti.

Gerek klasik devirde gerekse XIX. yüzyılda milletlerin temsili ve imparatorluk protokolünde yer almaları Osmanlı devlet geleneğinin en çok önem verdiği hususlardandı. Fâtiht Sultan Mehmed'in Rum Ortodoks Patriği Ghennadios'u tayin eden gösterdiği ihtiram ve verdiği protokol imtiyazı bilinmektedir. Fâtiht Sultan Mehmed milletbaşına at hediye etti ve ruhanî reisler o zamandan beri askerî si-

nif üyesi olarak binek hayvanı kullanmak gibi ayrıcalıklara sahip oldular. Son dönemlerde yapılan merasimlerde, muayede ve cülûsta ruhanî reisler öncelikle yerlerini alırlardı. Bu hususun bilhassa XIX. yüzyılda takaddüm meselesini de ortaya çıkardığı açıktır.

Millet gruplarının evrensel bir imparatorlukta temsil ve kamu hizmetinden millet esaslı ve düzenliyle yararlanmak istedikleri açıktır. XIX. yüzyılda gayri müslim nüfus oranı üçte bir olarak kabul ediliyordu. Tıbbiye, Mülkiye, Galatasaray gibi okullara gayri müslim milletlerin gençleri üçte bir miktarda alınıyordu. Bu miktar, millet grupları esasına göre ve yine millet teşkilâtının istek ve talebi üzerine düzenlenen bir kontenjanı göstermekteydi (BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 16519, 12 Ramazan 1273 [6 Mayıs 1857]). Millet tipi örgütlenme son dönem imparatorluk protokolüne de yansdı. Meselâ cuma selâmlığında asker, çavuş ve subaylar arasında her milletin kontenjanına önem verilirdi. 2 Muharrem 1295 (6 Ocak 1878) tarihli irade Süryân-i Kadîm patriği, Protestan ve yahudi milletlerinin, Latin taifesinin arzuhali üzerine cuma selâmlığındaki muhtelif milletlerden mülâzım ve çavuşların tesbitini emreder (BA, Yıldız-Sadâret, Resmî nr. 1/18, 2 Muharrem 1295). Millet teşkilâtlanmasının en renkli temsil yansması Diyarbekir Vilâyet İdare Meclisi'nde görülür. Bölgedeki bütün hıristiyan milletlerin ve hatta Şâfiî ve Hanefî müftüsünün meclisin tabii âzaları arasında yer alarak tarihte görülmemiş bir ruhanî şûra meydana getirdikleri söylenebilir. Millet teşkilâtlanmasının bu özellikleri dolayısıyla salt ruhanî iltizam sistemi olarak adlandırılması pek mümkün değildir. Şüphesiz malî alanda millet yapılanması devletin malî işlemlerini kolaylaştırmıştır. Hatta siyasi hâkimiyetin kontrolü ve asayişin sağlanması bakımından bu sistemin idare cihazına kolaylık getirdiği açıktır ki bu da bir tür iltizamdır. Fakat öte yandan kültürel mirası muhafaza, kültürel kimliğin devamı açısından millet sisteminin bu mekanizmasının ötesinde özgün yönleri vardır. En büyük zenginlik de aile hukuku alanında her milletin kendi yapısını koruyup sürdürmesidir. Bizzat Roma hukukunun dahi Avrupa'daki gelişiminden ayrı bir dal halinde "Turkokratia" diye bilinen, Osmanlı devrine ait kendine özgü Bizans sonrası bir safhası vardır. Bu, millet sisteminin kendi kompartımanı içinde o toplumun hukukî mirasını muhafaza etmesiyle ilgili bir durumdur.

Osmanlı millet teşkilâtı altı asrı aynı yapı içinde geçirmemiştir. 1856 İslahat Fermanı'ndan sonra cemaatlerin her biri, laik unsurların da cemaat idaresine katılım talebiyle yavaş yavaş birer nizamname çıkarttırmış, patrik ve ruhanî kurumların yanında millet meclislerinin teşekkülü safhasına girilmiştir. Böylece millet teşkilâtı âdeta bir "şahsiyyet-i hükmiyye" kazanmış, cemaatlerin vakıf, okul ve içtimai tesislerinin idaresi ve denetimi bu meclislerin eline geçmiş bulunuyordu. Patrikhânelerin yetkileri azalmış, ruhban dışı laik unsurların idarede ve fikir hayatında rolü artmıştı. Bu gibi kurumlaşmalar aslında ulusçuluk ve ayrıkçılığı doğuran ve arttıran sebeplerdi, fakat öte yandan bu millet meclisleri ulusçu eğilim ve hareketlere karşı da Bâbîî'nin kontrol ve yönlendirme mekanizmaları olarak rol oynamışlardı. XIX. yüzyılda Osmanlı dünyası ulusçu akımların dışta ve içteki patlamasına açıldı. Millet teşkilâtını Tanzimat devri yöneticisi, cemaatlerin içinde Osmanlı bir seçkinler zümresi yetiştirmek ve bu organları kullanarak gayri müslim cemaatleri yönetmek için bir zemin haline getirmişti. XIX. yüzyılda Osmanlı millet teşkilâtının yeniden düzenlenmesi, asrın çetin şartları göz önüne alınırsa özgün bir buluş olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı millet nizamı belli bir coğrafyada yaşayanlar kadar dağınık yerleşme biçimi gösteren, bazan aralarında dil birliği bile olmayan (Müsevîler gibi) grupların da imparatorluğun hayatı boyunca kültürel değilse de dinî kimliklerini korumasını sağlamıştır. Hatta bu sistem sayesinde dinî kompartımanın içinde geçişme ve kimlik özümsemeleri olmuştur. Bazı Bulgarlar ve hıristiyan Arnavutlar Helenleşmiş, aynı şekilde Anadolu'nun Karamanlı denen Türk asıllı, Türkçe konuşan Orto-

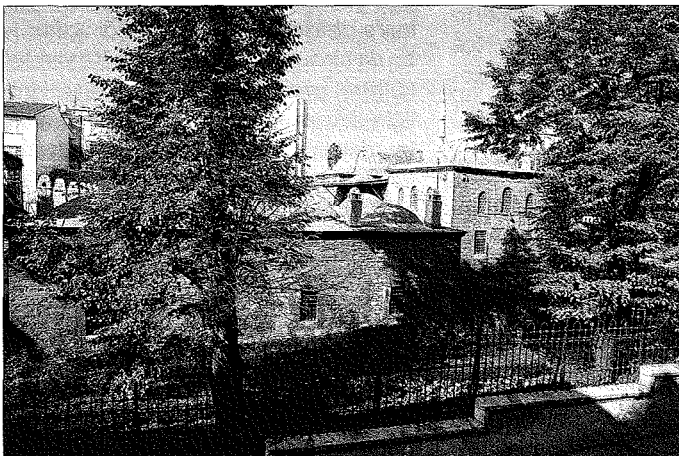
doks hıristiyanları tarihlerini Helen olarak kapamak zorunda kalmıştır. Aynı şekilde müslüman olan bazı unsurlar da dilleri farklı olduğu halde Türk kimliğini benimsemiş veya buna bitişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 16519, 12 Ramazan 1273 / 6 Mayıs 1857; BA, İrade-Meclis-i Mahsûs, nr. 383, 5 Receb 1273 / 1 Mart 1857; BA, Gayri Müslim Cemaat Defterleri, nr. 18, s. 38-42; BA, Yıldız-Sadâret, Resmî nr. 1/18, 2 Muharrem 1295; BA, A.DVN, nr. 22/51; K. Beth, *Die orientalische Christenheit der Mittelmeerlande Reise Studien zur Statistik und Symbolik der griechischen, armenischen und koptischen Kirche*, Berlin 1902, tür.yer.; A. Schopoff, *Les réformes et la protection des Chrétiens en Turquie 1673-1904*, Paris 1904, tür.yer.; G. Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford 1905, II, tür.yer.; L. Fekete, *Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatie der türkischen Botmässigkeit in Ungarn*, Budapest 1926, tür.yer.; A. J. Arberry, *Religion in the Middle East*, Cambridge-New York 1969, I, tür.yer.; B. Braude, "Foundation Myths of the Millet System", *Christians and Jews in the Ottoman Empire* (ed. B. Braude - B. Lewis), New York 1982, I, 69-88; R. Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire", a.e., II, 185-207; A. C. Schaendlinger, *Die Schreiben Sülaymâns des Prächtigen an Karl V. Ferdinand I. und Maximilian II.*, Wien 1983, vesika nr. 34; F. Heyer, *Kirchengeschichte des Heiligen Landes*, Stuttgart 1984, s. 203, 207, 209; V. Artinian, *The Armenian Constitutional System in the Ottoman Empire 1839-1863: A Study of its Historical Development*, İstanbul 1988, tür.yer.; S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1995; Kemal Beydilli, *II. Mahmud Devri'nde Katolik Ermeni Cemâati ve Kilisesi'nin Tanınması (1830)*, Harvard 1995; M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi*, İstanbul 2004; Halil İnalçık, "Ottoman Galata 1453-1553", *Varia Turcica*, XIII, İstanbul-Paris 1991, s. 17-105; a.mlf., "The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans", *Turkish Review Quarterly Digest*, VI/30, Ankara 1992, s. 25 vd.; M. Ursinus, "Zur Diskussion um Millet im Osmanischen Reich", *SOF*, XLVIII (1989), s. 195-207; a.mlf., "Millet", *EI²* (İng.). VII, 61-64.



İLBER ORTAYLI



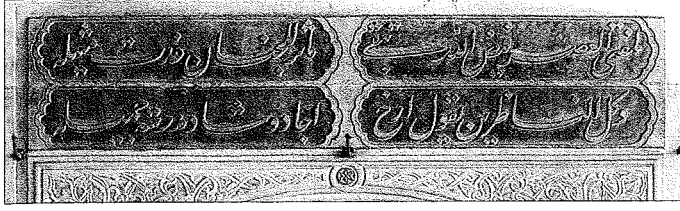
Millet
Kütüphanesi -
Fatih /
İstanbul

MİLLET KÜTÜPHANESİ

İstanbul Fatih'te Fezziye Medresesi'nde Şeyhülislâm Seyyid Fezzullah Efendi ile Ali Emîrî Efendi'nin koleksiyonlarından oluşan kütüphane.

1111 (1699-1700) yılında Şeyhülislâm Seyyid Fezzullah Efendi tarafından dârül-hadis olarak yaptırılan bina Fezziye Dârülhadisi yanında Fezziye Medresesi (Fezzullah Efendi Medresesi) adlarıyla da anılmıştır (bk. FEZZULLAH EFENDİ MEDRESE-Sİ). İnşa tarihinden bu yana çeşitli tamirler görmüş olan yapı 1894'teki İstanbul zelzelesi ve daha sonra Fatih yangınında hasar görünce Evkaf Nâzırı Şeyhülislâm Mustafa Hayri Efendi'nin gayretleriyle tamir ettirilmiş ve Fezzullah Efendi'nin vakfettiği kitaplar Evkaf Nezâretî'nce koruma altına alınmıştır.

Medîne-i Münevvere'de de bir medrese ve kütüphanesi bulunan Fezzullah Efendi'nin (*Sicill-i Osmânî*, IV, 34) 1111 (1699-1700) tarihli vakfiyesiyle kurduğu kütüphane zengin bir koleksiyona sahiptir. Oğlu Şeyhülislâm Mustafa Efendi'nin 1149 (1736-37) yılında yaptırdığı, halen kütüphanede mevcut olan bir sayımda belirtildiğine göre burada defterde kayıtlı 1965 kitap bulunmaktadır (Millet Ktp., Fezzullah Efendi, nr. 2196). Katalogta tefsir, hadis gibi ilimlerden başka şerhler ve hâşiyeler için ayrı bölümler açılmış, tasnif edilmekte güçlük çekilen bazı kitaplar da katalogun sonunda toplu olarak verilmiştir. Ayrıca kütüphanenin 1153'teki (1740) sayımında kırk sekiz kitabın eksik olduğu, buna karşılık kayda geçmemiş on dokuz kitabın bulunduğu görülmüştür. Fezzullah Efendi vakfiyesinde, kütüphanesine tayin ettiği üç hâfız-ı kütübe günlük 15'er akçe ücret ödenmesini sağlayarak diğer kütüphanelerde görülen, birinci hâfız-ı kütübe daha fazla ücret verilmesi şeklindeki uygulamadan farklı bir yol tutmuştur. Bazı arşiv kayıtlarından, kütüphane görevlilerinin ücretlerinin simkeşhâne mukâataası ile Erzurum'daki kömür memlehasından verildiği anlaşılmaktadır. Fezzullah Efendi vakfiyesinde hâfız-ı kütüblere kitapları temiz tutmaları için ek ücret tayin etmiştir. Ayrıca her akşam birinci hâfız-ı kütübün kütüphane kapısını kendi mührüyle mühürlenmesi kaydıyla kütüphanenin gelirlerinden kızlarına evleninceye kadar günde 20'şer akçe verilmesini şart koşmuştur. Halil Efendi b. Abdurrahman adlı bir kişi, Zilhicce 1157'de (Ocak 1745) altmış adet kitabını Fey-



Millet
Kütüphanesi
olarak bilinen
Feyzullah Efendi
Medresesi'nin
kitâbesi

zullah Efendi Medresesi Kütüphanesi'ne vakfetmiştir.

Ali Emîrî Efendi, Osmanlı coğrafyasının çeşitli bölgelerinde vazifesi gereği dolaşmış ve her gittiği yerde kitap toplamıştır. 1908 yılında emekli olduktan sonra kırk küsur sandık kitapla birlikte İstanbul'a gelerek Beyazıt'ta iki katlı bir eve yerleşmiştir. Ali Emîrî Efendi içinde Osmanlı tarihleri, padişah divanları, şuarâ tezkiireleri ve fermanlar bulunan, çoğu nâdir ve tek nüsha olan 16.000 cilt kitabını bağışlayarak 17 Nisan 1916 günü yapılan bir törenle ismini kendisinin verdiği Millet Kütüphanesi'ni hizmete açmıştır. Sonraları Fatih Millet Kütüphanesi adı altında genel kitaplık haline getirilen kütüphanenin nâzırlığını ölümüne kadar sürdürmüştür. Ali Emîrî Efendi'nin bağışladığı kitaplar arasında, 30 altına satın aldığı Türk dilinin ilk sözlüğü olan Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvânü lügâti't-Türk* adlı eserinin tek yazması da vardır. Onun kütüphaneye bağışladığı eserler *Amasya Târîhi* müellifi Hüseyin Hüsameddin Efendi (Yasar) tarafından kayda geçirilmiş ve vakıf kayıt sistemine uygun olarak hem dillerine hem konularına göre tasnif edilmiştir. Yazma ve matbu eserlerin bir arada bulunduğu koleksiyonun Ali Emîrî Efendi bölümünde Arap harfli Türkçe gazete ve mecmua koleksiyonları ile kırk altı adet padişah fermanı da vardır.

Millet Kütüphanesi 1962-1993 yılları arasında İl Halk Kütüphanesi olarak hizmet vermiş, bu dönemde bünyesinde bulunan Cârullah Efendi, Hekimoğlu Ali Paşa, Pertev Paşa ve Reşid Efendi vakıf kütüphaneleri Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Ali Emîrî Efendi'nin idaresinde iken nâzırlık adıyla anılan idarî görev onun vefatından sonra yerine tayin edilen Necati İler zamanında müdürlüğe dönüştürülmüştür. Mehmet Ali Aynî'nin de bir süre müdür olduğu kütüphanede daha sonra sırasıyla Halit Dener, Şemim Emsen, Nail Bayraktar, Celalettin Kişirm ve Mehmet Serhan Tayşi müdürlük yapmıştır. Ayrıca Tahir Harimî Balcıoğlu, Tahir Olgun, Müftüzâde Südülmevlevî (Ebüssüüd Efendi'nin soyundan),

Karabağlı Mustafa Akabali Efendi ve Kenan Rifâî'nin oğlu Kâzım Büyükkaksoy gibi birçok şahsiyet burada çalışmıştır. Kütüphanede bulunan Yemen'le ilgili yazma eserlerin katalogu Muhammed İsâ Sâlihiyye tarafından *Mahtûâtü'l-Yemeniyye fî mektebeti 'Alî Emîrî Millet bi-İstânbûl* adıyla yayımlanmıştır (Beirut 1984).

17 Ağustos 1999 tarihinde Marmara bölgesinde meydana gelen depremde oldukça ağır hasar gören kütüphanenin koleksiyonu Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne nakledilerek üç ay içinde hizmete açılmıştır. Kütüphaneye ayrıca Murad Molla Halk Kütüphanesi de bağlıdır. Feyzullah Efendi ve Ali Emîrî Efendi bölümlerinin yer aldığı Millet Kütüphanesi'nde 3704'ü Arapça, 519'u Farsça, 2485'i Türkçe olmak üzere toplam 6708 yazma eser vardır. Kütüphanenin Fezziye Medresesi'ndeki binasında depremde meydana gelen hasarın tamiri çalışmaları devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sicill-i Osmânî, IV, 34; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 65-66, 96, 164, 173, 196, 227, 268; Mehmed Serhan Tayşi, "La Bibliothèque Millet", *International Congress of Bibliophiles (Fifteenth): Introduction to the Art of the Book in Turkey* (ed. J.-L. Bacque-Grammont v.dğr.), İstanbul 1986, s. 11-14; a.mlf., "Şeyhü'l-İslâm Seyyid Feyzullah Efendi ve Fezziyye Medresesi", *TDA*, sy. 23 (1983), s. 9-100; a.mlf., "Millet Kütüphanesi'ndeki Eski Harfli Süreli Yayınlar Kataloğu", a.e., sy. 46 (1987), s. 163-213; Ali Emîrî, "Diyârbekir 'Âmid' Şehrinde Vaktiyle Bir Milyon Kırk Bin Cilt Kitaplı Hâvi Cesim Bir Kütüphane", *Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, 1/2, İstanbul 1338, s. 23-27; Müftüzâde Mehmed Esad, "Millet Kütüphanesi", *SR*, XXI/538-539 (1339), s. 144-145; Muhtar Tevfikoğlu, *Ali Emîrî Efendi*, Ankara 1989, s. 54-69; a.mlf., "Millet Kütüphanesi Kurucusu Ali Emîrî Efendi", *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, XX/3, Ankara 1971, s. 147-155; Faruk K. Timurtaş, "Millet Kütüphanesinin Kurucusu Ali Emîrî Efendi", a.e., XXVIII/3 (1979), s. 115-117; Günay Kut, "İstanbul'daki Yazma Kütüphaneleri", *TD*, sy. 33 (1981), s. 347-349; Müjân Cunbur, "Ali Emîrî Efendi, Kütüphanesi ve Çıkardığı Mecmua", *Erdem*, VI/16, Ankara 1990, s. 239-251; Abdüsselâm Uluçam, "Feyzullah Efendi Medresesi", *DİA*, XII, 528-529; Havva Koç, "Millet Kütüphanesi", *DBİst.A*, V, 463.



MEHMET SERHAN TAYŞI
MUSTAFA BİROL ÜLKER

MİLLETBAŞI

(bk. KOCABAŞI).

MİLLETLERARASI İSLÂM HİLÂL KOMİTESİ

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı
yardım kuruluşu.

1979 yılında Fas'ta gerçekleştirilen İslâm Konferansı Dışişleri Bakanları Toplantısı'nda oluşturulmasına karar verilen Milletlerarası İslâm Hilâl Komitesi'nin (Islamic Committee of the International Crescent [ICIC]) kuruluş sözleşmesi, 22-26 Ağustos 1982 tarihinde Nijer Cumhuriyeti'nin başşehri Niamey'de yapılan XIII. İslâm Konferansı Dışişleri Bakanları Toplantısı'nda kabul edilmiştir. Komitenin üyeliklerine Endonezya, Fas, Mali, Suudi Arabistan, Senegal, Gine, Türkiye, İran ve Libya seçilmiştir. Kurumun merkezi genel sekreterlik görevini yürüten Libya'nın Bingazi şehrinde yer almaktadır.

Milletlerarası İslâm Hilâl Komitesi'nin kuruluş sözleşmesinde insanlık şerefi, adalet, eşitlik, tarafsızlık, bağımsızlık ve barış ilkelerine göre hareket edileceği ifade edilmiş, komitenin kuruluş amacı ve hedefleri savaş, tabii afet gibi durumlar sebebiyle mağdur olan insanlara yardım, geçici barınak sağlama, yiyecek, giyecek vb. konularda destek olma şeklinde belirlenmiştir. Komite aynı zamanda insanî yardım faaliyetlerinde bulunan kuruluşlarla iş birliği halinde olup dünyadaki müslüman azınlıkların durumuyla da ilgilenmektedir. Komitenin gelirleri, kendi kaynaklarının yanı sıra İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye ülkelerin katkıları ile oluşmaktadır. Bir icra kurulu tarafından yönetilen komite, kuruluş sözleşmesinde altı ayda bir toplantı yapılması öngörülmele birlikte 1983-2002 yılları arasında ancak on sekiz toplantı gerçekleştirebilmiştir.

Komite, İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye bazı devletler ve kuruluşların malî katkılarıyla Cibuti, Mali ve Sudan'da kuraklık, İran ve Türkiye'de deprem, Fas, Cezayir, Nijer, Yemen ve Bangladeş'te tabii afet mağdurlarıyla Bosnalı ve Kosovalı mültecilere yardımda bulunmuştur. Ayrıca İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Dayanışma Fonu ve İslâm Kalkınma Bankası ile iş birliği içinde olan komite milletlerarası hukuk ve bu alandaki İslâmî kurullarla geleneklerin yaygınlaş-

tırılmasına katkı sağlamak, bu konuda seminerler ve çalışma grupları düzenlemek üzere bir komisyon oluşturmuştur. Diğer taraftan komite 21-22 Nisan 2001 tarihinde, Suudi Arabistan'ın Cidde şehrinde İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye ülkelerin Kızılaç ve Kızılay kuruluşlarının katılımıyla insanî yardım faaliyetlerinde bulunan millî kuruluşlar arasında iş birliği konusunun görüşüldüğü bir toplantı tertip etmiştir. Milletlerarası İslâm Hilâl Komitesi, Uganda ve Nijer'deki İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm üniversitelerinde sağlık merkezleri kurulması projesine malî destek vermiş, İslâm dünyasının bazı bölgelerinde uygulanacak sağlık faaliyetleriyle ilgili programlar çerçevesinde Cibuti'nin Balbala bölgesinde bulunan göçmenler için bir sağlık merkezi kurulması amacıyla Cibuti hükûmeti ve İslâm Kalkınma Bankası ile iş birliği anlaşması imzalamıştır. Ayrıca Mali'nin Hamdallah bölgesinde anne ve çocuk sağlığıyla ilgili bir projeyi uygulamaya koymuştur. Öte yandan 22-23 Kasım 2000 tarihinde Cidde'de yaptığı on altıncı toplantısında Filistin halkına yardım konusuna ağırlıklı bir yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Handbook of the Organisation of the Islamic Conference, [baskı yeri yok] 1990, s. 79; *Agreement Establishing the Islamic Committee of the International Crescent*, Ankara, ts. (Emel Matbaacılık Sanayii). *General Report on the Islamic Committee of the International Crescent*, [baskı yeri ve tarihi yok].



M. KÂMİL YAŞAROĞLU

MİLLÎ EDEBİYAT AKIMI

II. Meşrutiyet ile Cumhuriyet'in ilk yılları arasında faaliyet gösteren edebiyat akımı.

XX. yüzyıl Türk edebiyatında en çok bahsi geçen bir akım olmakla beraber belli kuruluş zamanı ve beyannâmesi bulunmadığı, hatta mensuplarını tek bir grup olarak düşünmek kolay olmadığı için millî edebiyatın ne olduğu hususunda tartışmalar daha o zamanlar başlamış, Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda da devam etmiştir. Bu sebeple millî edebiyat dönemini, şahsiyetlerini ve eserlerini sıralamakta birtakım ihtilâflar bulunmaktadır. Millî edebiyat kavramının tanımı de bu akımın gelişme süreci içinde az çok değişikliğe uğramıştır. Fikir olarak çok defa aynı yılların Türkçülük ideolojisiyle karışmış, bu arada millî edebiyatla milliyetçi edebiyatın birbirine karıştırıldığı da görülmüş-

tür. Bütün bunlara rağmen Millî Edebiyat akımı özellikle 1910-1923 arasındaki edebî faaliyetlerin odak noktasını oluşturmuş, bu tarihten sonra da az çok farklılaşarak uzun süre gündemde kalmıştır.

Edebî eserler hakkında "millî" vasfının kullanılması daha 1880'li yılların bazı yayınlarında eser adlarının altında "millî oyun, millî dram, millî roman" şeklindeki açıklamalarda görülmektedir. Ancak buradaki millî kavramın tercüme veya adapteye karşılık yerliliği ifade ettiği veya konusunun Osmanlı geçmediği yahut azınlıklar arasında geçmediği mânasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Akımın taraftarlarından Ali Canip (Yöntem), Nüzhet Haşim, Köprülüzâde Mehmed Fuad gibi yazarların eserlerinde ve bunlara dayanarak bilgi veren edebiyat tarihlerinde Millî Edebiyat akımı genellikle Türkçülük hareketiyle paralellik göstermekte, Mehmet Emin'in (Yurdakul) 1897 Yunan savaşı sırasında yazdığı "Cenge Giderken" manzumesinin bu yeni akıma yol açtığı, daha sonra Selânik'te çıkan *Çocuk Bahçesi*'nde Rıza Tefvik ve Ömer Nâci'nin aruz-hece tartışmalarıyla devam ettiği, II. Meşrutiyet'in ardından yine Selânik'te yayımlanan *Genç Kalemler* dergisinde Ömer Seyfeddin, Ali Canip ve Ziya Gökalp'in akımın teorisini kurarak, şiir ve hikâyelerine uygulayarak geliştirdiği kaydedilmektedir. Millî edebiyat kavramının da ilk defa bu yazılar çerçevesinde dile getirildiği ileri sürülmüştür. Bununla birlikte daha Edebîyat-ı Cedîde döneminde (1896-1901) konuyla ilgili ve aynı anlamda olmak üzere birtakım yazıların kaleme alındığı da bilinmektedir. Bu gibi ifadelere, kendilerine "mutavassıtın" (ilimliler) adını veren ve genellikle Servet-i Fünûn'a karşı *Ma'lûmât* dergisi etrafında toplanan yazarların makalelerinde rastlanmaktadır. Bu gruptan Mehmed Zîver'in "İc-mâl-i Edebî" başlıklı dizi yazılarında, "Biz bugün hakikaten millî bir edebiyata muhtacız" demesi (*Ma'lûmât*, nr. 94, 25 Temmuz 1896), yabancı edebiyatları taklit etmeyerek bir "edeb-i millî" meydana getirmekten bahsetmesi (*a.g.e.*, nr. 145, 11 Ağustos 1898), aynı dergide Ahmed Râsim, Müstecâbîzâde İsmet ve Necip Âsım (Yazıksız) gibi imzaların yazılarında bu kavramlara veya "fıkr-i milliyet, hiss-i millî, zevk-i millî, bedâyi-i milliyeye, meâsir-i milliyeye" gibi ibarelere sıkça yer vermesine yol açmıştır (Uç, s. 2, 69-74).

Millî edebiyat meselelerinin II. Meşrutiyet'ten sonra oldukça kategorik ve sistematik biçimde ele alınması Ömer Seyfed-

din'in, "Millî bir edebiyat vücuda getirmek için evvelâ millî lisan ister" tezini ileri sürdüğü "Yeni Lisan" makalesiyle başlar. Ömer Seyfeddin, bu yazısının "Millî Edebiyatımız" ara başlıklı kısmında bir millî edebiyatımızın hâlâ bulunmadığını, bunun için önce millî bir dilin gerektiğini söyler. Yazı dilinin İstanbul Türkçesi esas alınarak kurulacağına, bunun için Türkçe'ye girmiş bütün Arapça ve Farsça kelimeleri bırakıp Orta Asya Türkçesi'ne gitmeye gerek olmadığına, yalnız terkiplerin mutlaka Türkçe olması ve aruz yerine Türk millî vezni olan hecenin kullanılması gereğine işaret eder. Dergideki diğer yazarların ve özellikle Ali Canip'in de katılımıyla genişleyen hareket böylece başlangıçta sadece dil konusunda kendini göstermiş olmaktadır (konunun yalnız bu çerçevedeki meseleleri için bk. Öksüz, tür.yer.). Bu yazıların devam ettiği sıralarda Selânik İttihat ve Terakkî Mektebi salonunda yapılan toplantılarda yeni lisanla beraber edebiyatın da millî olması üzerinde durulmuş, asrî edebiyatın türleri ve metotları aracılığıyla kendi hayatımızın, kendi hissiyatımızın ifadesi gibi formüller geliştirilmiştir. Başlangıçta bu harekete Köprülüzâde Mehmed Fuad, Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), Cenab Şahabeddin ve Süleyman Nazif yazılarıyla karşı çıkmıştır. Daha sonra mücadele İstanbul'da yayımlanmakta olan *Türk Yurdu* dergisinde devam etmiştir. Bazı gençlerin millî edebiyatı halk edebiyatı şeklinde anlamasına karşı Ali Canip yazdığı dört makaleyle edebiyatın halk için değil fakat halka doğru olması, böylece millî edebiyatın konusundan bünyesine kadar her şeyinin halkın ruhunda yaşayan Türk ruhiyet ve lisanından alan yüksek bir edebiyat olacağını, yabancı edebiyatları taklit kadar halk için yazmanın da edebiyat aleyhinde olduğunu ileri sürmüştür. Ömer Seyfeddin de 1914-1915'teki yazılarında millî edebiyatın şekil ve mânaca bizim özelliklerimize sahip olacağını ifade etmiş, 1918'den sonraki yazılarında ise millî edebiyat ve millî edebiyat cereyanı kavramlarına daha sıkça yer vermiştir. Bu tarihlerden itibaren Köprülüzâde Mehmed Fuad da aynı istikamette millî edebiyatla ilgili konuları destekleyen yazılar kaleme almıştır.

Ruşen Eşref'in (Ünaydın) 1916-1918 yılları arasında yaptığı mülâkatlarda dönemin önde gelen on sekiz şair ve yazarına Millî Edebiyat akımı hakkındaki kanaatlerini sorduğu, bunlardan Tanzimat ve Edebîyat-ı Cedîde mensubu olan dör-

dünün konuya nisbeten ılımlı yaklaştığı, sekizinin bütünüyle taraftar olduğu, sadece altısının karşı çıktığı dikkati çekmektedir (mülâkatların kitap halinde yayımlanması: *Diğerler ki*, İstanbul 1334; eserin millî edebiyat açısından değerlendirilmesi için bk. Ercilasun, s. 140-149).

Esasen Şinâsî'den beri gündemde bulunan ve giderek uygulayanları artan, halkın anlayabileceği bir dille yazma çığırını II. Meşrutiyet'in ardından bu yeni lisan hareketiyle etki alanını genişletmiş ve oldukça önemli bir merhaleye gelmiş bulunuyordu. Şiirde hece vezniyle yazarların da gittikçe arttığı görülmekteydi. Ancak edebî değer ve estetik açısından kendinden önceki nesillerin seviyesine erişemediği kendi mensuplarının da farkedilmekteydi. 1917-1918 yıllarında bu açıdan geçmiş altı yedi yılın muhasebesini yapanlar hemen aynı noktada birleşmekteydi: Yeni lisan hareketi kısa zamanda kendilerinin de ummadıkları kadar başarıya ulaşmış, fakat edebiyat ruh itibarıyla istenilen kemali bulamamıştır. Ömer Seyfeddin, millî edebiyat için vezin ve dil gibi malzemeyi önemserken konu hususunda yazarın "Çin'den bile bahsetse" eserinin yine millî olabileceğini, yalnız zemin itibarıyla yüksek seviyede eserlere ihtiyaç duyulduğunu ifade ediyordu. Aynı yıllarda yazdığı makalelerini daha sonra bir araya getirdiği *Bugünkü Edebiyat* adlı kitabında (İstanbul 1342/1924) Köprülüzâde Mehmed Fuad ise Millî Edebiyat akımının ilk defa söz konusu olmasından itibaren az çok değişik yönlerde geliştiğini, birçoklarının konuyu yanlış anladığını belirttikten sonra millî edebiyatın yalnız bir dil ve vezin meselesinden ibaret bulunmadığını, sosyal bir vâkıa olan millî şahsiyetin edebî eserlerde görülmesi gerektiğini, bu safhada başka milletlerde olduğu gibi millî destan bakiyelerinden hareketle millî bir romantizm ortaya konulabileceğini ileri sürer. Ayrıca aynı kitabına aldığı 1921 tarihli bir makalesini 1928'de genişleterek *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri* adı altında kitap haline getiren Köprülü, XVI. yüzyıl şairlerinden Tatavlı Mahremî ve Edirneli Nazmî'nin aruzla, fakat hemen tamamen Türkçe kelimelerle, hatta teşbih ve misalleri itibarıyla de Türk zevkine uygun şiirleri yazmış olmalarını Millî Edebiyat akımının ilk müjdecileri olarak görmek arzusuyla eserine bu adı verir. Konuyu dil çerçevesinde tutmak şartıyla divan şairleri ve nâsirleri arasında olduğu gibi Tanzimat'tan sonra yetişen yazarların birçoğunda

da Millî Edebiyat akımının ilk belirtileri bulunduğunu ifade eder.

Cumhuriyet'in ardından uzun bir süre gündemde kalan millî edebiyat tartışmalarıyla ilgili olarak Nusret Safa Coşkun'un 1938'de yaptığı mülâkatlar ise daha farklı sonuçlar ortaya koymaktadır. Burada konuyla ilgili sorulara cevap veren yirmi dokuz edebiyatçı arasında on edebiyatçı akımı olumlu karşıladığını, millî meseleleri, 1908'den beri yaşanan inkılapları, savaşları, onların toplum üzerindeki tesirlerini ele alan edebiyatın millî olduğunu söylemektedir. On dokuzu ise millî edebiyatla milliyetçi edebiyatın birbirine karıştırılmaması, Türk diliyle meydana getirilmesi şartıyla edebî eserleri millî olan ve olmayan diye ikiye ayırmanın doğru olmadığı üzerinde durmuştur (bu mülâkatlar hakkında bir değerlendirme yazısı için bk. N. Ahmet Özalp, "Müebbet Bir Tartışma: Edebiyatta Millîlik", *Kaşgar*, sy. 16 [2000], s. 25-37).

Millî Edebiyat akımının yaygınlaşmasında, hatta aleyhinde bulunmuş olanların bile zamanla aynı prensipler çerçevesinde eserler vermeye başlamasında dönemin siyasî şartlarının büyük etkisi olduğu muhakkaktır. Köprülü akımın kısa zamanda başarıya ulaşmasını, çok kuvvetli tarihî sebepler tesiriyle en hararetili taraftarlarının en iyimser tahminlerinden daha önce kesin üstünlüğünü kazanmış olduğunu ifade ederken bu şartların birleştirici vasfına dikkat çekmektedir.

Genel hatlarıyla dönemin Türkçü, Batıcı, İslâmci, hatta biraz marjinal de kalmış olsa Fecr-i Âtî, Nâyî ve Nev-Yunânî gibi akımları aslında tehlikeli uçurumlara yaklaşmış olan devlete bir medeniyet ve kültür kimliği, dolayısıyla bunlara bağlı olarak bir sanat ve edebiyat anlayışı kazandırma çalışmalarının birbirinden az çok farklı kollarıdır. Gerek fikrî / siyasî karakterli gerekse saf edebiyat peşinde olan bütün bu akımları arka arkaya çıkan Trablusgarp, Balkan ve Dünya savaşları, hatta Millî Edebiyat akımının Cumhuriyet'ten sonra da devam ettiği dikkate alınırsa İstiklâl Harbi birbirine yaklaştırmıştır. Böylece akımın geliştiği dönemin ortalarına, I. Dünya Savaşı'nın sonuna doğru sınırlarını Mîsâk-ı Millî'nin çizeceği, ırkî değil millî bir tarih başlangıcı olarak Türkler'in Anadolu'ya girişini zımnen veya açıkça benimseyen, bir açından Cumhuriyet'ten sonra gelişen Anadoluçuluk akımını da besleyen, kültür esasına bağlı yeni bir milliyetçilik anlayışı yeni edebiyat hareketlerinin de felsefesini oluşturmaktaydı.

Böylece programlı ve açık bir ortak çıkışı olmayan millî edebiyat siyasî şartların, belki millî şuur altının zorladığı bir anlayışın edebiyatı oluyordu.

Millî edebiyat düşüncesinin edebî eserlere yansımada eski edebiyat anlayışına Tanzimat'tan beri gelen tepki rol oynamakla beraber aşırı şekilde Batı taklidi bir edebiyata karşı olmanın da tesiri vardır. Bazı mensupları tarafından konuların vatanî, millî, hamâsî olmasının tercih edilmesi, zaman zaman Türkçe'nin en güzel eserlerinin millî edebiyat dışında telakkî edilmesine sebep olmuştur. Bununla beraber az çok birbirinden farklı anlayışlar ortak bir birleşkede toplandığı takdirde yeni bir coğrafyaya, Anadolu'ya yönelen, Batı kültür değerlerine de ilgisiz kalmaksızın dinde, dilde, millî duygularda yeni arayışların ifadesi olan Millî Edebiyat akımına dahil edilmesi gereken zengin bir şair kadrosuyla karşılaşılır. Önce Mehmet Emin, Ziya Gökalp, Ömer Seyfeddin ve Ali Canip gibi Türkçü kanadın ortaya attığı nazariye ve uygulamalarıyla Millî Edebiyat akımına yol açmış olduğu muhakkaktır. Bunlara II. Meşrutiyet'te Cumhuriyet'in ilk on beş yılı arasındaki bir kısım şiirleriyle Rıza Tevfik, İhsan Râif, Yahya Kemal, Sâmih Rifat, Mithat Cemal, Aka Gündüz, Orhan Seyfi, Yusuf Ziya, Enis Behiç, Halit Fahri, Şükûfe Nihal, Sâlih Zeki, İbrahim Alâaddin, Kemalettin Kamu, Faruk Nafiz ve Ömer Bedreddin'i, hatta bazı çelişkileri de göze alarak İslâmci Mehmed Âkif'i, Batıcı Tevfik Fikret'i ve Abdullah Cevdet'i de dahil etmek gerekir. Bunların bir kısmı başlangıçta aruzla yazmış, bazıları zaman zaman aruzla devam ettirmiş, fakat Mehmed Âkif ve Yahya Kemal'in dışında hemen hepsi hece veznini tercih etmiştir. Hikâye ve romanda ise önceki, özellikle Edebiyat-ı Cedîde ve Fecr-i Âtî roman kahramanlarının kendi benliklerinin dar çerçevesi içine sıkışmış, sadece aşkları ve kendi dertleriyle didişen kişiler olmasına karşılık millî edebiyat romanı dışı açılmış, başka insanların da var olduğu bilinciyle hareket eden, içinde yaşadığı toplumun siyasî, fikrî, ekonomik meselelerine, sıkıntılara yabancı kalmayan kahramanların romanı olmuştur. Mekân olarak şehir, kasaba ve köyleriyle Anadolu bu romana bir taraftan gerçekçi bir gayretle, diğer taraftan bir memleket romantizmiyle girer. Akımın roman ve hikâyecileri arasında Ömer Seyfeddin, Refik Halit, Halide Edip, Ahmed Hikmet, Müfide Ferid, Yakup Kadri, Reşat Nuri, Aka Gündüz ve Halide Nusret sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ruşen Eşref [Ünaydın], *Diğerler ki*, İstanbul 1334, tür.yer.; Ali Canip [Yöntem], *Millî Edebiyat Meselesi ve Cenab Bey'le Münakaşaları*, İstanbul 1918; Nüzhet Hâşim, *Millî Edebiyata Doğru*, İstanbul 1918, s. 5-19; İsmail Habip [Sevük], *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1340, s. 596-619; Köprülüzâde Mehmed Fuad, *Bugünkü Edebiyat*, İstanbul 1924, s. 7-153; a.mlf., *Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Divân-ı Türki-i Basit*, İstanbul 1928, s. 9-10, 33-47; Nusret Safa Coşkun, *Millî Bir Edebiyat Yaratabilir miyiz?*, İstanbul 1938, tür.yer.; Mehmet Kaplan, *Büyük Türkiye Rüyası*, İstanbul 1969, s. 62-65; Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, İstanbul 1990, s. 164-171; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1979, II, 1099-1102, 1129-1133; Himmet Uç, *İlmîler ve Edebî Tenkid*, Erzurum 1990, s. 2, 69-74; Sadık Kemal Tural, "II. Meşrutiyet Döneminde Türk Edebiyatı", *TDEK*², III, 478-499; Hasan Kolcu, *Türk Edebiyatında Hece-Aruz Tartışmaları*, Ankara 1993, s. 157-174; Bilge Ercilasun, *İkinci Meşrutiyet Devrinde Tenkid: 1. Türkçü Tenkid*, Ankara 1995, s. 121-177 (ayrıca bk. Dizin'de "millî" kelimesiyle başlayan kavramlar); Yusuf Ziya Öksüz, *Türkçe'nin Sadeleşme Tarihi: Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi*, Ankara 1995, tür.yer.; Alim Kahrâman, *Mütareke ve Millî Mücadele (1918-1922) Dönemi Edebiyat Dergilerinde Edebî Eleştiriler* (doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 139-170; Orhan Okay, "Osmanlı Döneminin Yenileşme Döneminde Türk Edebiyatı", *Osmanlı Uygarlığı* (haz. Halil İnalçık - Günsel Renda), Ankara 2003, II, 590-595; a.mlf., "Millî Edebiyata Dair", *Yönelişler*, sy. 11-12, İstanbul 1982, s. 25-28; a.mlf., "Yirminci Yüzyılın Başından Cumhuriyet'e Yeni Türk Şiiri", *TDL*, sy. 481-482 (1992), s. 296; Hülya Argunşah, "Millî Edebiyat", *Yeni Türk Edebiyatı: 1839-2000*, Ankara 2004, s. 165-214; Ömer Seyfeddin, "Yeni Lisan", *Genç Kalemler*, II/1, Selânik 1911, s. 1-7; II/3 (1911), s. 41-45; Kâzım Yetiş, "Millî Edebiyat Anlayışı", *İlmî Araştırmalar*, sy. 8, İstanbul 1999, s. 267-284; Mustafa Kutlu, "Millî Edebiyat", *TDEA*, VI, 341-346.



M. ORHAN OKAY

MİLLÎ KÜTÜPHANE

Ankara'da 1948 yılında açılan devlet kütüphanesi.

Türkiye'de Millî Kütüphane'nin kuruluşu, bazı araştırmacılara göre Beyazıt'ta Kütübhâne-i Umûmî-i Osmani'nin hizmete açılış tarihi olan 24 Haziran 1884'e kadar gitmektedir (bk. BEYAZIT DEVLET KÜTÜPHANESİ). Bu görüşün dayanağı, basılan her eserin bir nüshasının bu kütüphaneye ücretsiz olarak verilmesini hükme bağlayan 14 Zilkade 1299 (15 Eylül 1298 r./27 Eylül 1882) tarihli iradedir. Ancak bu kararın ne kadar süreyle ve nasıl uygulandığı bilinmediği gibi dönemin siyasî şartları da bir millî kütüphane fikrinin ortaya çıkması için uygun değildir. Özellikle Mü-



Millî Kütüphane - Ankara

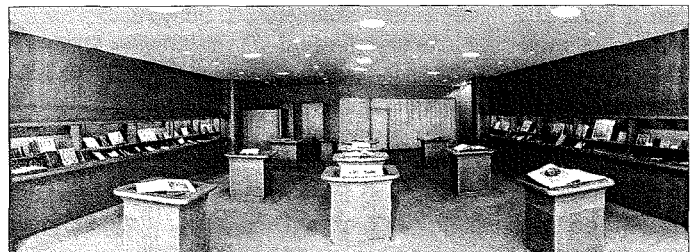
nif Mehmed Paşa'nın Maarif nâzırlığı dönemlerinde İstanbul'da bir devlet kütüphanesi açılması yönünde çalışmalar olmuşsa da bunlar sonuçlanmamıştır.

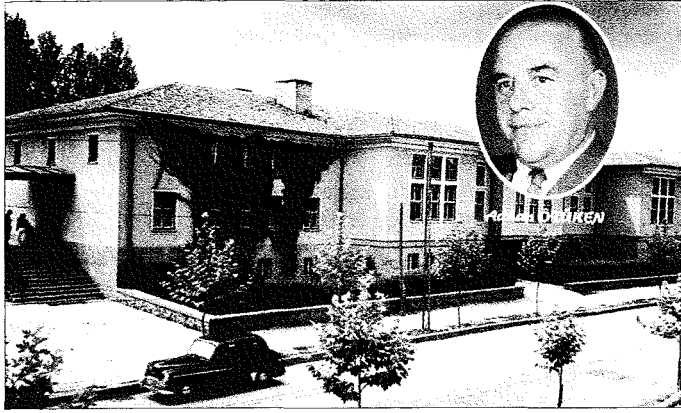
İttihat ve Terakkî Fırkası'nın sekizinci kongresinde (1917) İstanbul'da bir millî kütüphane kurulması kararı alınmış, ancak uygulamaya geçilememiştir. Bu istek adında "millî" kelimesi bulunan, fakat aslında birer halk kütüphanesi olan ve 1912-1920 yılları arasında açılan İzmir, Kayseri, Eskişehir, Diyarbakir ve Bursa Millî kütüphaneleriyle gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. 1925'te Hamit Zübeyr (Koşay) tarafından hazırlanıp Maarif Vekâleti'ne sunulan halk kütüphanelerine dair raporda "devlet kütüphanesi" şeklinde ortaya konan millî kütüphane fikri Atatürk zamanında hazırlanan bina projeleriyle desteklenmişse de bu da bir sonuca varmamıştır. Bu konuda en önemli katkısı Adnan Ötügen yapmıştır. Millî kütüphanenin kurulmasının önemini ortaya koyan makaleleri yanında Ötügen, 15 Nisan 1946 tarihinde Maarif Vekâleti Neşriyat Müdürlüğü'nde Millî Kütüphane Hazırlık Bürosu'nu, bu büronun çeşitli masraflarını karşılamak için de 21 Şubat 1947'de Millî Kütüphaneye Yardım Derneği'ni kurmuştur. Millî Kütüphane Hazırlık Bürosu 1 Nisan 1947'de 60.000'e yakın kitapla geçici bir süre için başka bir binaya taşınmış, 16

Ağustos 1948'de de bugün Ankara İl Halk Kütüphanesi olarak kullanılan binada Millî Kütüphane hizmete açılmıştır. 29 Mart 1950'de 5632 sayılı Millî Kütüphane Kuruluş Kanunu, 18 Mayıs 1955'te bu kanuna ek 6568 sayılı kanun kabul edilmiştir. Mart 1952'de UNESCO'nun yardımıyla Millî Kütüphane bünyesinde kurulan Bibliyografya Enstitüsü'ne bu ek kanunla resmî hüviyet kazandırılmıştır. Hızla gelişen koleksiyon ve kullanıcı ihtiyaçları göz önüne alındığında kısa zamanda yetersiz kalacağı anlaşılan binanın yerine 1965 yılında hazırlık çalışmalarına başlanan yeni bina 5 Ağustos 1983 tarihinden itibaren hizmet vermeye başlamıştır.

Millî Kütüphane'nin görevi "millî kültür araştırmalarını mümkün kılmak, bu maksada elverişli bütün eserleri ve belgeleri bir araya toplayarak bir merkez oluşturmak, yurt içinden ve yurt dışından gelen bilgi isteklerini karşılayıp her türlü bilim ve sanat araştırmalarını kolaylaştırmaktır". 1934'te kabul edilen Basma Yazı ve Resimleri Derleme Kanunu'na göre Türkiye'de yayımlanan her eserin bir nüshası ücretsiz olarak Millî Kütüphane'ye gönderilmektedir. Günümüzde bu kanunun değişen baskı ve çoğaltma tekniklerine uygun hale getirilmesi ve eksiksiz olarak uygulanabilmesi için gerekli değişiklik tasarımları üzerinde çalışılmaktadır.

Millî Kütüphane'nin içindeki müzeden bir görünüş





Millî Kütüphane'nin ilk binası ile kurucusu Adnan Ötügen

Kültür Bakanlığı'na bağlı bir başkanlık olan Millî Kütüphane, başkan ve başkan yardımcısının emrinde üç daire başkanlığı ve on yedi şube müdürlüğü şeklinde örgütlenmiştir. Bu yapı içerisinde diğer kütüphanelerden farklı olarak yabancı yazarların yurt dışında basılmış Türkiye ve Türkler'le ilgili eserleriyle Türk yazarların yurt dışında yayımlanmış eserleri ve el yazması kitaplar satın alınmaktadır. Millî Kütüphane tarafından hazırlanarak basılan bibliyografya ve kataloglarla yürütülen projeler, Türkiye'nin geriye dönük ve güncel bilgi birikimini ortaya koyması bakımından önemli çalışmalardır. Türk Kütüphaneciler Derneği yayını olarak çıkarılan, fakat Millî Kütüphane uzmanları, müşavirleri ve kütüphanecilerinden oluşan bir komisyon tarafından Türk kütüphanelerinin ihtiyaçlarına göre hazırlanan *Basma Eserler Alfabetik Katalog Kaideleri: Enstrüksiyon* (Ankara 1957) adlı eserden başka 1971-1991 yılları arasında *Devlet Yayınları Bibliyografyası*, 1989-1991 yıllarında *Seçilmiş Gazete Yazıları Bibliyografyası* yayımlanmıştır. *Türkiye Bibliyografyası* ile (1955 -) *Türkiye Makaleler Bibliyografyası*'nın (1952 -) neşri aylık olarak sürmektedir. *Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu* ise (TÜYATOK) 1978 -) öncelikle Kültür Bakanlığı'na bağlı kütüphanelerle müzelerde ve resmî kuruluşlarla bazı şahsî kütüphanelerde mevcut yazma eserlerin bibliyografik künyelerinin yer aldığı, uzman personel konusundaki eksiklikler yüzünden oldukça yavaş yürütülen bir çalışmadır. Bu proje çerçevesinde 1979-2000 yılları arasında on dört fasikül neşredilmiştir. *Millî Kütüphane Yazmalar Kataloğu* (1987 -), *Türkiye Basmaları Toplu Kataloğu Arap Harfli Türkçe Eserler (1729-1928)* ile (1990 -) bazı eksiklerine rağmen CD formatında hazırlanmış olan "Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası

1923-1999" ve "Eski Harfli Türkçe Basma Eserler Bibliyografyası" da kullanıcıların hizmetine sunulmuştur. Şer'iyye sicili defterlerinin belge analizlerinin hazırlanması devam eden çalışmalardandır.

2004 yılı Nisan ayı verilerine göre Millî Kütüphane 1.045.972 adet kitap, 707.606 cilt süreli yayın, 25.929 adet el yazması, 8934 şer'iyye sicili defteri, 55.827 eski harfli Türkçe kitap ve 197.351 kitap dışı belgeden oluşan koleksiyonunu 39.000 m²'lik bir alanda hizmete sunmaktadır. Kütüphane binası içinde bulunan çalışma ofisleri, okuma salonları yanında sergi ve konferans salonları, bilgi işlem merkezi, konuşan kitaplık, Atatürk belgeliği ve biyografya arşivi, harita salonu, basimeviyle mikrofilm ve fotoğraf laboratuvarı da hizmet vermektedir. Kataloglama "Anglo-Amerikan Kataloglama Kuralları 2", sınıflama "Dewey Onlu Sınıflama 20" esaslarına göre yapılmaktadır. 1993 yılından itibaren Millî Kütüphane veri tabanına yüklenmiş bibliyografik künyelere internetten (www.mkutup.gov.tr) ulaşmak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA :

Hasan Duman, "Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nin Dünü - Bugünü - Geleceği", *Beyazıt Devlet Kütüphanesi 100 Yaşında* (haz. Hasan Duman), İstanbul 1984, s. 1-22; 50. *Kuruluş Yılında Ulusaldan Evrensel Türk Millî Kütüphanesi (1946-1996) Sempozyum (Bildiriler)*, Ankara 1998; Özer Soysal, *Türk Kütüphaneciliği*, Ankara 1998, I, 70-71; a.m.f., *Türk Kütüphaneciliği: Bilgi'nin Yazgısı*, Ankara 1998, s. 249-257; *Millî Kütüphane'ye Armağan*, Ankara 1999; Tuncel Acar, "Millî Kütüphâne", *Prof. Dr. Necmeddin Sefercioğlu Armağanı* (haz. Ersin Özarslan), Ankara 2001, s. 261-263; H. F. Raux, "Türkiye'nin Bibliyografya Alanındaki İhtiyaçlarının Karşlanması ve Türk Millî Bibliyografya Enstitüsü" (trc. Zerrin Arsebük), *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, I/2, Ankara 1952, s. 120-126; Adnan Ötügen, "Millî Kütüphane Nasıl Kuruldu?", a.e., IV/1 (1955), s. 1-40; Hamit Zübeyr Koşay, "Kütüphanelere Dair (I)", a.e., IX/1-2 (1960), s. 36-40.

TUBA ÇAVDAR

MİLLÎ MECMUA

Cumhuriyet'in ilk yıllarında yayımlanan fikir, edebiyat ve sanat dergisi.

Cumhuriyet'in ilânının hemen ardından İstanbul'da Mehmed Mesih (Akyiğit) tarafından çıkarılmaya başlanmıştır (1 Teşrinisâni 1339/1 Kasım 1923). 1 Haziran 1928'e kadar önceleri iki haftada bir, daha sonra her ayın birinde ve on beşinde olmak üzere 112 sayı çıkmıştır. Beş aylık bir sürenin ardından harf inkılabına rastlayan 1 ve 15 Kasım tarihli iki sayıda yeni harflerle dizili yazıların da yer aldığı bir geçiş süreci yaşamış, 115-145. sayılar arasında (1929-1933) yayımını düzensiz biçimde devam ettirmiş ve kapanmıştır. Uzun bir aradan sonra 15 Nisan 1952'de 1/146. sayı ile yeni bir yayım dönemi başlatan derginin 1955'te 17. sayıya ulaştığı bilinmektedir.

Yahya Saim (Ozanoğlu) tarafından kaleme alınan 1. sayıdaki başyazıda *Türk Yurdu*, *Yeni Mecmua* gibi dergilerle açılan yolun muzaffer Anadolu'yu doğurduğuna işaret edilmektedir. *Millî Mecmua*'nın hedefi ise medenî milletlerin yolundan yürüyerek mefkûreci gençliğin ifadesi olmaya çalışmaktır. *Yeni Mecmua* tarafından kendisinin acemice bir taklidi olarak görülen *Millî Mecmua* bu idealist tutumunu yeri geldikçe vurgulamıştır. Fikir, edebiyat ve sanatla çerçevelemiş bir alanda yayımını sürdüren dergi, ilk sayılardan itibaren Türk ocaklarının kültürel etkinlikleriyle ilgili haberlere ve ocakların işlevi konusunda Hamdullah Suphi ile (Tanrıöver) bir röportaja yer vermiştir.

Cumhuriyeti ve çağdaşlaşmayı prensip edinen derginin yayımını sürdürdüğü yıllar önemli inkılapların gerçekleştirildiği bir döneme rastlanmış, yaşanan gelişmelere paralel biçimde tutumu da genel çerçeveli bir benimseyicilikten inkılapların ayrı ayrı savunulduğu bir noktaya doğru varmıştır. Köprülüzâde Mehmed Fuad'ın harf inkılabının doğuracağı olumsuz sonuçlara dikkat çeken yazısı dışında (nr. 75) Mustafa Şekip (Tunç) (nr. 58), Ali Haydar (Taner) nr. 12 ve Halil Nimetullah (Öztürk) (nr. 85) yazılarında harf inkılabını desteklemişlerdir. Dergi "Türk İnkılabı Karşısında Müslümanlık" konulu bir anket düzenlemiş, İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) bu ankete verdiği cevapta dinde reformu önerip ezanın Türkçe okunması, camilerde secde yerlerinin yükseltilmesi gibi bazı teklifler ileri sürmüştür (nr. 110).

Derginin başyazıları başlangıçta Yahya Saim ve Hasan Âli (Yücel), daha sonra dü-

zenli olarak Mehmed Mesih tarafından kaleme alınmıştır. Manzumeleriyle beraber dergide en fazla imzası bulunan Mehmed Mesih'in "Millî Mecmua'nın İki Haftası" başlıklı aktüel haber ve yorum sayfalarının da yazarı olduğu anlaşılmaktadır. Edebiyat ve dil, felsefe, içtimaiyat, mimari, müzik, tarih, eğitim, fen gibi alanlardaki yazılarla röportaj ve biyografilere yer verilen derginin yazarları ve dikkat çeken bazı yazarları arasında Kösemihalzade Mahmut Ragıp'ın (Gazimihal) "Kurûn-ı Vustâ Avrupa Müsikisi", "İbn Battûta'ya Göre Müzik Dünyası"; Cemil Sena'nın (Ongun) "Bedîyat", "Mâba'de't-tabîyye", "Sosyolojinin Tarihi"; Halil Nime-tullah'ın "İnkılâbın Felsefesi", "İlim Lisanında Birlik"; Naci Fikret'in (Baştak) "Kudretiyat Felsefesi -Energetisme-", "Aşkın Psikolojisi"; Hüseyin Namık'ın (Orkun) "Türkçe'nin Etimolojisine Dair"; Yusuf Şerif'in (Kılıçel) "Avrupa Edebiyatı ve Biz"; Sadettin Nüzhet'in (Ergun) "Edib Harâbî", "Şair Ayaşlı Şâkir", "Türk Edebiyatı Tesirinde Kalan Ermeni Şairleri"; Hasan Âli'nin "Bedîyat Musahabeleri"; Hamit Zübeyr'in (Koşay) "Ural-Altay Lisanlarının Karâbeti Zimnında Yeni Tecrübeler"; Ali Haydar'ın "Maarifin Terakkî Çareleri" ile Mustafa Şekip ve Mehmed Emin'in (Erişirgil) çeşitli yazıları bulunmaktadır. Meh-

med Halid (Bayrı) "Edebiyat Tarihi" genel başlığı altında bazı şairlerin hayatı ve sanatları üzerine yazılar yazmıştır. Şiirleriyle dikkati çeken yazarlar Halide Nusret (Zorlutuna), Necip Fazıl (Kısakürek), Ömer Bedreddin (Uşaklı), Ali Mümtaz (Arolat), Faruk Nafiz (Çamlıbel), Ahmet Kutsi (Tecer) ve Hasan Âli'dir. Orhan Rıza (Aktunç) ile Arif Dündar da uzun süreli görünen imzalarındadır. Dergide yer alan halk şiiri örnekleri azımsanmayacak bir sayıya ulaşmaktadır. Az sayıda ürünleriyle yer alan yazarlar arasında Mehmed İzzet, M. Şakir (Ülkütaşır), Şükûfe Nihal (Başar), Ahmet Hamdi (Tanpınar), Ahmed Râsim, Feridun Nafiz (Uzluk), Selâmi İzzet, Saffet Ürfi (Betün), Necmettin Halil (Onan), Mükrimin Halil (Yinanç), Ahmet Refik (Altınay), Nami-dar Rahmi (Karatay), Hâbil Âdem (Pelister), Abdülfeyyaz Tevfik (Yergök), Halil Bedii (Yönetken), Nezih Muhittin (Tepedelenlioğlu), Peyami Safa, Selâhattin Enis (Atabeyoğlu), Ali Canip (Yöntem), Mehmet Ali (Ayni), Ömer Ferid (Kam), Necmeddin Sâdik (Sadak) ve Hilmi Ziya (Ülken) gibi isimler bulunmaktadır.

Çoğu seri yazılardan oluşan Ali Rızâ Bey'in (Balıkhâne nâzırı) "İstanbul'da Turûk-ı Aliyye'nin İntişârı" ve "Onüçüncü Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı"; Şehabeddin'in (Uzluk) "Türk Nakış Tarihinde Mevleviler", "Selçuklu ve Osmanlı Çinileri İşçiliği", "Türk Ressamları"; Ahmet Süheyl'in (Ünver) "Tarihimizde Lâle Merakı", "Eski Türk Evi"; Rifat Osman'ın (Yarar) "Edirne Âbideleri: Edirne'de Türk Evleri", "Edirne Nehirleri"; Nûreddin İbrâhim'in "Anadolu'da Selçuk Sanatı" (nr. 94, 96, 99, 101), "Kitâbelerimizde Hars" ve Abdülbaki'nin (Gölpınarlı) "Sanatkar Mevleviler" başlıklı çalışmaları dikkat çekmektedir.

Bekir Sıtkı (Kunt), "Teknik Apolojisi I-VII" yazısında insanlığın ilerleyen teknolojiyle makineler karşısında modern köleler haline gelmesini eleştirmiştir. Dergide Sultan Veled, Abdülhak Hâmid (Tarhan), Ali Emîrî Efendi, Ali Nazîma, Necip Âsım, Ahmed Refik gibi şahsiyetlerin yanında Johann Sebastian Bach, Georg Friedrich Haendel, Wolfgang A. Mozart, Joseph Haydn ve Willibald Gluck gibi klasik Batı müziğinin önemli isimlerinin biyografilerine de yer verilmiştir. Şehâbeddin "Türk Ressamları" yazısında Seyid Bey, Said Efendi, Nâmi Dede, İbrâhim Paşa, Tevfik Paşa, Ahmed Ali Paşa, Zekâi Paşa, Hüsnü Yusuf Bey, Yûsuf Ziyâ Paşa, Nûri Paşa ve Ârif Mehmed Paşa'dan oluşan on bir Türk ressamının biyografilerini ve resim anlayışlarını ortaya koymuştur.

Ölümleri dolayısıyla Süleyman Nazif, Mimar Kemalettin, Müftüoğlu Ahmed Hikmet ve Mehmed İzzet hakkında yazılara yer verilmiş; Abdülhak Hâmid, Nedim, Tevfik Fikret ve Ziya Gökalp ağırlıklı özel sayılar hazırlanmıştır. Bu arada çeşitli kişilerle röportajlar yapılmış, mimariyle ilgili bir anket düzenlenmiştir.

Müfide Ferid'in (Tek) ülkedeki yabancı okullarında Türk kızlarının hıristiyanlaştırılmasını konu alan *Pervaneler* adlı romanı dolayısıyla Mehmed Emin ve Mustafa Şekip değerlendirme yazıları yazmış, Mütareke yıllarında İstanbul'da hummalı bir faaliyete giriştiği belirtilen Genç Hıristiyanlar Cemiyeti'nin tarihçesi ve emelleri ortaya konulmaya çalışılmıştır (nr. 28-31). "Türkleri İğfal Teşebbüsü" başlıklı yazıda (nr. 42) aynı cemiyetin kendini gizlemek için adını Türk-Amerikan Kulübü olarak değiştirdiği bildirilmiş, Batı medeniyetiyle Hıristiyanlığın sınırlarının ayrılması gereğine dikkat çekilmiştir. Bursa Amerikan Mektebi'nde Hıristiyanlığı kabul eden Türk kızları dolayısıyla çıkan bir yazıda ise Türk ailelerinin, evlatlarını bu okullara göndermemeleri konusunda uyarıldığı görülmektedir.

Dergide çeviri konusunu ele alan Hüseyin Namık'ın "Tercüme Devri" gibi bazı yazıları yanında Anatole France (nr. 49-63), Oscar Wilde (nr. 106-112), Tagore (nr. 42-50, 75-80), Nietzsche gibi yazar ve şairlerin eserlerinden çevrilere yer verilmiştir.

Cumhuriyet Üniversitesi'nde Muzaffer Çandır *Millî Mecmua İnceleme ve Seçilmiş Metinler* (1-50. sayılar, 1992), Erhan İlter *Millî Mecmua Tahlilî Fihrist* (49-114. sayılar, 1998) ve Kocaeli Üniversitesi'nde Gonca Arkon *Millî Mecmua İnceleme-Metin* (2000) adıyla yüksek lisans tezi hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muzaffer Çandır, "Millî Mecmua", *Yedi İklim*, IX/63, İstanbul 1995, s. 65-67; Tanju Oral, "Millî Mecmua", *TDEA*, VI, 359-360.

▲ ÂLİM KAHRAMAN

MİLLÎ MÜCADELE

Mondros Mütarekesi'nden sonra işgal devletlerine karşı yapılan savaşların genel adı (1918-1923).

İstiklâl Harbi, Bağımsızlık Savaşı veya Kurtuluş Savaşı olarak da anılır. Mondros Mütarekesi'nin (30 Ekim 1918) ardından başlayıp askerî bakımdan Mudanya Mü-

Millî Mecmua'nın 1339 (1923) tarihli nüshasının ilk sayfası



tarekesi ile (11 Ekim 1922), siyasî bakımdan ise Lozan Antlaşması ile (24 Temmuz 1923) son bulur.

Sadrazam Ahmed İzzet Paşa, yayımladığı tebliğde Mondros Mütarekesi'nin hafif hükümler içerdiğini açıklarken mütarekeyi imzalayan Rauf Bey de (Orbay) devletin istiklâlinin ve saltanatın hukukunun kurtarıldığını söylemişti. Halbuki mütareke savaş içinde yürütülen pazarlıkların bir neticesiydi. İngilizler 5 Kasım'da Musul'u işgal etmiş, Fransızlar Trakya'ya girmişti. Çanakkale Boğazı işgal edildikten sonra 13 Kasım 1918'de İstanbul'a gelen müttefik donanması Osmanlı yönetimini kontrol altına aldı. İngilizler'le Fransızlar, Güneydoğu Anadolu'yu ve Çukurova'yı ele geçirirken İtalyanlar Antalya'ya girdi. Mütareke hükümlerini istedikleri şekilde yorumlayan müttefiklerden yardım ve destek alan gayri müslimler de müslümanlara saldırıyordu. 11 Aralık 1918'de Dörtölü'ü işgal eden Fransız ordusu içindeki Ermeniler'in tecavüze başlaması Karakese köyü halkının silâhlı direnişiyle karşılaştı. İngilizler de halkın direnişi karşısında Maraş, Urfa ve Antep'i Fransızlar'a devretti.

Mütareke gereğince ordularının büyük kısmı terhis edilen, stratejik noktaları ele geçirilen ve silâh depoları kontrol altına alınan ülkede uzun savaş döneminin yorgunluğu ve ümitsizliği içinde bulunan padişah ve hükümet, İtilâf devletlerinin merhametine sığınmaktan ve işgallerin genişlemesini önlemek için halkı sükûnete çağırmaktan başka bir şey yapamıyordu. Muhalefet ise savaşın sorumlusu olarak gördüğü İttihatçılar'ı eleştirmekle meşguldü. İtilâf devletleri de savaş sırasında insanlık suçu işlediklerini iddia ettikleri İttihatçılar'ın yargılanmasını istiyordu. Padişah, İttihatçılar'ı yargılamak için kurulan olağan üstü mahkemeye karşı çıkan parlamentoyu 21 Aralık'ta feshetti. İtilâf devletlerinin İttihatçılar'ın cezalandırılmaması halinde İstanbul'u resmen işgal edeceklerini bildirmeleri üzerine de İngilizler'in desteklediği Damad Ferid Paşa'yı sadârete getirdi. Ferid Paşa'nın teslimiyetçi ve tâvizci politikasından bir sonuç alınamadı ve işgaller bütün hızıyla sürdü. İngilizler, Kars'ta oluşturulan geçici millî hükümeti dağıtarak 12 Nisan 1919'da meclis üyelerini Malta'ya sürüp Kars'ı Ermeniler'e ve Ardahan'ı Gürcüler'e verdi. Bu durum Anadolu'da millî galeyanı arttırdı. Halk namusunu ve vatanını savunmak amacıyla Müdafaa-i Hukuk ve Redd-i İlhak cemiyetleri kurarak mücade-

leye başladı. İngilizler'in 21 Nisan'da Anadolu'da baş gösteren karışıklıkların önlenmesi için nota vermeleri İstanbul'daki kumandanların Anadolu'da görev almaları için bir fırsat doğurdu. Asayişin ancak orduyla sağlanabileceğini müttefiklere kabul ettiren hükümet, tecrübeli subayları askerî birliklerin başına gönderdi. Samsun ve yöresinde asayişin temin için 30 Nisan'da Dokuzuncu Ordu müfettişliğine tayin edilen Mustafa Kemal Paşa'ya geniş yetkiler verildi. Mustafa Kemal Paşa, Yunanlılar'ın İzmir'e çıktığı 15 Mayıs'ta padişahla görüşüp ertesi günü Samsun'a hareket etti.

İzmir'in işgali ülke çapında infiale sebep oldu. Sadrazam Damad Ferid Paşa, Paris Konferansı'na bir nota verip halkın galeyanını bastırmak için İzmir'den Yunan işgalinin kaldırılacağı, Anadolu ve Trakya'nın Türk idaresinde kalacağı konusunda bir açıklama yapılmasını istedi. Halkın mitingler düzenleyerek Yunanlılar'ı protesto etmesi ve silâhla kendini savunması hükümet tarafından olumlu karşılandığından ülke çapında düzenlenen mitinglerle İtilâf devletleri kınandı. Halkın örgütlenmesi ve direnişleri arttı. Bilhassa 16 Mayıs'ta kurulan Balıkesir Müdafaa-i Hukuk ve Redd-i İlhak Cemiyeti düzenlediği kongrelerle bütün bölgeyi kapsayan bir teşkilât olduğunu ortaya koydu ve Millî Mücadele'nin meşalesi oldu. Batı Anadolu'da Kuvâ-yi Milliye'yi örgütleyen ve destekleyen cemiyetin yardımıyla Ali Bey (Çetinkaya) Yunanlılar'a karşı ilk cepheyi 29 Mayıs'ta Ayvalık'ta oluşturdu. Bergama'nın işgali üzerine 9 Haziran'da kurulan Soma cephesi komutanlığını Miralay Kâzım Bey (Özalp) üstlendi. Bekir Sami Bey'in emir subayı Rasim Bey (Aktuğ) Ödemiş, Nazilli ve Aydın halkını teşkilâtlandırdı. Ödemiş'te toplanan ve "Yiğit Ordusu" adı verilen kuvvetler Tâhir Bey kumandasında mücadeleye girişti. Yörük Ali ve Demirci Mehmed gibi eferlerin idaresinde ortaya çıkan çeteler kuzeyden güneye bir cephe oluşturular. Akhisar-Salihli arasında güçlü bir cephe kuran Çerkez Ethem kısa zamanda en büyük güç haline geldi.

Cemiyet ve kongre tipi örgütlenmeler, Osmanlı hükümetinin kontrolü dışında seçim ve temsil ilkelerine dayanan yeni bir yapılanma ve siyasallaşma getirdi. Osmanlı hükümeti teslimiyeti savunurken kongrelerde direniş fikrinin öne çıkması halkı giderek İstanbul'dan uzaklaştırdı. Hukukî usullere, demokratik tartışma ve karar alma süreçlerine saygı gösterilen

kongrelerde alınan kararların çoğu ancak bir devlet organının yapabileceği türden işlerdi. Asker toplamaktan vergi toplamaya, sıkı yönetim ilânından vatan hainlerini yargılamaya kadar her türlü kararı alabilen bu cemiyet ve kongreler tabanla da bütünleşmişti. Mustafa Kemal ve arkadaşları, 22 Haziran'da yayımladıkları Amasya Tamimi'nde milletin bağımsızlığının ve vatanın bütünlüğünün tehlikede olduğunu, hükümetin işgalcilerin baskısı altında bulunduğunu, milletin mukadderatını yine milletin azim ve kararının belirleyeceğini ilân ettiler. Bu amaçla millî bir heyet teşkilinin şart olduğunu ve bir millî kongre toplanmasına karar verildiğini açıklayarak her ilden üç delegenin Sivas'a gönderilmesini istediler. Hükümet, İngilizler'in baskısıyla 23 Haziran'da Mustafa Kemal Paşa'nın müfettişlikten azledildiğini ve Kuvâ-yi Milliye adına çekilecek telgrafların kabul edilmeyeceğini bildirdi. Paris Konferansı'ndan hiçbir olumlu sonuç alamadan dönen Sadrazam Damad Ferid Paşa, 20 Temmuz'da bir genelge yayımlayıp Anadolu'da millî kongre toplanmasına karşı çıktıysa da 23 Temmuz'da Erzurum Kongresi Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlığında çalışmalarına başladı. 24 Temmuz'da hükümete nota veren İngilizler, Mustafa Kemal'e asi muamelesi yapılmasını istediler. Millî Mücadele taraftarlarını maceracı olmak ve devleti tehlikeye sokmakla suçlayan, işgalcilerin millî hareketi bahane ederek bütün ülkeyi ele geçireceğini söyleyen sadrazam 29 Temmuz'da Mustafa Kemal ile Rauf Bey'in tutuklanması için emir çıkarttı. Müttefiklerin, 3 Ağustos'ta Yunan işgalinin sınırlandırılacağını ve saldırılar durdurulmadığı takdirde Yunanlılar'a daha ileri gitmeleri tâlimatının verileceğini bildirmeleri üzerine de Ferid Paşa, Kuvâ-yi Milliye'nin yaptığı mücadelenin barış müzakerelerine zarar vereceğini ileri sürerek Anadolu'da oluşturulan çeteleri ve kongreleri önlemeye girişti. Kuvâ-yi Milliye'yi İttihatçılık ve Cumhuriyetçilik'le suçlayan Damad Ferid Paşa'nın bu tutumu 16-25 Ağustos'ta toplanan Alaşehir Kongresi'nde sert bir dille kınandı. Çetecilik suçlamasını da reddeden kongre bütün cephelerin kumandasını Kara Vâsıf Bey'e verdi. Ayrıca Yunan işgalini sınırlandırmanın bir işe yaramayacağını, çünkü Yunan mezâliminin bütün şiddetiyle sürdüğünü duyurdu. Bütün engellemelere rağmen 4-11 Eylül tarihlerinde toplanan Sivas Kongresi, Erzurum Kongresi kararlarını bölgesellikten millî düzeye yükseltti. Tem-

sil Heyeti'ni (Hey'et-i Temsilîyye) oluşturup ilk defa mevcut devlet yönetimine alternatif olabilecek yeni bir siyasî iktidarın temellerini attı. Bütün direniş örgütlerini Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti çatısı altında birleştirdi. Millî kuvvetleri de Batı Anadolu Umum Kuvâ-yi Milliye Komutanlığı'na bağlayarak ülkeyi yönetmeye yetkili bir organ olduğunu ortaya koydu. İngilizler, Ahmed Anzavur'u 21 Eylül'de Manyas civarında ayaklandırıp millî direnişi kırmak istedilerse de, Salihli'den gelen Çerkez Ethem kuvvetleri tarafından 28 Kasım'da isyan bastırıldı.

Padişah, 2 Ekim 1919'da Ali Rızâ Paşa'yı sadârete getirerek Anadolu ile İstanbul arasındaki anlaşmazlığın giderilmesini istedi. Bahriye Nâzırı Sâlih Paşa ile Temsil Heyeti arasında 20-22 Ekim tarihlerinde Amasya'da yapılan görüşmelerde Sivas Kongresi kararları merkezî hükümetçe de tanındı. Yunan işgal bölgesini 7 Ekim'de Milne hattı ile sınırlayan müttefikler, 3 Kasım'da sınırın dikkate alınmasını ve Kuvâ-yi Milliye'nin hattın 3 km. gerisine çekilmesini istedi. Harbiye Nezâreti, Kuvâ-yi Milliye'nin hükümetin emrini dinlemeyeceğini ileri sürüp teklifi reddetti. İngiliz Generali Milne, emirlerinin dinlenmemesinden ve Yunan kanı akıtılmasından Osmanlı hükümetini sorumlu tuttuğunu Paris Konferansı'na yazacağını bildirdi. Harbiye Nâzırı Cemal Paşa da verdiği cevapta Yunan vahşetine karşı yurtlarını ve namuslarını savunan halkı durdurmaya kimsenin gücünün yetmeyeceğinin de bildirilmesini istedi.

Sivas Kongresi kararları gereğince serbest seçimler yapılarak Meclis-i Meb'ûsan 12 Ocak 1920'de İstanbul'da açıldı. Hükümetin Kuvâ-yi Milliye ile uzlaşmasından rahatsız olan müttefikler 20 Ocak'ta bir nota verip Milne hattını kabul etmemek, Kuvâ-yi Milliye'ye subay göndermek, kollaruların bir kısmını terhis ederek Kuvâ-yi Milliye'ye dahil etmek ve Anadolu'ya İstanbul'dan gizlice silâh göndermekle suçladıkları Harbiye Nâzırı Cemal Paşa ve Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Reisi Cevad Paşa'nın kırk sekiz saat içinde görevlerinden alınmasını istediler. Aksi halde paşaları tutuklayacaklarını padişaha bildirdiler. Hükümet, Kuvâ-yi Milliye'nin kuruluşunda büyük hizmetleri geçen bu iki paşanın görevinden istifa ettiğini açıklamak zorunda kaldı. Kuvâ-yi Milliye, 26-27 Ocak'ta Gelibolu yarımadasında Fransızlar'ın koruduğu Akbaş cephaneliğini basarak buna cevap verdi. Mebusan Mec-

lisi, Millî Mücadele'nin siyasî programı sayılan Misâk-ı Millî'yi 28 Ocak'ta imzaya açtı. Millî hareketi destekleyen mebuslar 6 Şubat'ta Felâh-ı Vatan adıyla mecliste bir grup oluşturdu. Harbiye Nezâreti, 7 Şubat'ta sadârete yazdığı bir yazıda yeni bir Yunan saldırısını Kuvâ-yi Milliye'nin durduramayacağını hatırlatıp depolarda bulunan silâh ve cephanelere el koyabilmek için tedbir alınmasını istedi. Seferberlik için de bir plan hazırlandı. Maraş'ta Sütçü İmam liderliğindeki millî kuvvetlerin 21 Ocak'ta başlattığı hareket 12 Şubat'ta zaferle sonuçlanırken 7 Şubat'ta Urfa'da Ali Sâib Bey başkanlığındaki milis güçlerinin direnişi ortaya çıktı.

Güneydoğu Anadolu'da Fransızlar'ın güç durumunda kaldığını gören İtilâf devletleri, 13 Şubat'ta Osmanlı hükümetine bir nota vererek saldırılar durdurulmadığı takdirde İstanbul'un resmen işgal edileceğini bildirdiler. Akbaş cephaneliğinden alınan silâhları geri isteyen İngilizler 16 Şubat'ta Anzavur'u tekrar harekete geçirdiler. Meclis 17 Şubat'ta Misâk-ı Millî'yi onaylayıp buna cevap verdi. İngilizler hükümeti sıkıştırmak için 21 Şubat'ta İstanbul'da askerî gövde gösterisinde bulundular. Yüksek komiserler, 1 Mart'ta sadrazamı ziyaret ederek Damad Ferid Paşa'nın yüce divanda yargılanması konusunda meclisin aldığı kararı kabul etmeyeceklerini bildirdiler. Ayrıca Kuvâ-yi Milliye'nin kınanmasını istediler. Hükümet bu teklifleri reddedince 3 Mart'ta Yunan kuvvetlerini harekete geçirip Ali Rızâ Paşa'yı istifaya zorladılar. 8 Mart'ta kurulan Sâlih Paşa hükümetinin tamamen milliyetçilerden oluşması üzerine 16 Mart'ta İstanbul'u resmen işgal ederek bütün kurumları ele geçirdiler. Rauf ve Vâsîf beyler başta olmak üzere millî hareketi destekleyen mebusları ve aydınları tutuklayıp Malta'ya sürdüler.

İstanbul'un işgal edilmesi Mustafa Kemal Paşa'ya düşündüğü tedbirleri uygulamaya fırsatı verdi. Temsil Heyeti adına 19 Mart'ta bir genelge yayımlayarak İstanbul'un işgaliyle Osmanlı hâkimiyetinin sona erdiğini, Temsil Heyeti'nin ülke yönetimine resmen el koyduğunu, İstanbul ile yapılacak telgraf konuşmalarının yasaklandığını duyurdu. Ankara'da olağan üstü yetkilerle toplanacak meclis için üye seçilmesi gerektiğini bildirdi. Kuvâ-yi Milliye'yi destekleyen Sâlih Paşa hükümeti henüz görevdeyken Temsil Heyeti'nin ülke yönetimine el koymasına, İstanbul ile irtibatın kesilmesine ve İtilâf devletleri-

nin Anadolu'daki irtibat subaylarının tutuklanmasına bazı kumandanlar karşı çıktılarsa da kısa zamanda ikna edildiler. Ankara'nın İstanbul'u tanımadığını açıkça ortaya koyması üzerine hükümete bir nota veren müttefikler millî hareketin durdurulmasını, Kuvâ-yi Milliye'nin kınanıp reddedilmesini istediler. Baskılar karşısında Sâlih Paşa istifa ettiğinden 5 Nisan'da Damad Ferid Paşa tekrar sadârete getirildi. 8 Nisan'da İngiliz Amiralı Roberk'i ziyaret eden sadrazam millî kuvvetlerin ancak kuvvetle bastırılabilceğini, Kuvâ-yi Milliye'ye karşı çeşitli bölgelerde ayaklanmalar çıkartabileceğini belirterek yardım istedi. İngiliz amiralı bunlara karşı kurulacak teşkilâta yardım edebileceklerini bildirdi. Bir beyannâme yayımlayan sadrazam "çıkarcılar" ve "sergerdeler" dediği Kuvâ-yi Milliye liderlerini âsi ilân etti. Bunlara katılanların bir hafta içinde pişman olduklarını bildirmeleri halinde affedileceklerini duyurdu. Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah Beyefendi'nin hazırladığı, Kuvâ-yi Milliyeciler'in "kâfir" ve öldürülmelerinin "vâcip" olduğunu bildiren fetvasını dağıttı. Padişah iradesiyle Mebusan Meclisi'ni 11 Nisan'da feshettirdi. Anzavur isyanı devam ederken 13 Nisan'da ondan daha tehlikeli olan Düzce isyanı başladı. İngilizler isyancıları takviye için Şile'ye asker çıkardılar. Sadrazam, adı cinayete birlikte anılan ve o zamana kadar vatan haini olarak kabul edilen Anzavur'a paşalık rütbesi vererek Karasi mutasarrıflığına tayin etti. 18 Nisan'da kurulan Kuvâ-yi İnzibâtiyye, İngilizler'in kontrolündeki Maçka silâh deposundan gerekli malzemeyi alıp 8 Mayıs'ta İzmit'in doğusunda karargâh kurdu.

Temsil Heyeti, 16 Nisan'da Ankara müftüsü Mehmet Rifat Efendi ile (Börekçi) on dokuz âlimin hazırladığı ve 153 müftünün imzaladığı fetva ile işgal altındaki İstanbul'dan verilen fetvanın şeriat açısından hükümsüz olduğunu halka anlatmaya çalıştı. Millî kuvvetler, 19 Nisan'da Anzavur isyanını bastırdılarsa da, Çerkez ve Abazalar'ın başlattığı Düzce isyanı kısa zamanda Bolu ve çevresine yayıldı. Buna rağmen 23 Nisan'da Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi çalışmalarına başladı. Kendisini olağan üstü yetkilerle donatan meclisin asıl amacı ülkeyi işgalden ve padişahı esaretten kurtarmaktı. İstanbul'dan gelen Fevzi Paşa (Çakmak), 27 Nisan'da mecliste yaptığı konuşmada saltanat ve hilâfet makamının büsbütün tehlikeye düşmemesi için İstanbul'da işgalcilere boyun eğildiğini ve padişahın

Anadolu ile irtibatı kesmek istemediğini anlattı. 29 Nisan'da Hıyânet-i Vataniyye Kanunu kabul edilerek meclisin hilâfet ve saltanat makamını ve vatan topraklarını düşman elinden kurtarmak için kurulduğunu, meclisin meşruiyetine sözle veya yazıyla muhalefette bulunanların idamla cezalandırılacağı duyuruldu. Meclis Başkanı Mustafa Kemal Paşa, 30 Nisan'da Avrupa devletlerine ve Amerika'ya birer nota verip Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin milletin mukadderatına el koyduğunu, milletin yegâne temsilcisinin bu meclisin hükümeti olduğunu ve İstanbul hükümetiyle yapılacak antlaşmaların kabul edilmeyeceğini bildirdi.

İtilâf devletleri, 18-27 Nisan'da San Remo Konferansı'nda aldıkları kararları 11 Mayıs'ta Osmanlı hükümetine tebliğ ettiler. Kararda Trakya ve İzmir Yunanlılar'a, Doğu Anadolu'nun bir kısmı Ermeniler'e bırakılırken bir kısmında da İngilizler'in himayesinde Kürdistan Devleti kuruluyordu. Irak ve Filistin'de İngiliz, Suriye'de Fransız mandası, Anadolu'da İtalyan ve Fransız nüfuz bölgeleri oluşturuluyordu. Boğazlar'ın yönetimi uluslararası bir komisyona verilirken her türlü ayrıcalığın ve kapitülasyonların sürdürülmesi öngörülüyordu. Kararı kabul edemeyeceğini bildirerek toplantıyı terkeden Tevfik Paşa bunların istiklâl ve hatta devlet mefhumuyla bağdaşmadığını söylüyordu. Barış şartlarının ağır olmasını Millî Mücadele taraftarlarının tutumuna bağlayan Damad Ferid Paşa ise Mustafa Kemal Paşa ve beş arkadaşını fesat çıkarmak ve asker toplamak suçlarından idama mahkûm ettirdi. Padişah, yakalandıklarında tekrar yargılanmalarına dair bir kayıt koyarak 24 Mayıs'ta kararı imzaladı. Türkiye Büyük Millet Meclisi Adalet Komisyonu da 19 Mayıs'ta İstanbul hükümeti üyelerinin Hıyânet-i Vataniyye Kanunu'na göre gıyaben yargılanmasını ve Damad Ferid Paşa'nın vatandaşlıktan çıkarılmasını kararlaştırdı.

Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti, işgallerden daha tehlikeli hale gelen ve Ankara'yı tehdit eden Düzce isyanını bastırmak için, Yunan ordusuyla çarpışan çeteleri Ali Fuad Paşa (Cebesoy) ve Refet Bey (Bele) emrine vererek iki koldan isyan bölgesine gönderdi. İsyân bastırılmak üzereyken Anzavur üçüncü defa ortaya çıkıp 15 Mayıs'ta Geyve Boğazı'ndaki millî güçlere saldırdı. Kazandığı küçük başarılar büyük zafer olarak duyurulduğundan Damad Ferid Paşa zaferi kutlamak üzere 20 Mayıs'ta İzmit'e geldi. Ancak Anza-

var'un attan düşerek ayağını kırdığını ve savaşamayacağını öğrenince hayal kırıklığına uğradı. Millî kuvvetler Düzce ayaklanmasını bastırıp asileri destekleyen İngilizler'i İzmit'e kadar sürdü. İstanbul'un da ele geçirileceği söylentilerinin çıkması müttefikleri telaşlandırdı. Mustafa Kemal'e karşı harekete geçmekten çekinen İngilizler, Geyve'de bulunan Kuvâ-yi Milliye Komutanı Ali Fuad Paşa'ya başvurup mütareke talebinde bulundular. Ancak İzmit'in boşaltılması şartını kabul etmediler. İzmit'ten İstanbul'a kadar uzanan bölgede İngiliz birlikleri arasına yerleştirilmiş bulunan Kuvâ-yi İnzibâtiyye içinde de millî kuvvetlere katılma isteği belirdi. Birliğin kumandanı Suphi Paşa, Ali Fuad Paşa ile temasa geçerek durumu bildirdi. Kumandanlar arasında varılan mutabakat gereğince millî kuvvetler göstermelik bir saldırı harekâtında bulununca Kuvâ-yi İnzibâtiyye birlikleri de teçhizatlarıyla birlikte onlara katıldı. Bu sırada başlayan Yıldızeli, Yozgat ve Bozkır isyanları hızla yayıldı. Çerkez Ethem kuvvetleri isyanları bastırmak üzere Yozgat'a sevk edilince Yunanistan 4 Haziran'da Batı Trakya'yı işgal edip Meriç kenarına kadar geldi.

Paris'te bulunan Sadrazam Damad Ferid Paşa, Yunan ilerlemesinin karışıklıkları daha da arttıracaklarını ileri sürerek Türkçe konuşulan yerlerin istiklâlini tanıyan bir antlaşma imzalanmasını teklif ettiyse de müttefikler Yunanistan'a Bursa'ya kadar ilerleme izni verdiler. İngiltere, Kuvâ-yi Milliye İzmit'te mütarekeyi bozduğu için Yunanlılar'a izin verildiğini açıkladı. 22 Haziran'da üç koldan harekete geçen Yunan birlikleri Akhisar, Kırkağaç, Soma ve Balıkesir'den sonra 8 Temmuz'da Bursa'yı ele geçirdi. Diğer taraftan 26 Haziran'da Alaşehir, 3 Temmuz'da Nazilli işgal edildi. İngilizler, Türk kuvvetlerini cepheden uzak tutmak için Marmara'nın güney kıyılarını gözleyerek ve iç ayaklanmaları destekleyerek Yunanlılar'a yardımcı oluyordu. Bursa'nın işgali ve Yunanlılar'ın burada medfun ilk Osmanlı hükümdarlarının mezarlarına karşı çirkin davranışları ülke çapında infial uyandırdı. Mecliste olayların bu noktaya gelmesinden sorumlu tutulan Mustafa Kemal Paşa eleştirildi. Paşa da verdiği cevapta yenilginin asıl sebebinin iç ayaklanmalar olduğunu açıkladı. İç isyanlarla düşmanın askerî harekâtı arasında sıkı bir bağlantı vardı; Yunan saldırılarıyla iç isyanlar âdetta bir merkezden yönetiliyordu. 1920 yılı sonuna kadar Yunan kuvvetleri bir yerde

saldırıya geçtiklerinde başka bir yerde de isyan çıkartılıyordu. Sınırlı sayıdaki kuvvetlerin önemli bir kısmı ayaklanmaları bastırmak üzere cephelerden ayrıldığından düşman kolayca ilerleyebiliyordu. Genellikle padişahı ve dini kurtarmak için mücadele ettiklerini söyleyen âsiler Yunan ordusu ve İngiliz subaylarıyla birlikte hareket ediyordu. Düzce isyanını bastıran güçlerin bir kısmı Yozgat'a, bir kısmı cepheye gönderilince İngilizler'in teşvikiyle 8 Ağustos'ta ikinci Düzce ayaklanması başlatıldı. Yozgat isyanını bastıran Çerkez Ethem kuvvetlerinin Yunan ilerlemesi karşısında geri çağrılmasıyla da 6 Eylül'de ikinci Yozgat ayaklanması ortaya çıktı. Meclis, daha çok asker kaçaklarının çıkarıldığı isyanları önlemek için 11 Eylül'de istiklâl mahkemelerini kurdu. Düzce isyanı 23 Eylül'de bastırılırken 3 Ekim'de Konya'da başlayan Delibaş isyanı Isparta'ya kadar yayıldı. Ankara'yı güç durumda bırakan Bozkır ve Konya ayaklanmaları 15 Kasım'da bastırılabilirdi. Çerkez Ethem kuvvetleri tekrar Yozgat'a gönderilerek bölgedeki isyanlar tam olarak 30 Aralık'ta bertaraf edildi. Yunanistan tarafından desteklenen Pontus isyanları, başta Topal Osman olmak üzere bölgede kurulan milis güçleri ve ordu birliklerinin iş birliğiyle bastırıldı.

Yunanistan'ın kısa zamanda kazandığı başarının sarhoşluğu içinde bulunan müttefikler, barışı imzalamak veya reddetmek üzere Osmanlı Devleti'ne 27 Temmuz akşamına kadar on gün süre tanıdılar. Yunan ordusunun 20 Temmuz'da bütün Trakya'yı ele geçirmesi karşısında paniğe kapılan padişah 22 Temmuz'da Saltanat Şûrası'nı topladı. Şûrada önce hükümetin görüşü soruldu. Damad Ferid Paşa barış şartları kabul edildiği takdirde Osmanlı Devleti'nin belli sınırlar içinde kalacağını, aksi halde taksim edileceğini söyledi. Bazı değişikliklerle antlaşmanın kabulünü teklif etti ve bu teklif benimsendi. Yüksek komiserler, Anadolu'ya bir nasihat heyeti gönderilerek millî hareket devam ettiği takdirde müttefiklerin askerî harekâtı sürdüreceğinin, İstanbul'un tamamen elden çıkacağını ve Türkiye'nin ortadan kalkmasının kaçınılmaz olduğunun anlatılmasını istedi. Millî hareketi bastırmak üzere hükümette değişiklik yapan Damad Ferid Paşa, Kuvâ-yi Milliyeciler'i suçlayan sert bir bildiri yayımladı. Osmanlı delegeleri de 10 Ağustos 1920'de Sevr Antlaşması'nı imzaladı.

Yunanlılar, Ankara'nın reddettiği ve padişahın da onaylamadığı antlaşmayı kabul

ettirmek için Gediz'den sonra 29 Ağustos'ta Uşak'ı da işgal ettiler. Ankara İstiklâl Mahkemesi, 7 Ekim'de Damad Ferid Paşa ile birlikte antlaşmayı imzalayanları giyaben idama mahkûm etti. Yüksek komiserler Anadolu ile anlaşabilecek bir hükümetin kurulmasını resmen padişah'tan istediler. 21 Ekim'de oluşturulan Ahmed Tevfik Paşa hükümetine bir nota vererek Anadolu ile uzlaşmak suretiyle antlaşmanın onaylanmasını ve yapılacak yardımın buna bağlı olduğunu bildirdiler. Bursa'da bulunan Yunan birlikleri 25 Ekim'de İnegöl ve Yenişehir'i ele geçirdi. Yunan ilerlemesinin milis güçleriyle önlenmesi mümkün olmadığından batı cephesi yeniden düzenlenerek kuzey bölümü Batı Cephesi adıyla İsmet Bey'in (İnönü), güney bölümü de Refet Bey'in kumandasına verildi. Mustafa Kemal Paşa, yeni kumandanlara düzenli ordu ve büyük süvari birliği oluşturulması ve çete teşkilâtının kaldırılması tâlimatını verdi. Başta Demirci Mehmed Efe olmak üzere bütün çeteler dağıtılarak orduya kaydedildi. Ancak Çerkez Ethem ve kardeşleri batı cephesi kumandanının emirlerine uymamakta direndiler. Ethem Bey ve Kuvâ-yi Seyyâre adı verilen geziçi birliğinin bilhassa iç ayaklanmaların bastırılmasında önemli hizmetleri olmuştu. Mustafa Kemal Paşa meseleyi barış yoluyla halletmeye çalıştı. Ethem ve kardeşlerini İsmet Bey'le görüştürüp anlaşmazlığı gidermek için 3 Aralık'ta Eskişehir'e geldi. Aynı gün Ermenistan'la Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti arasında Gümrü Antlaşması imzalandı. Ankara'nın imzaladığı bu ilk antlaşma ile Kars, Sarıkamış, Kağızman, Kulp ve İğdir tekrar Türk topraklarına katıldı. Buradaki birlikler ve Ermeniler'den elde edilen silâhlar batı cephesine nakledildi. Bu arada İstanbul hükümetinin gönderdiği heyetle 5 Aralık'ta Bilecik'te görüşen Mustafa Kemal Paşa İstanbul hükümetini tanımadığını açıklayarak Dahiliye Nâzırı Ahmed İzzet ve Bahriye Nâzırı Sâlih paşaların da içinde bulunduğu heyet üyelerini Ankara'ya götürdü. Diğer taraftan Çerkez Ethem ve kardeşleri uzlaşmaya yanaşmayınca, 27 Aralık'ta kendilerine karşı askerî harekât başlatıldı. Gediz'de 5 Ocak 1921 tarihinde çatışmalar başlayınca, Yunan birlikleri de Afyon ve Eskişehir'e doğru iki koldan harekete geçti. İsmet Bey kumandasındaki düzenli ordu birlikleri, sayı ve teçhizat bakımından üstün olan Yunan kuvvetlerini 10 Ocak'ta İnönü'de mağlûp ederken Gediz'de bütün kuvvetleri çökertilen Çerkez

Ethem ve kardeşleri de Yunanlılar'a sığındı.

Ankara hükümetinin güneyde Fransızlar'a, doğuda Ermeniler'e ve batıda Yunanlılar'a karşı kazandığı başarılar üzerine müttefikler 21 Şubat'ta Londra Konferansı'nı toplamayı kararlaştırdılar. 26 Ocak'ta Osmanlı hükümetini konferansa davet ederken murahhas heyetinde Ankara hükümetince belirlenecek yetkili kişilerin de bulunmasını şart koştular. Buna itiraz eden Mustafa Kemal Paşa, padişahın Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetini ülkenin tek meşrû yönetimi olarak tanımasını istediyse de uzlaşma sağlanamadığından Ankara hükümeti İtalya vasıtasıyla kendini konferansa davet ettirdi. 12 Mart'ta sona eren konferansta Fransa ile İtalya Sevr Antlaşması'nda bazı değişiklikler yapılmasını isterken İngiltere ile Yunanistan buna karşı çıktıklarından bir netice alınamadı. Hariciye Vekili Bekir Sâmî Bey'in müttefiklerle ayrı ayrı imzaladığı sözleşmeler meclis tarafından reddedildi. Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetini tanıdığı halde ittifaktan çekinen Rusya ile 16 Mart'ta Moskova'da bir dostluk antlaşması imzalandı. Rusya, Türkiye tarafından tanınmayan bir antlaşmanın kendilerince de tanınmayacağını, kapitülasyonların kaldırılmasını ve Ankara hükümetine iki tümene yetecek kadar silâh ve cephane ile 10 milyon altın ruble yardım vermeyi taahhüt etti. Batum Gürcistan'a bırakılmakla birlikte Misâk-ı Millî'yi tanıdı ve Gümrü Antlaşması hükümlerini kabul etti. Böylece Batum hariç, 1878 Berlin Antlaşması ile Osmanlı Devleti'nden kopardığı üç sancaktan Kars ve Ardahan'ın tekrar Türkiye topraklarına katılmasını kabul etmiş oldu. Diğer sorunlar 13 Ekim 1921'de imzalanan Kars Antlaşması ile giderildi.

İzmir'e yeni kuvvetler çıkararak ve İngilizler'ce kışkırtılan Yunanlılar, Londra Konferansı'nın antlaşmanın kabulü veya reddi için tanıdığı süre dolmadan 23 Mart'ta yeniden harekete geçerek Bilecik ve Afyon'u işgal ettiler. Ankara hükümeti üstün düşman gücüne karşı koyabilmek için Türkiye Büyük Millet Meclisi Muhafız Taburu'nu da cepheye gönderdi. Düşman 1 Nisan'da yine İnönü sırtlarında durduruldu. Aslıhanlar'da ağır yenilgiye uğratılarak 7 Nisan'da Afyon geri alındı. Mustafa Kemal Paşa'nın İsmet Paşa'ya gönderdiği kutlama telgrafında da açıkladığı gibi "milletin mâkûs talihi"nin yenildiği II. İnönü zaferi bütün ülkede ve özellikle İstanbul'da mitinglerle kutlandı. İstan-

bul gazeteleri zaferin büyüklüğü ve önemi hakkında yazılar yayımlarken ilk defa Mustafa Kemal'in resmini bastı. Zafer dış basında da ilgiyle karşılandı. Yüksek komiserler 18 Mayıs'ta müttefik işgal kuvvetlerinin tarafsızlığını ilân ettiler. Londra'da toplanan müttefikler, İzmir'e Türk hâkimiyeti altında muhtariyet verilmesini ve Türk-Yunan mücadelesini sona erdirmek üzere ara buluculuk yapmayı kararlaştırdılar.

Yunanistan Kralı Konstantin 13 Haziran'da ordunun başına geçmek üzere İzmir'e geldi. Anadolu'daki güçlerini on bir tümene çıkaran Yunanlılar, müttefiklerin ara buluculuk teklifini 21 Haziran'da reddedip 10 Temmuz'da saldırıya geçtiler. Savaşa hazırlıksız yakalanan Türk ordusu Mustafa Kemal Paşa'nın emriyle Eskişehir'i boşaltıp Sakarya'nın doğusuna çekildi. Yunanlılar bunu yenilgi olarak gösterip zaferlerini ilân ederken Türk halkı mateme büründü. Bu arada bazı mebuslar, Mustafa Kemal'in ordunun başında bulunmamasını eleştirdi. Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Reisi Fevzi Paşa yenilginin sorumluluğunu üstlendiği halde eleştiriler durmadı. Mustafa Kemal Paşa, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin sahip olduğu bütün yetkilerin üç ay süreyle kendisine verilmesi durumunda başkumandanlığı kabul edebileceğini bildirdi. Bazı mebuslar, meclis yetkilerinin tek kişi üzerinde toplanmasını sakıncalı bularak karşı çıktılarsa da 5 Ağustos 1921'de Başkumandanlık Kanunu kabul edildi. Başkumandan meclisin bütün yetkilerini taşıdığından yayımlayacağı emirler kânun hükmünde olacaktı. Yunan ordusunu Anadolu'nun harim-i ismetinde boğmak için her çareye başvurulacağını açıklayan Mustafa Kemal Paşa 7 Ağustos'tan itibaren "Tekâlif-i Milliyye" adı verilen on emirname yayımladı. Ordunun giyim, yiyecek, araç gereç ve silâh ihtiyacının karşılanması için Tekâlif-i Milliyye komisyonları kurularak halkın elinde bulunan yiyecek ve giyeceklerin % 40'ı, nakliye aracı ve hayvanların da % 20'si toplandı. Silâhı bulunanlara teslim etmeleri için üç gün süre tanındı. Emirlerle uymayanlar İstiklâl Mahkemeleri tarafından ağır cezalara çarptırıldığından ordunun ihtiyaçları kısa zamanda sağlandı.

Paris Konferansı 9 Ağustos'ta tarafsızlık kararı aldı. Yunanlılar'ın büyük destekleyicisi İngiliz Başbakanı Lloyd George, Sevr Antlaşması'nın yırtıldığını ve silâh ticaretinin serbest bırakıldığını açıkladı. Müttefikler, artık kendilerini destekle-

meyeceklerini açıkça bildirdiği halde 13 Ağustos'ta birliklerini harekete geçiren Yunan kralı İngiliz irtibat subaylarını Ankara'da vereceği ziyafete davet etti. 16 Ağustos'ta Avam Kamarası'nda konuşan Lloyd George ise Türkler'i uzlaşmaya zorlamak için kendilerinden Anadolu'ya ordu göndermelerini bekleyenlerin yanıldığını, sadece her iki tarafı sonuna kadar savaştırmak istediklerini ve harbin kendilerine "olaylara saygı göstermeyi öğrettiğini" açıkladı. Üç hafta süren ve Sakarya Muharebesi adı verilen savaş 12 Eylül'de düşmanın ağır yenilgisiyle sonuçlandı. Yunan birlikleri Eskişehir-Afyon hattına çekildi. Meclis 19 Eylül'de Mustafa Kemal Paşa'ya müşirlik rütbesi ve gazilik unvanı verdi. Sakarya zaferinden sonra, Fransa ile 20 Ekim'de imzalanan Ankara Antlaşması Türkiye için büyük bir diplomatik zafer oldu. Çünkü müttefiklerden biri Türk millî isteklerini ilk defa kabul etmiş ve Ankara hükümetini resmen tanımış oluyordu. Antlaşma ile Fransa işgal etmekte olduğu Anadolu topraklarından çekildi. Bugünkü sınırlarla Suriye ve Lübnan Fransız yönetimine bırakılırken İskenderun ve Antakya'da Türkçe'nin ve Türk kültürünün korunduğu özel bir Fransız idaresi kuruldu. Fransızlar'la iş birliği yapan Ermeniler kitleler halinde bölgeyi terketti. Buradaki birlikler batı cephesine kaydırıldı. İngilizler'le Ankara arasında esirlerin değiştirilmesi konusunda 23 Ekim'de uzlaşma sağlandı.

Mustafa Kemal Paşa kurtuluşun kesin bir askerî zafere bağlı olduğunu söylerken mecliste ona muhalif olanlar, İngilizler'le uzlaşma yollarının araştırılmasını ve Tevfik Paşa gibi ılımlı İstanbul hükümetleriyle birlikte hareket edilerek siyasî çözümler bulunmasını istiyordu. Başkomandanlık süresi 5 Kasım'dan itibaren üç ay daha uzatıldığı halde tartışmalar durmadı. Hükümet, hem muhalefeti tatmin etmek hem müttefiklerin düşüncesini öğrenmek için Hariciye Vekili Yusuf Kemal Bey'i (Tengirşenk) görevlendirdi. 15 Şubat 1922'de padişah ve hükümet üleriyle görüşen Kemal Bey, padişaha Türkiye Büyük Millet Meclisi'ni tanımamasını ve aynı hedefte birlikte yürümeyi teklif ettiyse de cevap alamadı. Paris ve Londra'da yaptığı temaslardan da henüz Türk millî davasının kabul edilmediğini anladı. Fransızlar, Türkler'in istediği silâh ve malzemeyi vermeyi kabul ederken Mısır-ı Millî'yi tanımaktan çekinerek müttefikleriyle birlikte hareket edeceklerini belirtiyorlardı. Yunanlılar'ın Anadolu'dan ayrılma-

sını istediklerini söyleyen İngilizler ise önce mütareke imzalanması gerektiğini savunuyorlardı. İngiliz Avam Kamarası'nda da Londra Konferansı kararlarını ve Lord Curzon'un ara buluculuğunu kabul etmeyen Yunanistan'a müttefik muamelesi yapılmaması ve ekonomik abluka uygulanması isteniyordu. Güç durumunda kalan Yunanistan, müttefiklerin 22 Mart'ta yaptıkları mütareke teklifini hemen kabul etti. Ankara cevabını bildirmeden 26 Mart'ta Sevr Antlaşması'nın başka şekilde ifadesi olan barış teklifi geldi. Üç hafta içinde düzenlenecek konferansta antlaşmanın imzalanması isteniyordu. Ankara 5 Nisan'da verdiği cevapta mütarekeyle Yunanistan'ın Anadolu'yu boşaltmayı kabul etmesi halinde delegelerini gönderebileceğini bildirdi. Ancak bu kabul edilmedi. Yeni bir savaşın eşliğine geldiği bir sırada başkomandanlık süresinin uzatılması için 4 Mayıs'ta yapılan müzakereler sırasında yetmiş iki mebus kanundaki yetkilerin kaldırılmasını istedi. Mustafa Kemal Paşa'nın katılmadığı oylamadan olumsuz karar çıkınca hükümet istifa etti. Mustafa Kemal Paşa'nın 6 Mayıs'taki gizli oturumda yaptığı açıklamalardan sonra başkomandanlık süresi üç ay daha uzatıldı. İtalyanlar'ın 18 Nisan'da boşaltmaya başladığı Menderes vadisini işgal eden Yunanlılar 7 Haziran'da Samsun'u bombaladı. İzmir'in kendisinden geri alınacağı fikrinin yaygınlaşması karşısında 27 Temmuz'da İyonya'nın muhtariyetini ilân etti. Türkler'i barışa zorlamak için İstanbul'u işgale kalkıştı. Müttefikler, İstanbul'u Yunan saldırısından korumak için 31 Temmuz'da ordularına hareket emri verdi. Askerî hazırlıklarını sürdüren Ankara hükümeti Batı Cephesi Komutanlığı'nı iki ordu halinde teşkilâtlandırdı. Birinci Ordu Nureddin Paşa'nın, İkinci Ordu Yakup Şevki Paşa'nın (Subaşı) kumandasına verildi. Subay ihtiyacı esaretten dönen yedek subaylarla, er ihtiyacı da 1315-1317 doğumlular silâh altına alınarak karşılandı. Batı cephesinde ilk defa 200.000'e yakın kuvvet toplandı. Silâh ticareti 10 Ağustos 1921'de serbest bırakıldığından Hindistan Hilâfet Komitesi'nin, Rusya aracılığıyla Buhara Hanlığı'nın ve diğer müslüman toplulukların gönderdiği paralarla silâh-cephane ve uçak satın alındı. Osmanlı'dan kalan uçaklar tamir edilerek on uçaktan oluşan bir tayyare bölüğü oluşturuldu. Askerî hazırlıklar tamamlandıktan sonra bir defa daha diplomasi yoluyla barışı sağlamayı denemek üzere Dahiliye Vekili Fethi Bey (Ok-

yar) Avrupa'ya gönderildi. Fethi Bey'le görüşmekten kaçınan İngilizler bu safhada müzakere istemediklerini söyleyip bütün barışçı yolları kapadılar. Fethi Bey, hükümete verdiği raporunda millî amaçların ancak askerî faaliyetlerle sağlanabileceğini bildirdi.

Millî Mücadele'yi sonuçlandıran Büyük Taarruz 26 Ağustos 1922 günü başladı. İki günde kuvvetlerinin yarısı savaş dışı bırakılan Yunan ordusu kuşatma altına alındı. Kuşatma harekâtı, 30 Ağustos'ta bizzat Başkomandan Mustafa Kemal Paşa'nın yönettiği, Başkomandanlık Muharebesi adı verilen meydan savaşıyla tamamlandı. Mustafa Kemal Paşa, ağır yenilgiye uğratıldığı halde henüz yok edilemeyen ve panik halinde kaçan düşmanın toparlanmasını önlemek için meşhur, "Ordular ilk hedefiniz Akdeniz'dir ilerli!" emrini verdi. Türk birlikleri, düşmanın durmasına ve yeniden toparlanmasına fırsat vermemek için takibe başladı. Yunanistan'ın 2 Eylül'de müttefikler vasıtasıyla yaptığı mütareke teklifine 5 Eylül'de cevap veren Başkomandan Mustafa Kemal Paşa, mütarekenin sadece Trakya için söz konusu olabileceğini söyledi. Yunan başkomandan vekili Trikopis başta olmak üzere pek çok subay ve er Türk birliklerine teslim oldu. Yunan birlikleri ve onlarla beraber kaçan yerli Rumlar yerleşim yerlerini yağmıyor ve ateşe veriyorlardı. Türk birliklerinin Yunanlılar'ın ateşe verdikleri Manisa'ya girip İzmir'e yaklaşmaları üzerine, iki yıl önce Türkiye Büyük Millet Meclisi başkanlık kürsüsüne örtülen siyah örtü kaldırılıp yerine yeşil bir örtü kondu. Nureddin Paşa'ya bağlı birlikler 9 Eylül'de İzmir'e girerek hükümet konağındaki Yunan bayrağını indirip yerine Türk bayrağını çektiler. Çok sayıda düşman askerî esir edildi. Ertesi gün Mustafa Kemal Paşa İzmir'e girdi. İtilâf devletlerinin İzmir'de bulunan temsilcileri Nureddin Paşa'ya tebrik ziyaretinde bulundular. İngiliz Amiral Brock ile Konsolos Lamb, Ankara hükümetinin kendileriyle savaş halinde olup olmadığını öğrenmek istiyorlardı. Mustafa Kemal Paşa, İngiltere ile aralarında siyasî ilişkilerin bulunmadığını, fakat olmasını arzu ettiklerini bildirdi. Ancak 12 Eylül'de Ermeni mahallesinde başlayan ve şehrin değişik yerlerinde üç gün süren yangının Ermeni ve Rum çetelerince çıkarıldığı ve İngiliz konsolos tarafından desteklediği söylentisi ilişkileri gerginleştirdi. Diğer taraftan Türk ordusunun Bursa'dan Çanakkale'ye doğru yürüyüşe geçmesi İngilizler'i

telâşlandırdı. İngiliz hükümeti 15 Eylül'de Boğazlar'ın kuvvet kullanılarak savunulmasını kararlaştırdı. Fransa ve İtalya, İngiltere ile birlikte 18 Eylül'de Boğazlar'ın tarafsızlığının korunması için nota verdikleri halde sadece diplomatik girişimlere katılabileceklerini açıklayarak Anadolu tarafındaki askerlerini Avrupa yakasına çektiler. İstanbul'a girildiği takdirde müslüman - hristiyan çatışmasından çekindiklerini söyleyen Fransız Generali Pelle, Mustafa Kemal'le görüşüp tarafsız bölge olarak belirledikleri Boğazlar'a girilmemesini rica etti. Paşa da Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinin tarafsız bölge diye bir yer tanımadığını, Yunan işgalindeki toprakları kurtarmak için her çareye başvurulacağını bildirdi. Türk birlikleri 23 Eylül'den itibaren Boğazlar bölgesine girmeye başladı.

Fransızlar, Edirne dahil Doğu Trakya'nın Türkler'e verilerek barışın diplomasi yoluyla sağlanmasını istiyor ve kesinlikle savaşmaktan kaçınıyorlardı. Müttefikler, Paris'te yapılan tartışmalardan sonra hazırladıkları notayı 24 Eylül'de Ankara'ya verdiler. Buna göre düzenlenecek barış konferansına Ankara hükümeti de katılacaktı. Türkler tarafsız bölgeye girmedikleri takdirde müttefikler Trakya'nın Türkiye tarafından işgalini kabul edebileceklerdi. Boğazlar'a serbestlik statüsü verilecekti. Konferanstan önce Yunan kuvvetlerinin belirlenecek bir noktaya kadar geri çekilmesi için müttefikler nüfuzlarını kullanacaklardı. Bu konuların görüşülmesi amacıyla İzmir'de veya Mudanya'da müttefik devletler generalleriyle hemen toplanılacaktı. 26 Eylül'de Mustafa Kemal Paşa'ya bir telgraf gönderen İngiliz Generali Harington Türk birliklerinin geri çekilmesini istedi. Çanakkale'deki İngiliz kumandanı da Türk birliklerine 27 Eylül'e kadar süre tanıdı. İki taraf da geri adım atmayınca aracılık yapmak üzere Franklen Bouillon İzmir'e geldi. Mustafa Kemal Paşa, Fransız temsilciyle yapacağı toplantıya Vekiller Heyeti Başkanı Rauf Bey ile Hariciye Vekili Yûsuf Kemal Bey'i de çağırıldığından temsilcinin müttefikler adına yaptığı müracaat Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetine yapılmış kabul edildi. Kuvvete başvurulmamasını, tarafsız bölgeye girilmemesini isteyen ve konferansta Türk isteklerinin kabul edileceğini söyleyen Bouillon'un verdiği teminata güvenilerek müttefiklerin 24 Eylül tarihli notasına 29 Eylül'de cevap verildi. Âdilâne bir barışın sağlanması için askerî harekâtın durdurulduğu, Yunan ordusu-

nun Meriç'in batısına kadar çekilmesi gerektiği ve Mudanya'da müttefik generaleriyle bir konferans yapılabileceği bildirildi. İstanbul'daki yüksek komiserlerin katıldığı konferans İsmet Paşa'nın başkanlığında 3 Ekim'de başladı. Çetin müzakereler neticesinde 11 Ekim'de Mudanya Mütarekesi imzalandı. Böylece savaşılmadan Doğu Trakya ve İstanbul tekrar Türk topraklarına katılmış oldu.

Sadrazam Tevfik Paşa, 17 Ekim'de Mustafa Kemal Paşa'ya gönderdiği telgrafta kazanılan zaferin Ankara - İstanbul ikiliğini ortadan kaldırdığını ve millî birliği sağladığını söyleyip artık Ankara'nın İstanbul'a tâbi olması gerekeceğini anlatmaya çalışırken Trakya'yı teslim almak için 19 Ekim'de İstanbul'a gelen Refet Paşa padişah yokmuş gibi davrandı. İtilâf devletlerinin 27 Ekim'de Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetiyle birlikte İstanbul hükümetini de Lozan Konferansı'na davet etmeleri Ankara'da tepkiyle karşılandı. Refet Paşa, 29 Ekim'de padişahı ziyaret ederek Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin ve onun oluşturduğu hükümetin bir gerçek olduğunu, artık bir mâna ifade etmeyen İstanbul hükümetinin derhal dağıtılmasını ve İtilâf devletleriyle sürdürülen ilişkilerin kesilmesini bildirdi. Padişahın teklifi reddetmesi ve İstanbul hükümetinin konferansa katılma konusunda ısrar etmesi saltanatın geleceğiyle ilgili karar alınmasını hızlandırdı. Padişah ve hükümetinin durumu hakkında mecliste müzakere açıldı. Bazı konuşmacıların İstanbul'da hükümet adıyla bir heyet tanımadıklarını ve bu kimselerin vatana ihanet suçundan yargılanması gerektiğini söylemeleri üzerine Sağlık Vekili Rıza Nur ile Erzurum mebusu Hüseyin Avni'nin (Ulaş) hazırlayıp seksen mebusun imzaladığı önerge meclise verildi. Önergede Osmanlı Devleti'nin tarihe karıştığı, yeni bir Türk devletinin doğduğu ve hâkimiyetin millete verildiği açıklanıyordu.

Rauf Bey ve bazı mebuslar, olağan üstü şartların oluşturduğu Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin görev ve yetkilerinin olağan üstü durumla sınırlı bulunduğunu, hilâfet ve saltanatın esaretten kurtarılmasından, vatan ve milletin bağımsızlığının elde edilmesinden sonra meclisin varlığının ve yetkilerinin de sona ereceğini ileri sürerek önergeye karşı çıktı. Meclisin açılışından beri yaygın olan bu görüşe Mustafa Kemal Paşa ve bazı arkadaşları da katılmakla birlikte asıl amaçları zamanı geldiğinde yeni ve millî bir devlet kurmaktı. Nitekim Mustafa Kemal Paşa'nın

13 Eylül 1920'de meclise sunduğu, 20 Ocak 1921'de kabul edilen Teşkilât-ı Esâsiyye Kanunu'na temel olan halkçılık programında hilâfet ve saltanat kurtarıldıktan sonra padişah ve halifenin anayasa çerçevesinde yerini alacağı belirtilmişti. Bu sırada Mûdâfaa-i Hukuk grubunda yaptığı konuşmada saltanatın ömrünü doldurduğunu söyleyen Mustafa Kemal Paşa, meclisin 1 Kasım'daki oturumunda Türk-İslâm tarihinden örnekler verip halifeliğin nasıl ortaya çıktığını anlatarak hilâfetin saltanattan ayrılabilceğini savundu. Önerge komisyonunda görüşülürken hilâfetin saltanattan ayrılamayacağı ileri sürülünce Mustafa Kemal Paşa hâkimiyet ve saltanatın hiç kimseye kanunun icabı olduğu için verilmeyeceğini, kuvvet ve kudretle alındığını, meselenin bir gerçeği ifadeden ibaret bulunduğunu ve bunun mutlaka yapılması gerektiğini söyledi. Nihayet komisyonun hazırladığı karar tasarısı meclisin ikinci oturumunda oy çokluğuyla kabul edildi. Kararda Osmanlı saltanatının hukukena sona erdiği, Türkiye halkının Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinden başka hükümet şekli tanımadığı, İstanbul hükümetinin 16 Mart 1920'den itibaren ve ebediyen tarihe intikal etmiş sayıldığı, hilâfet makamının Türkiye Devleti'ne dayandığı, Osmanlılar'na ait olduğu ve hilâfet makamına Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından tayin yapılacağı açıklanıyordu. Son padişah VI. Mehmed, 4 Kasım'da istifa eden Ahmed Tevfik Paşa'nın yerine tayin yapılmayarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin iradesine boyun eğdi. Ülkeyi terkedince de Türkiye Büyük Millet Meclisi 18 Kasım'da kendisini hal'edip 19 Kasım'da Abdülmecid Efendi'yi halifeliğe getirdi.

Lozan Konferansı'na tek başına katılan Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti öncelikle bağımsızlığının tanınması için çalıştı. Müttefikler ve bilhassa İngiltere ise hâlâ Osmanlı Devleti düzenini sürdürmek istiyordu. Onlar açısından Türkiye, Yunanistan'ı yenmiş olsa da I. Dünya Savaşı'nda İtilâf devletlerine yenilmiş bir ülkeydi. Türkiye, yeni barış düzenini milletlerarası hukuk ilkelerine dayandırmak isterken müttefikler Sevr Antlaşması temeli üzerinde yaptıkları küçük değişiklikleri, son fedakârlıkları olarak ileri sürüyordu. Bu farklı yaklaşımlar yüzünden konferansa ara verildi. Mecliste çok sert tartışmalar oldu. Mustafa Kemal Paşa'nın önerisiyle Türkiye Büyük Millet Meclisi, 1 Nisan'da seçimlerin yenilenmesine karar vererek kesintisiz üç yıldır sürdür-

düğü çalışmalarını 16 Nisan'daki toplantısıyla sona erdirdi. 23 Nisan'da başlayan ikinci devre Lozan görüşmeleri meclisin kapalı olduğu dönemde yürütüldü ve 24 Temmuz 1923'te Lozan Antlaşması'nın imzalanmasıyla neticelendi. Daha çok Mustafa Kemal Paşa'nın gösterdiği adayların seçildiği yeni meclis 11 Ağustos'ta çalışmalarına başladı ve 23 Ağustos'ta antlaşmayı onayladı.

Antlaşma, bir yandan I. Dünya Savaşı'nı Türkiye açısından sona erdirirken bir yandan da Osmanlı Devleti'ni hukukî ve malî açıdan tasfiye edip yeni Türkiye Devleti'nin milletlerarası temele oturtulmasını sağladı. Yabancı güçlerin İstanbul'dan çekilmesi, 6 Ekim'de Şükrü Nâilî Paşa kumandasındaki Türk birliklerinin İstanbul'a girmesiyle tamamlandı. Ankara 13 Ekim'de yeni devletin başşehri olurken 29 Ekim 1923'te Türkiye Devleti'nin yönetim şeklinin cumhuriyet olduğu ilân edildi. Halifelik saltanat makamı gibi algılandığından 3 Mart 1924'te kaldırılarak Osmanlı hânedanı mensuplarının tamamı yurt dışına çıkarıldı.

BİBLİYOGRAFYA :

Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk* (Ankara 1927), İstanbul 1961, I-III; *Atatürk Özel Arşivinden Seçmeler*, Ankara 1981; *Atatürk'ün Millî Dış Politikası: Millî Mücadele Dönemine Ait 100 Belge (1919-1923)*, Ankara 1992, I; Mehmed Arif, *Anadolu İnkılabı, Millî Mücadele Anıları: 1919-1923* (haz. Bülent Demirbaş), İstanbul 1987; E. Behnan Şapolyo, *Kemal Atatürk ve Millî Mücadele Tarihi*, Ankara 1944; Kâzım Karabekir, *İstiklâl Harbimizin Esasları*, İstanbul 1951; a.m.f., *İstiklâl Harbimiz*, İstanbul 1960; Ali Fuat Cebesoy, *Millî Mücadele Hatıraları*, İstanbul 1953; Tevfik Biyıkloğlu, *Trakya'da Millî Mücadele*, Ankara 1955, I; M. Tayyib Gökbilgin, *Millî Mücadele Başlarken*, Ankara 1959-65, I-II, tür.yer.; *Türk İstiklâl Harbi* (nşr. Genelkurmay Başkanlığı), Ankara 1962-75, I-VII; Sabahattin Selek, *Anadolu İhtilâli*, İstanbul 1966, I-II; Mazhar Müfit Kansu, *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, Ankara 1966-68, I-II, tür.yer.; *Sivas Kongresi Tutanakları* (haz. Uluğ İğdemir), Ankara 1969; Taner Baytok, *İngiliz Kaynaklarından Türk Kurtuluş Savaşı*, Ankara 1970, tür.yer.; Kâzım Özalp, *Millî Mücadele: 1919-1922*, Ankara 1971-72, I-II; A. J. Toynbee, *Türkiye: Bir Devletin Yeniden Doğuşu* (trc. Kasım Yargıcı), İstanbul 1971; G. Jaeschke, *Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri* (trc. A. Cemal Köprülü), Ankara 1971; a.m.f., *Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi*, Ankara 1970-73, I-II; Salâhi R. Sonyel, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika*, Ankara 1973-86, I-II; a.m.f., *Kurtuluş Savaşı Günlerinde İngiliz İstihbarat Servisi'nin Türkiye'deki Eylemleri*, Ankara 1995; *Heyet-i Temsiliye Kararları* (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1974; Osman Ulagay, *Amerikan Basınında Türk Kurtuluş Savaşı*, İstanbul 1974; *Heyet-i Temsiliye Tutanakları* (haz. Uluğ İğdemir), Ankara 1975; E. J. Zürcher, *Millî Mücade-*

lede İttihatçılık (trc. Nüzhet Salihoglu), İstanbul 1987, tür.yer.; Ayferi Göze, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Devrim Tarihi*, İstanbul 1989; Mustafa Balcıoğlu, *Belgelerle Millî Mücadele Strasında Anadolu'da Ayaklanmalar ve Merkez Ordusu*, Ankara 1991, tür.yer.; Selahattin Tansel, *Mondros'tan Mudanya'ya Kadar*, İstanbul 1991, I-IV; Mustafa Keskin, *Hindistan Müslümanları'nın Millî Mücadele'de Türkiye'ye Yardımları (1919-1923)*, Kayseri 1991; Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele*, İstanbul 1998, I-II; Mesut Aydın, *Millî Mücadele Döneminde TBMM Hükümeti Tarafından İstanbul'da Kurulan Gizli Gruplar ve Faaliyetleri*, İstanbul 1992; *Ali Çetinkaya'nın Millî Mücadele Dönemi Hatıraları*, Ankara 1993; Bilge Yavuz, *Kurtuluş Savaşı Döneminde Türk-Fransız İlişkileri*, Ankara 1994, tür.yer.; L. Kinross, *Atatürk Bir Milletten Yeniden Doğuşu* (trc. Necdet Sander), İstanbul 1994, s. 201-416; Zeki Sarhan, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, Ankara 1996, I-IV; Mehmet Fatişoğlu, *Sultan Vahdeddin ve Mustafa Kemal Paşa Millî Mücadelede*, Kahramanmaraş 1996; Turgut Özakman, *Vahidettin, Mustafa Kemal ve Millî Mücadele*, Ankara 1997; Zekeriya Özdemir, *Balıkesir Bölgesinde Millî Mücadele Hareketleri*, Ankara 1997; a.m.f., *Balıkesir Bölgesinde Millî Mücadele Önderleri*, Balıkesir 1998; Bayram Sakallı, *Millî Mücadele'nin Sosyal Tarihi Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri*, İstanbul 1997; Mustafa Albayrak, *Millî Mücadele Dönemi'nde Batı Anadolu Kongreleri*, Ankara 1998; Mucteba İlgürel, *Millî Mücadele'de Balıkesir Kongreleri*, Ankara 1999; A. M. Şamsutdinov, *Mondros'tan Lozan'a Türkiye Ulusal Kurtuluş Savaşı Tarihi: 1918-1923* (trc. Ataoğ Behramoğlu), İstanbul 1999, s. 55-301; Emel Akal, *Millî Mücadelenin Başlangıcında Mustafa Kemal İttihat Terakki ve Bolşevizm*, İstanbul 2002; Şerafettin Turan, *Mustafa Kemal Atatürk*, Ankara 2004, s. 199-366; Vehbi Ziya Dümer, "İstiklâl Harbi", *TA*, XX, 373-398; "Mütareke ve Millî Mücadele", *TCTA*, IV-V, 1109-1210.



CEVDET KÜÇÜK

MİLLÎ TETEBBÜLAR MECMUASI

1915 yılında
beş sayı çıkan ilmi dergi.

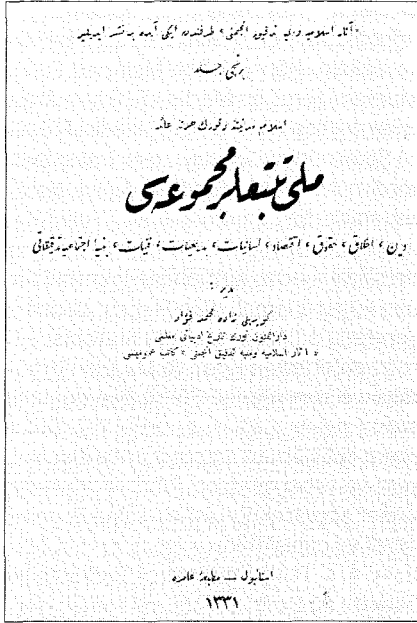
Maarif Nâzırı Ahmed Şükrü Bey'in girişimleri ve 10 Mart 1331 (23 Mart 1915) tarihli iradeyle kurulan Âsar-ı İslâmiyye ve Milliyye Tedkik Encümeni (Encümen-i Tedkik) tarafından İslâm medeniyeti ve Türk kültürüyle ilgili din, ahlâk, hukuk, iktisat, lisâniyat, bediiyat, fenniyat, bünye-i ictimâiyye tedkikati hedeflerine yönelik olarak iki ayda bir neşredilmesi planlanmıştır.

İlmi bir heyet olarak teşekkül eden Encümen-i Tedkik, kuruluş gayesiyle ilgili konularda araştırmalarda bulunmak ve ulaşacağı sonuçları yayımlamak üzere Maarif nâzırı tarafından hazırlanan yirmi dört maddelik tâlimatnâme (MTM, sy. 1, s. 188-191) uyarak çalıştı. Encümenin

ilk dokuz üyesi Dârülfünun hocalarından Ağaoğlu Ahmed, Halim Sabit (Şibay), Ziya Gökalp, Köprülüzâde Mehmed Fuad, Mustafa Şeref ile Meclis-i Sıhhiyye âzası Hüseyinzâde Ali, Gelenbevi İdâdîsi Müdürü Şemseddin (Günaltay), eski Halep Defterdarı Ali Emîrî Efendi ve Adliye Nezâreti müfettiş-i umûmî muavinî Yusuf Kemal'di (Tengirşenç). Bu heyete Beyazıt dersiâmlarından kütüphanesi-i umûmî hâfız-ı kütübü İsmail (Saib Sencer), dersiâmlar Şerefeddin (Yaltkaya), Vefâ Sultânîsi öğretmenlerinden Rifat ve Maârif-i Umûmiyye Nâzırı Ahmed Şükrü Bey de dahil oldu (a.g.e., I, sy. 1, s. 190-191). Daha sonra müslüman araştırmacılar aslı, yerli ve yabancılardan fahri ve muhabir üyeler seçilerek Encümen-i Tedkik geliştirildi ve genişletildi (a.g.e., I, sy. 3, s. 576; II, sy. 4, s. 191). Encümen-i Tedkik'in ilk başkanı Ali Emîrî Efendi çok zaman geçmeden kurulan ayrılmış, yerine Ahmed Şükrü Bey getirilmiştir. İlk toplantısını 22 Mart 1331'de (4 Nisan 1915) yapan encümen bundan sonra Dârülfünun'da kendisine ayrılan özel dairede her hafta düzenli biçimde toplanmıştır.

Encümen-i Tedkik, kendi çalışma alanına giren ilmî mesaisi yanında ancak beş sayı çıkarılabildiği halde derin izler bırakmış olan *Millî Tettebbûlar Mecmuası* ile hatırlanmaktadır. Üzerindeki tarihlere göre Mart / Nisan 1331 – Teşrinisâni / Kânunuevvel 1331 (Mayıs / Haziran 1915 – Ocak / Şubat 1916) arasında ikişer aylık olarak beş sayı çıkan derginin yaklaşık 1000 sayfa bulan hacmi içinde çok sayıda önemli araştırma yayımlanmıştır. Matbaa-i Âmir'e de o günün şartları içerisinde iyi cins kâğıda basılan dergi dönemine kadar neşredilen Türkçe süreli yayınların en kaliteelleri arasında sayılmıştır.

Millî Tettebbûlar Mecmuası'nda ileride çok sayıda çalışmaya kaynaklık, yol göstericilik edecek önemli makaleler neşredilmiştir. Bunların başlıcaları Köprülüzâde Mehmed Fuad'ın "Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe ve Tekâmülü Hakkında Bir Tecrübe" (sy. 1, s. 5-46), "Türk Edebiyatının Menşei" (sy. 3, s. 5-78), "Selçukîler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti" (sy. 5, s. 193-232); Ziya Gökalp'in "Bir Kavmin Tedkikinde Takip Olunacak Usul" (sy. 2, s. 193-205) ve "Eski Türkler'de İçtimâî Teşkilâtla Mantıkî Tasnifler Arasında Tenâzur" (sy. 3, s. 385-456); Rauf Yektâ'nın "Eski Türk Müsikisine Dair Tettebbûlar: 'Kök'ler" (sy. 3, s. 457-463) ve "Eski Türk Müsikisine Dair Tarihî Tettebbûlar: Türk Sazları" (sy. 2, s. 135-141, 233-



Millî Tettebbûlar Mecmuası'nın I. cildinin iç kapağı

240); Martin Hartmann'ın "Dîvânü Lugâti't-Türk'e Ait Birkaç Mülâhaza" (sy. 2, s. 167-170) adlı yazılarıdır. Dergide bunların dışında önemli bir kısım makale de yabancı dillerden çevrilerek yayımlanmıştır. Bunlar arasında Edgard Blochet'nin "Mazdeizm'in Eski Türk İtikadları Üzerindeki Tesiri", Thúry József'in "Orta Asya Türkçesi Üzerine Tedkikler, On Dördüncü Asır Sonlarına Kadar Türk Dili Yâdigârları", V. Barthold'un "Avrupa ve Rusya'da Şarkî Tettebbû Tarihi" gibi tek veya dizi makaleler, ayrıca "Osmanlı Kanunnâmeleri" gibi çok sayıda metin neşri ve kitap tenkidi yer almaktadır. Şeyhülislâm Ebûsuûd Efendi'nin Kanûnî Sultan Süleyman'a sunduğu fetvalarını bir araya getiren *Ma'rûzât* adlı mecmuası da eksik bir nüshası esas alınarak neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İsa Çolaker, *Millî Tettebbûlar Mecmuası Üzerine Bir İnceleme* (yüksek lisans tezi, 1994), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yıldız Akpolat-Davud, "II. Meşrutiyet Dönemi Türk Sosyolojisinin Kaynakları I: Millî Tettebbûlar Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, sy. 44, Ankara 1997, s. 86-91 (bu makalenin tenkidi için bk. Selim Aslantaş, "Millî Tettebbûlar Mecmuası Üzerine Yazılan Bir Makaleyi Tenkid Münasebetiyle", a.e., sy. 46 (1997), s. 142-144; Zeki Arıkan, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihcilik", *TCTA*, VI, 1591; "Millî Tettebbûlar Mecmuası", *TDEA*, VI, 362.



NESİMİ YAZICI

MİLLİYETÇİLİK

Belirli bir coğrafyada ortak kültürel ve/veya etnik kökene sahip toplulukların siyasî ve tarihî meşruiyetiyle yüceltilmesini hedefleyen siyasal, sosyal, kültürel, dinî düşünce ve yaklaşımlarla ideolojik anlamda millî devletin güçlenmesini en önemli hedef sayan bir anlayış olarak milliyetçiliğin 1789 Fransız İhtilâlî'nin ardından geliştiği kabul edilir. Kısa zamanda meydana getirdiği yeni devlet örgütlenmeleri itibarıyla bütün zamanların en etkili siyasî ideolojisi olan milliyetçiliğin modern bir kavram olmasına karşılık kişinin üyesi bulunduğu sosyal gruplara ve kültürel unsurlara sevgi ve bağlılık göstermesi insanlık tarihiyle başlayan tabii bir süreçtir.

Avrupa'da parçalanmış feodal yapılardan mutlak monarşilere geçiş aşamasıyla belirginleşmeye başlayan kimlik homojenleşmesi ve Fransız İhtilâlî'nden sonra bir bakıma ulus olgusu ile devletin aynılaşması biçiminde ortaya çıkan yeni devlet örgütlenmesi daha önceki feodal, dinî ya da imparatorluk idealleri etrafında teşekkül eden siyasal yapılanmalardan farklı bir oluşumdur. Bu yeni oluşum, bir yandan halkı egemenliğin kaynağı şeklinde tanımlayarak din veya hânedan kaynaklı iktidar haklarını devre dışı bırakırken öte yandan her ulusun kendi devlet örgütlenmesini gerçekleştirme anlayışını doğurdu. XIX. yüzyılın hâkim siyasal akımı olan bu gelişme neticesinde son iki yüzyılda 100'den fazla yeni ulus-devlet kurularak geleneksel yapılanmalar parçalandı. XX. yüzyılda da yeni "mikro milliyetçilik"ler belirdi.

Milliyetçiliğin kökeni ve tezahürleriyle ilgili literatürde, yeni bürokratik devlet formunun meşrulaştırılmasına mâfuf siyasal boyutla bir millete ait olma duygusu, din, dil, etnik yapı gibi kültürel ve iktisadî menfaat gibi maddî unsurlara sık sık vurgu yapılmaktadır. Milliyetçiliği besleyen duygu kanalları ve bunların önceliği şartlara göre değişmekle birlikte milliyetçiliğin meşruiyet zeminini oluştururken vatan fikri, tarihî derinlik ve dinî aidiyet özellikle baskındır. Bu durum, geleneksel biçimde insanların dünyayı ve hayatı anlamlandırmasında birinci derecede değerlendirdikleri dinle milliyetçilik ilişkisinde ve etkileşiminde daha belirgin olabilmektedir. Bu çerçevede modern milliyetçilik, hiyerarşik değeri yüksek kültür unsurlarından biri olarak yücelttiği kurumlar arasında dine yer verdiği zaman

eklektik bir muhteva da kazanmıştır. Bu husus, özellikle sömürgecilğe direniş sürecinde bazı Asya ve Afrika ülkeleriyle günümüz Doğu Avrupa ülkeleri örneğinde açıkça görülür. Böyle durumlarda genellikle dinî inanç ve sembollerin milliyetçilik hedefleri doğrultusunda yeniden yorumlanıp siyasallaştırılması söz konusudur.

Günümüzde dünyanın hâkim siyasî yapılanmasının milletler ve siyasî sınırlarının da millî devletler temelinde belirlenmesi, siyasî düşünceler tarihinin en girift konularından biri olan milliyetçiliği en liberal çeşitlerinden sol düşünce ile birlikte anılanlarına kadar bütün türleriyle hâlâ en çok tartışılan bir vâkıa şeklinde gündemde tutmaktadır. Bu alanda mevcut geniş literatürün işaret ettiği ana husus her zaman ve zeminde geçerliliği olan, sınırları, mahiyeti ve esasları belirli bir tek millet ve milliyetçilik anlayışının ve düşünce sisteminin mevcut bulunmadığıdır.

İslâm Dünyası. Batı'da gelişen siyasî milliyetçilik düşüncesinin müslüman toplumlara intikalinde müslümanların dil ve zihniyet dünyasında daha çok dinî inanç birlikteliğine işaret eden millet kelimesinin bu mahiyetinden soyutlanarak etnik temelli "kavim, ırk" anlamlarında kullanılması ve bu anlamda bir milliyetçiliğin İslâm kültürüyle bir arada bulunup bulunamayacağı daima tartışılmıştır. İnsan topluluklarının etnik özellikleri sebebiyle farklılaştıkları ve bunun onlar arasında statü ve değer farklılıklarına da yol açtığı şeklindeki yaklaşımın, insanlar arasında takvâ dışında bir farklılık sebebi tanımayan İslâmî düşünceye (el-Hucurât 49/13) aykırı olduğu açıktır. Ancak başlangıcı itibarıyla anlam kaymasına uğrasa da zamanla sosyolojik bir mahiyet kazanan milliyetçilik üst kavramıyla meselâ Türkçe'de atıfta bulunulan bütün duygu, düşünce ve siyasî tavır formlarını sadece bu şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Esasen İslâm toplumlarında gelişen ve aşırı yorumlar içeren kavmiyetçilik, ırkçılık gibi yaklaşımlar marjinal akımlar olarak kalırken (bk. **IRKÇILIK**; **KAVİM**) İslâmiyet'in bir vâkıa şeklinde farklı kavim ve milletlerin varlığını tasdik ettiği ve kimlik yönünden bunlara ait olmanın bir hikmet taşıdığı da Kur'an'da açıkça zikredilmiştir (el-Hucurât 49/13).

Siyasî bir hareket olarak milliyetçiliğin müslüman toplumlarda gelişmesi Batı'dan farklı bir seyir takip etmiştir. Bu süreç, ya Osmanlılar'da olduğu gibi dağıl-

maya yüz tutan bir yapının unsurlarını bir arada tutabilmek için düşünülen Osmanlılık ve İslâmcılık hareketlerinin yanında hiç olmazsa bu yapının bakiyesinden sağlam bir bünye çıkarabilme gayesine mâtuf veya sömürgeleşmiş Asya ve Afrika müslüman toplumlarında önce sömürgeciliğe direniş, ardından bağımsızlık hedefinin tahakkuku için öngörülen bir düşünce olarak gündeme gelmiştir. Ancak sonraki aşamada bu tür milliyetçilikler varlıklarını meşrulaştırabilmek amacıyla giderek laikleşmiş, Batı'da olduğu gibi kendilerine uygun bir dil, tarih ve hatta ırk inşası ve gelecek tasavvuruyla farklı mecralara sürüklenmiştir.

Osmanlı Dönemi. Milliyetçilik, Osmanlı Devleti'nin müslüman unsurları arasında XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişmeye başlayan siyasî-fikrî düşünce akımları içerisinde en geç ortaya çıkanıdır. Bu akım, Batı'daki örneklerinin aksine bir kısım müslüman tebaanın mevcut devlet yapılanmasından ayrılıp kendi devletlerini oluşturma arzularının sonucu değil, farklı iç ve dış dinamiklerin etkisiyle parçalanma ihtimali beliren bir yapının tebaasını meydana getiren nisbeten farklı kimliklerin yeni şartlar altında varlıklarını ve bağımsızlıklarını devam ettirmek istemeleri şeklinde değerlendirilmelidir. Bu çerçevede siyasî-felsefî anlamda bir Türk milliyetçiliği hareketinden bahsedilebilmesi ancak XX. yüzyıl başlarına ait bir keyfiyet olmakla birlikte buna zemin hazırlayan gelişmeler XIX. yüzyılın ikinci yarısına aittir ve öncelikle dil ve kültür ağırlıklı bir Türklük bilinci oluşturmaya yöneliktir.

Bir Tanzimat projesi olup farklı dinî (müslim-gayri müslim) ve etnik (Türk-gayri Türk) gruplardan teşekkül eden tebaayı bir millet haline getirme ve yeni şartlarda bir vatandaşlık oluşturma (millet icat etme) teşebbüsü olan Osmanlılık (ittihâd-ı anâsır) fikri savaşlar, ekonomik çöküntü, Balkanlar'daki toprak kayıpları, Kafkasya ve Balkanlar'dan göçmen akını gibi gelişmeler sebebiyle yerini fiilen İslâm dayanışması (ittihâd-ı İslâm) siyasetine bırakmıştı. Adı İttihâd-ı İslâm olan (1873) Osmanlıca matbu ilk risâlenin yazarı Çorlulu Esad Efendi'nin ittihâd-ı İslâm'ı bir tür milliyetçilik veya müslüman milliyetçiliği olarak da yorumlaması dikkat çekicidir. Esad Efendi'ye göre Avrupa devletleri Amerika ve Rusya'da bir zamandan beri millî birlik (ittihâd-ı milel) fikri, siyasî birliği sağlamak ve yeni bir vatandaş tipi ortaya çıkarmak için gelişmiş

bir fikirdir. Burada başka unsurlar yanında mezhep (din) ve ırk unsurları da birer vâsıtâ-ı ittihâddır. İslâm dünyasında ise vâsıtâ-ı ittihâd Avrupa'dakilere farklı şekilde İslâm'dır, dindir. Böyle olunca millî birlik (milliyetçilik) ittihâd-ı İslâm çerçevesinde teşekkül edecek, yeni Osmanlı vatandaşları / vatandaşlığı da aynı fikir etrafında oluşabilecektir. İttihâd-ı İslâm fikri etrafında teşekkül edecek milliyetçilik siyasî olarak halifede ve Osmanlı Devleti'nde temsil edilecek, fakat bütün müslümanları da kuşatacaktır. II. Abdülhamid döneminin iç ve dış siyasetinde de baskın olan bu yaklaşımın hâkim atmosferinde "Türk, vatan" gibi modern milliyetçiliğin yeni anlamlar yüklediği kelimeler, gelişen basın hayatında yeni içerikleriyle daha yaygın biçimde kullanılmaya başlandı. Henüz sosyolojik keyfiyetini kazanmamış olan Türk kelimesinin bu yeni dönüşümünde Batı'daki Türkoloji çalışmalarının da katkısının yanı sıra Polonyalı Mahmud Celâleddin Paşa, Ahmed Vefik Paşa, Süleyman Paşa, Buharalı Şeyh Süleyman Efendi ve Ahmed Mithat Efendi gibi yazarların Türklüğe ve Türk dilinin önemine dair neşriyatı, ilmî ve kültürel Türklük devrinin başlangıcı olarak literatürde özellikle vurgulanmaktadır.

Diğer taraftan Kafkasya ve Orta Asya'da Rus hâkimiyetinin yerleşmesinden sonra ümitlerini Osmanlılar'a bağlayan Osmanlı dışı Türk unsurların faaliyetleri de bu süreçte etkili olmuş, özellikle Kırım ve Kazan aydınları arasında panslavizme karşı geliştirilen pantürkizm akımı yankılarını çok geçmeden Osmanlılar'a da ulaştırmıştır. Yusuf Akçura'nın Jön Türkler'in boş yere Osmanlılık üzerinde ısrar ettikleri gerekçesiyle 1904 yılında Mısır'da *Türk* gazetesinde yayımladığı "Üç Tarz-ı Siyâset" başlıklı meşhur makalesi Osmanlılar arasında siyasî Türklülüğün ilk ciddi işareti olarak değerlendirilir.

Balkanlar'da gelişen Sırp, Bulgar, Makedon milliyetçiliklerine karşı Osmanlı surları arasında Türk kimliğine giderek artan bir eğilim söz konusudur. Bu şartlar içerisinde gerçekleşen II. Meşrutiyet'in nisbî hürriyet havasında 1908'de Türk Derneği, 1911'de Türk Yurdu Cemiyeti kuruldu. Selânik'te Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin gibi isimler tarafından yayımlanan *Genç Kalemler* dergisiyle önce Türk Yurdu Cemiyeti'nin ve daha sonra Türk Ocağı'nın yayın organı olan *Türk Yurdu* dergisi, Türkler'e İslâm ve Osmanlı kimliği yanında ayrıca bir Türk kimliği kazandırmaya yönelik yazılarla dikkat çekti.

Bu yeni dönemde ana fikir, asrın ruhunun milletleşme olduğu ve dünyanın bu en müessir akımından Türkler'in istisna edilmesinin imkânsızlığı idi. Yusuf Akçura buna "kâbil-i tatbik" olma unsurunu da ekledi. Bu durumda izlenecek tek siyaset önce Osmanlı dünyasındaki Türkler'in millî kimliğini tesis etmek, ardından bütün Türkler'i birleştirmeye (Turan) yönelik bir yol tutmaktı. Türklülüğe özellikle İslâmcılar'ın, "İslâm'da dâvâ-yı kavmiyyet yoktur" gerekçesiyle yönelttikleri eleştiriler Türkcüler tarafından İslâm'ın millet gerçeğini kabul ettiği, Türkler'in millet mefkûresinin Türklük, ümmet mefkûresinin de İslâm olduğu, Türklülüğün nihai bir dünya görüşü değil mevcut gerçekliğin dayattığı siyasî bir yol sayıldığı gibi Türkcü-İslâmcı denilebilecek bir tavırla cevaplandırılmıştır (bk. TÜRKÇÜLÜK).

İslâm dünyasında ve Osmanlı topraklarında yeşermeye başlayan milliyetçilik etrafındaki fikirler kavramsal çerçeveyi de etkileyecektir. Tartışmaların başladığı XIX. yüzyılın son çeyreğinde aynı anlam dairesi içinde yer alan üç kavramdan millet din ekseninde, kavim kan bağı, akrabalık-kabile ekseninde, cins ırk ekseninde tanımlanıyordu. Avrupa'da gelişen milliyetçilik hareketleri için kavim-kavmiyet kelimelerinin kullanılması da bu çerçevede doğruydur (Mehmed Âkif'in [Ersoy] 1913 tarihli, "Hani milliyetin İslâm idi... kavmiyyet ne!" mısraı bu çerçeveye atıfta bulunur). Fakat İslâm dünyasında yükseliş gösteren milliyetçilik hareketlerine hem meşrûluk kazandırmak hem de onları dinî bir çerçevede yorumlayabilmek için "nation" karşılığı olarak kavim kelimesinin değil milletin ısrarla tercih edildiği görülecektir. Bu süreçte millet kavramı kavim kavramına doğru yaklaşacak, buna paralel olarak ümmet din eksenli siyasî ve içtimai bir millet fikri için kuvvet kazanacaktır. Ümmetçilik fikrinin giderek daha fazla milliyetçilik fikrinden uzaklaşması sürecinin kaynağı da bu kavramsal kaymalardır.

İttihat ve Terakkî'den Cumhuriyet'e geçişte Türklük milliyetçilik, millî kimliğin oluşması ve İslâm'ın bu kimliğin aslı bağlayıcı unsuru olduğu tezi üzerine bina edilmiştir. Bu yaklaşım, Cumhuriyet'in mübadeleye esas teşkil eden Türk tanımlamasında da kendini göstermiştir. Ancak Cumhuriyet'in giderek modern, seküler ve devletçi eksende Osmanlı geçmişinden soyutlanmış yeni bir devlet formu üzerinde yoğunlaşmasıyla bir İttihat ve Terakkî

bakiyesi olarak değerlendirilen bu anlayış etkisini kaybetmiştir.

Cumhuriyet devrinde en azından 1930'lara kadar olan zaman diliminde milliyetçilik, bir millî kimlik inşası hedefinden ziyade siyasi bir millet meydana getirme düşüncesi olarak hâlâ ümmet şuuru baskın olan halkı modernleştirmeye ve yeniden şekillendirmeye dönük, dış Türkler'i devre dışı bırakan bir karakter arz etmektedir. Bu şartlarda Cumhuriyet'in ilk yıllarında millet anlayışı etnik değil kültürel esastır ve bir bakıma Tanzimat'ın bütün tebaayı Osmanlı kimliği altında birleştirme projesinin benzeri olarak Cumhuriyet de Türkiye sınırları içerisinde kalan bütün müslüman tebaayı Türk üst kimliği altında toplamayı hedeflemiştir.

Resmî bürokrasinin dışındaki aydınlar tarafından temsil edilen ve tek parti döneminin şartlarında İslâmî referansları neredeyse tamamıyla dışlayan, ayrıca komünizm düşmanlığına yönelik ırkçı-Turanî siyasi açılımlar teklif eden en güçlü eğilim, 1930'ların başında yayın hayatına giren *Atsız* mecmuası etrafında gelişmeye başlamıştır. Bunu Reha Öğüz Türkkan, Rıza Nur, Necdet Sancar gibi isimlerin çıkardığı veya yazılar yazdığı *Çağatay*, *Ergenekon*, *Bozkurt*, *Gökbörü*, *Tarıncı* gibi dergiler takip etmiştir.

1924'ten 1960'lı yılların sonlarına kadar İslâmî ve muhafazakâr gruplar bir ölçüde dönemsel öğeler dolayısıyla, bir bakıma da yakın tarihî kaynaklarında bulunduğu için kendilerini milliyetçilik şemsiyesi altında ifade etmişlerdir. Türkçü-Turanî milliyetçi çizgiden ayrı olduklarını vurgulamak için kullandıkları ifade "muhafazakâr milliyetçilik"tir. Bu terkipteki muhafazakâr kelimesi bir tarafla İslâmî endişeleri, diğer tarafla da milli-dini öğeleri ifade etmektedir. Siyasî merkezin bu milliyetçilik anlayışına verdiği isim "mutaassıp milliyetçilik"tir.

Cumhuriyet devrinde en az üç farklı yorumu bulunan Anadoluçuluk fikriyatı da Türk milliyetçiliği içinde önemli bir damarı oluşturur. Fikrî-edebî yönden Halikarnas Balıkcı'sının (Cevat Şakir), akademik yönden arkeoloji ve bazı sanat tarihi uzmanlarının temsil ettiği Anadolu milliyetçiliği genel olarak Anadolu'daki İslâmiyet öncesi kültür ve medeniyet birikimine (Hitit, Yunan) vurguda bulunuyor ve bunları kurucu unsur haline getiriyordu. Bu tezin Cumhuriyet ideolojisinin resmî tezile yakınlaşan tarafları da vardır. Yahya Kemal'in (Beyatlı) başını çektiği,

Dergâh mecmuası çevresiyle temelleri atılan ikinci Anadoluçuluk fikri tarihi, tarihi gerçekleri hissi ve kültürel bir formda yorumlayarak inşa edilmiştir. Bu milliyetçilik yorumunda İslâm ve müslüman Türkler'in Anadolu'ya gelişi (1071 vurgusu da var) önemli sayılmakla beraber kurucu bir unsur olmaktan ziyade diğer bütün unsurları bünyesinde toplayan ve devamlılıklarını sağlayan önemli bir şemsiye veya koruyucu daire mahiyetindedir. Akademik yönden bu çizgiyi sürdüren kişilere örnek olarak Hilmi Ziya Ülken verilebilir. Üçüncü Anadoluçuluk yorumunun kurucusu Nurettin Topçu'dur. Milliyetçilik ve muhafazakârlık yorumunun merkezine İslâm'ı, özellikle tasavvufu yerleştiren Topçu'da, tasavvufî İslâm, hem başat kurucu ve devamlılığı sağlayıcı temel unsur hem de kriz dönemlerini anlamak ve aşmak için müracaat edilecek ana kaynaktır. 1071 vurgusu burada da güçlü bir unsurdur. Fakat tarih ve coğrafya merkezli Anadoluçuluk yorumlarına ciddi tenkitler yöneltilmiştir. Modernleşme döneminde ağırlıklı biçimde tenkit ve tasfiye alanı olarak görülen tasavvufun hem bir felsefe hem de bir içtimâî yapı (ahlâk ve zihniyet) şeklinde Anadolu milliyetçiliğinin merkezine yerleştirilerek yeniden inşası ve yorumlanması Topçu'ya özel bir yer kazandırmıştır.

Daha çok devletin güçlenmesi ve bekası ile komünizm düşmanlığına odaklanan 1950 sonrası Türk milliyetçiliği fikriyatı, İslâmî köklerini tekrar kazanma eğiliminde olup milliyetçiliği dini çerçevede tanımlamakta, ırkçı-Turanî eğilimlerin tesisinin giderek zayıfladığı bir karakter arz etmektedir. Bu tarihten sonraki Türk milliyetçiliğinin hâkim özelliklerini yansıtan ana çizgi zaman zaman mânevîyatçı, mukaddesatçı ve muhafazakâr gibi tanımlamalarla birlikte zikredilir.

Araplar'da Milliyetçilik. Osmanlı Devleti'nde millet-i hâkimenin aslî unsurlarından olan ve İslâm geleneğinde "kavm-i necib" diye ayrı bir itibar gören Araplar arasında Araplar'ın ortak dil, tarih, coğrafya ve etnik temellere dayalı müstakil bir millet oluşturduğu ve bu milletin kendi devletini kurması gerektiği anlamındaki siyasî Arap milliyetçiliği, Osmanlı sonrasında Batılılar'a karşı verilen bağımsızlık mücadelesi dönemine ait bir gelişmedir.

XIX. yüzyılın başında Avrupa'nın Ortadoğu'ya müdahalesiyle mahallî dengelemin bozulması ve Osmanlı otoritesinin giderek zayıflaması, Avrupa'ya giden Mı-

sırlı öğrencilerin Batı'daki yeni fikirleri taşımaları gelişmelerin başlangıcını teşkil eder. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'nın Arap topraklarında artan nüfuzuna karşı bir tepki şeklinde doğan yabancı düşmanlığı Mısır merkezli Arapçılık fikriyatının kökenlerini oluşturmuştur. Diğer taraftan özellikle Suriye ve Lübnan'da Batı ile yakın ilişkiler içinde yetişmiş hristiyan yazarlar da Avrupa kökenli yeni fikirlerin Araplar arasında yayılmasında öncü rolü oynamıştır. Ancak bu tür gelişmeler Arap âleminde toplumsal destek bulamamış ve Araplar arasında din birlikteliği belirleyici olmaya devam etmiştir (Zeine, s. 52-54).

İttihat ve Terakî dönemi Arapçılık fikriyatının gelişme devridir. II. Meşrutiyet sonrasında nisbî serbestlik ortamı, her kesimin olduğu gibi Araplar'ın da cemiyetleşmeye ve basın yayına önem verdikleri bir dönemi başlatmış, 1908-1914 yılları arasında ondan fazla resmî veya gizli Arap cemiyeti kurulmuştur. Ancak Araplar'ın büyük çoğunluğu I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı hilâfet merkezini desteklemek ve Osmanlılık'ta ısrar etmekle birlikte Şerif Hüseyin ailesi gibi bir kısım Araplar siyasî ihtirasları yüzünden İngilizler'in desteğiyle topladığı birkaç bin civarında bedevî kuvvetiyle isyan başlatmıştır.

Savaşın hemen arkasından bağımsızlık beklerken İngilizler'in veya Fransızlar'ın manda yönetimi altına giren Araplar çıkış yolu olarak Arap milliyetçiliğine sarılmıştır. Zamanla radikalleşen Arap milliyetçilik hareketlerinin bu dönüşümünde Filistin'de bir İsrail devleti kurulmasına giden gelişmelerin büyük payı olmuştur. Ancak Avrupalı devletlerin teşkil ettiği Ortadoğu yapılanmasında problemli pek çok alanın bırakılmış olmasının yanı sıra Araplar arasında geleneksel kabile anlayışının hâlâ güçlü bir şekilde yaşaması, bütün Araplar'ı kuşatacak çerçevede etnik merkezli bir hareket gerçekleştirmeyi mümkün kılmamıştır. Arap ülkeleri 1945-1962 yılları arasında bağımsız olmuş ve Arap Devletleri Ligi (League of Arap States) şemsiyesi altında toplanmıştır. Bu dönemde Cemal Abdünnâsir'in himayesinde gelişen siyasî Arap milliyetçiliği Michel Eflak gibi isimlerle ideolojik boyutlarını milliyetçi sosyalizm şeklinde sistemleştirmiştir. İslâm'ı bir gelenek ve kültür şeklinde sahiplenen Arap milliyetçiliği, etnik değer ve dil üzerine inşa edilen ve Araplar'ın medeniyet kabiliyetlerine vurgu ya-

pan ideolojik boyutu öne çıkarmıştır (bk. PANARABİZM).

İran'da Milliyetçilik. Modern milliyetçiliğin müslüman toplumlardaki yükselişini etkileyen gelişmeler İran'da da geçerli olmuştur. I. Dünya Savaşı yılları, romantik Fars milliyetçiliğinin ortaya çıktığı ve İslâm öncesi Fars kültür ve tarihinin sık sık öne çıkarıldığı dönemdir. 1921'de Rızâ Han İran tahtına oturunca bu eğilim daha belirgin hale geldi. II. Dünya Savaşı yıllarında İran'ın İngilizler ve Ruslar tarafından işgal edilmesi milliyetçi duygularını arttırdı. Savaş sonrasında İran'ın Amerikan nüfuzuna girmesi üzerine Muhammed Musaddık önderliğinde milliyetçi, sol ve muhafazakâr eğilimlerden oluşan bir muhalefet hareketi (cephe-i millî) kuruldu. 1953'te yapılan askerî darbenin ardından Rızâ Şah Pehlevî yönetime tamamen hâkim olunca İran'daki Fars milliyetçiliği ülkenin kendine has durumu sebebiyle resmî devlet milliyetçiliği şeklinde gelişmiştir.

Müslümanların dinî inanç ve farklılıklar dışındaki kültürel unsurlar bakımından beraber yaşadığı insanlarla aynı özelliklere sahip bulunduğu Hindistan ve Uzakdoğu coğrafyalarında Pakistanlı, Endonezyalı veya Malay gibi kimliklerin oluşumunda belirgin temel şüpheşiz İslâm'dır. Benzer bir durum Bosna'da Boşnaklar açısından da geçerlidir. Aynı şekilde kısmen Arnavutluk hariç Balkanlar'daki müslüman Makedon ve Kosovalılar arasında gelişen hareketler de Sırp ve Makedon milliyetçiliğine karşı Osmanlı-İslâm ekseninde sergilenen bir direniş özelliği taşır.

BİBLİYOGRAFYA :

Babanzâde Ahmed Naim, *İslâm'da Dâvâ-yı Kavmiyyet*, İstanbul 1332; Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (Ankara 1339), Ankara 1986; Peyami Safa, *Türk İnkilâbına Bakışlar*, İstanbul 1938; Mehmet Ali Aynî, *Milliyetçilik*, İstanbul 1943; H. Seton-Watson, *Nationalism: Old and New*, Sydney 1965; Ali Kemal Meram, *Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi*, İstanbul 1969; Mehmed İzzet, *Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat*, İstanbul 1969; *Nationalism in Asia and Africa* (ed. E. Kedourie), London 1971; H. Kohn, "Nationalism", *Dictionary of the History of Ideas*, New York 1973, III, 321-338; I. Wallerstein, *The Modern World System*, New York 1974; Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara 1976; *Arab Nationalism: An Antology* (ed. S. G. Haim), Berkeley 1976; Z. N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism*, New York 1976; Rashid Khalidi, "Arab Nationalism in Syria: The Formative Years, 1908-1914", *Nationalism in a Non-National State* (ed. W. W. Haddad - W. Ochsenwald), Ohio 1977, s. 207-237; D. Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu: 1876-1908* (trc. Şevket Serdar Türet - Rekin

Ertem), İstanbul 1979; J. Breuille, *Nationalism and the State*, Manchester 1982; B. Anderson, *Imagined Communities*, London 1983; A. D. Smith, *Nationalism and Modernism*, London 1998; Ali Engin Oba, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, Ankara 1985, s. 15-90; F. Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura, 1876-1935* (trc. Alev Er), İstanbul 1986; *The Origins of Arab Nationalism* (ed. Rashid Khalidi v.dğr.), New York 1991; Yusuf Sarnay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul 1994; *Nationalism* (ed. J. Hutchinson - A. D. Smith), Oxford 1994; M. Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği* (trc. Tansel Demirel), İstanbul 1994; C. J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din* (trc. Murat Çiftkaya), İstanbul 1995; M. Cemâl Bârût, *Hareketü'l-Kavmiyyü'ne'l-Arab*, Dimaşk 1997; E. Gellner, *Nationalism*, London 1997; Hasan Kayalı, *Jön Türkler ve Araplar* (trc. Türkan Yöney), İstanbul 1998; M. Naci Bostancı, *Bir Kolektif Bilinç Olarak Milliyetçilik*, İstanbul 1999; Tufan Buzpınar, "Arap Milliyetçiliğinin Osmanlı Devletinde Gelişim Süreci", *Osmanlı*, Ankara 1999, II, 168-175; S. Seyfi Öğün, *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, İstanbul 2000, s. 1-20, 93-114; Y. M. Choueiri, *Arab Nationalism: A History*, Oxford 2000; *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Milliyetçilik* (haz. Tanıl Bora), İstanbul 2002, IV; İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul 2003, s. 290-321; Zeynep Güler, *Süveyş'in Batısında Arap Milliyetçiliği Mısır ve Nâsırcılık*, İstanbul 2004, s. 176-203; H. Kruse, "The Development of the Concept of Nationality in Islam", *Studies in Islam*, II/1, New Delhi 1965, s. 7-16; "Millî Milliyetçilik Millî Kimlik ve Devlet: Seçme Yazılar", *Türkiye Günlüğü*, sy. 75, Ankara 2003, tür.yer.; P. J. Vatikiotis, "Kawmiyya", *EP* (İng.), IV, 781-784; A. K. S. Lampton, "Kawmiyya", a.e., IV, 785-790; Şerif Mardin, "19. yy'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", *TCTA*, II, 348-351.

▲ AZMİ ÖZCAN

MİM (م)

Arap alfabesinin yirmi dördüncü harfi.

Türk alfabesinin on altıncı, ebced ter-tibinin ve Fenike alfabesinin on üçüncü harfi olup ebced (cümme) hesabında sayı değeri 40'tır. Fenike alfabesinde adı "su" anlamına gelen memdir. Ârâmîce ve İbrânîce'de mem-mâyim, Yunanca'da mü şekline dönüşen harf Arapça'da mîm olarak söylenir. Arap dilcileri bu kelimenin "şarap, zâtülcenp (satılan) ve toplanma" anlamlarına geldiğini kaydeder (Hasan Abbas, s. 72). Hiyeroglif alfabesinde ve Doğu sanatında su sembolü olarak geçen dalgalı çizgi (~) şeklinden doğup geliştiği, Arap alfabesinde dalgalı kısmın zamanla sıkışarak topuz biçimini aldığı, düz akışı simgeleyen kuyruk keşidesinin aynen devam ettiği kabul edilir. Harfin Sür-

yânîce'deki şeklinin yağmur simgesini andırıldığı belirtilir (a.g.e., a.y.). Kıraat âlimlerine göre mîm genellikle izhar ile okunur ve asıl harf kabul edilir. Yalnız bâ harfinden önce gelen sâkin mîm ihfâ ile okunur ve fer'î harf telakki edilir (Karaçam, s. 203; İbrâhim Enîs, s. 65-66).

Sîbeveyhi'ye göre mîmin mahreci iki dudak arası olup (*el-Kitâb*, IV, 433) telaffuzu için hava ağızdan geçerken geniz boşluğuna basınç yaparak uğultulu (gunne), açık (mechûr) ve sert (şedîd) bir sesin meydana gelmesine sebep olur. Halîl b. Ahmed'e göre mîm çıkarılırken dudaklar kapandığından kapantılı bir ünsüzdür (harfû'l-itbâk) (*el-Hurûf*, s. 44). İbn Sînâ'ya göre mîmin çıkış yeri kısmen dudakların arası, kısmen de geniz boşluğu olup hava geniz boşluğundan geçerken uğultulu bir sesin oluşmasına yol açar (*Mehâricü'l-hurûf*, s. 19). Şarkiyatçılara göre mîm kapantılı, yumuşak, geniz ünsüzü olan bir dudaksıldır (Cantineau, s. 28; Fleisch, I, 58). Mîm sesinin belirleyici ve ayırıcı sıfatları cehr, beyniyye ve gunnedir. Buna göre telaffuzunda ağız boşluğunda nefes akışı kesilip ses akışı devam ettiği sırada (cehr) genizde nefes ve ses akışının eş zamanlı olarak sürmesiyle vızıldılı- uğultulu bir ses (gunne) meydana gelir; bu ses sert-yumuşak (şiddet-rihvet) arasında orta tınıda (beyniyye, mutavassıta) bir karakter gösterir. Ayrıca mîmdeki ses izlâk, inhitâh, inhitâz, terkîk ve zuhûr sıfatları gereği telaffuzu dile hafif ve kolay gelen (izlâk) açık ve ince bir sestir.

Harflerin ses özelliklerinin ve seslendirilme hareketlerinin oluşturduğu kelimelerin anlamlarına yansımaları araştırılan çağdaş fonetikçiler, mîmin ses özelliğiyle seslendirme hareketinin bu harfi içeren fiil masdarlarının mânalarına dokunma ve görme duyularını ilgilendiren bazı olgular halinde ilham verme veya işaret etme yoluyla yansıdığı belirlemişlerdir. Mîm harfiyle başlayan Arapça masdarların yarısından fazlasında mîm sesinin verdiği yumuşaklık, incelik ve sıcaklık; seslendirilirken de dudakların hafifçe yumulma ve kapanma hareketinin işaret ettiği "emme, boş bir şeyin içindekini dışarı çıkarma ile toplama; engelleme, çiğneme ve yeme" anlamlarının; yine seslendirmede iki dudağın açılma hareketinin işaret ettiği "açılma, genişleme, yayılma" mânalarının yansıdığı keşfedilmiştir. Mîm ile başlayan masdarlarda "emme, boş bir şeyin içindekini dışarı çıkarma" anlamlarının daha fazla olması, baştaki mîmin söylenişinin emme hareketini

MİMAR SİNAN

(bk. SİNAN).

MİMAR SİNAN MESCİDİİstanbul'da
Mimar Sinan'ın kendi adına yaptığı
mescid.

Fatih Yenibahçe'de Akşemseddin cad-desinde Mimarbaşı Sinan Ağa adıyla da anılan mescid günümüzde aynı adı taşıyan bir oyun parkı ile evler arasında kalmıştır. Üzerinde tarih kitâbesi yoktur. Yine tarihi olmayan vakfyesinin Kanûnî Sultan Süleyman'ın vefatından (974/1566) sonra tescil edildiği bilindiğinden (Ateş, s. 62) caminin daha önceki bir tarihte yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Vakfiyeden, Mimar Sinan'ın Yenibahçe'de yanında sıbyan mektebi ve çeşmesi de bulunan tek mescid vakfettiği öğrenilmektedir. Mescid ayrıca *Tezkiretü'l-ebniye*'de ve *Tezkiretü'l-bünân*'da zikredilmektedir. Evliya Çelebi'de de mescid aynı adla geçmektedir. Yalnız *Hadikatü'l-cevâmi*'de yanlış olarak "Mimar Sinan Mescidi der kurb-i Ağakapısı" başlığıyla Süleymaniye Camii yakınında gösterilmektedir. Mescidin yanındaki mektep günümüze kadar gelmemişse de çeşme ve su haznesi halen mevcuttur.

1918 Fatih yangınında sadece minaresi ve duvarları ayakta kalan mescid sonraları yıkılarak temel hizasına kadar inmiş, 1950'li yıllardan itibaren etrafına ve içine gecekondular yapılmış, zamanla bu gecekondular beton evlere dönüşmüştür. Bu arada Mimarlar Odası İstanbul Şubesi'nin aracılığı ile mescid arazisinin ve çevresindeki kalıntıların değerlendirilmesi için Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'nce

burada yalnız minareyi korumak şartıyla kültür sitesi yapılmasına dair proje yarışması açılmışsa da Semavi Eyice'nin gayretleriyle mescid ve arazisi kurtarılmış, 1976'da Vakıflar İdaresi tarafından ihya edilerek tekrar ibadete açılmıştır. Bina yeniden yapılırken Cornelius Gurlitt'in 1918 yılından önce çizmiş olduğu kroki, Ali Saim Ülgen'in yayımlamak üzere Türk Tarih Kurumu adına hazırlamış olduğu restitüsyon çalışmaları ve 1973'te yapılan kazı sonuçları esas alınmıştır. Yangından az hasarla kurtulan minare de 1938 ve 1962 yıllarında onarım görmüştür.

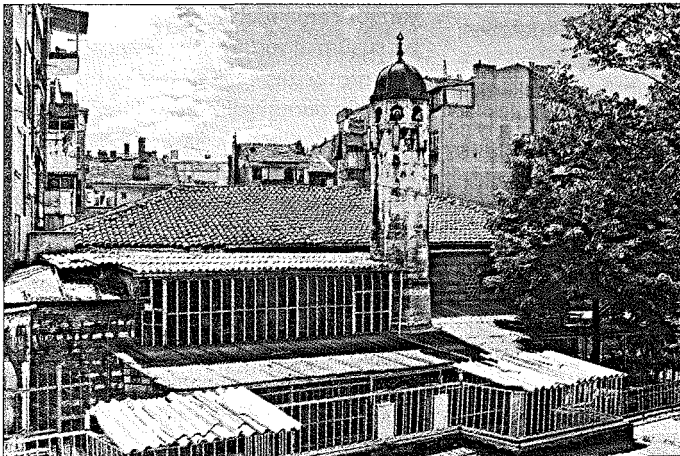
Mimar Sinan, yeknesaklıktan kaçınarak mescidinin yakınındaki Şahhûban Sıbyan Mektebi'nde tek örtü altında uyguladığı yazlık ve kışık mektep planını burada da uygulamıştır. Sokak dokusuna uydurulup tasarlanan caminin düzensiz biçimi özellikle ilgi çekicidir. Enlemesine dikdörtgen planlı mescid eyvan tarzında önü açık, diğeri tamamen kapalı yanyana iki bölümden oluşur. Bunlar yazlık ve kışık bölümlerdir. Gurlitt'in planında yazlık kısmın, önündeki sokaktan altı basamaklı merdivenle çıkılacak yükseklikte olduğu görülmektedir.

Bugün mescide girişi sağlayan kapı, mescid ve minare arasında olup üstü tamamen kapatılmış olan yazlık kısmı pencere duvarla çevreleyen avlunun giriş kapısıdır. Mihrap aksamında olmayan, son derece mütevazı bu kapının solunda bacası tipi minare, sağ tarafında ibadet mekânı yer alır. Yazlık bölüm, içerisinde mihrabı bulunan ve mescidi kısmen "L" şeklinde kuşatan, oldukça geniş bir son cemaat yeri olarak nitelenebilir. Yarım yuvarlak niş şeklindeki mihrabın her iki tarafında katlı pencere vardır. Doğu tarafındaki üç pencere iptal edilerek dolaba dönüştürülmüş, diğer mekânla ortak olan

Mimar Sinan
Mescidi'nin
minaresi

duvara ise iki pencere açılmıştır. Alttaki pencereler dikdörtgen, üsttekiler sivri kemerli alçı vitray olarak yapılmıştır. Tavan pasalı ahşaptır ve duvarlar alt pencere hizasına kadar ahşapla kaplanmıştır. Minareyi de kısmen içine alan bu bölümde hanımlara ait bir yer bulunmaktadır. Cemaatın az olduğu zamanlarda mescid olarak kullanılan bu mekândan yine sade bir kapı ile harime geçilir. Tuğla-taş sıralarıyla örgülü duvarları iki kat pencere süsler; tavan da aynı özelliktedir. 1981 yılında taştan yapılan dikdörtgen mihrap çok sadedir. Çokgen mihrap nişinin iki köşesine düz sütunçeler yerleştirilmiş, üzeri sivri kemerle son bulmuştur. Mihrap duvarında dört, batıda altı, kuzeyde üç, doğu duvarında iki pencere yer alır. Üst katında kalem işiyle pencere görünümü verilen bu duvardaki alt pencerelerin üstü alınlık şeklinde kalem işiyle bezenmiştir. Hemen üzerinden yeşil rengin hâkim olduğu, rûmillerle süslenmiş bir âyet kuşağı mescidi çepeçevre dolanmaktadır. Etrafı üç yönden kırmızı palmet motifleriyle süslenmiş alçı vitray pencerelerin arasında yine şemse motifleri yapılmış, duvarlar yeşil, kırmızı, siyah ve beyazın ağır bastığı bitkisel süslemeli bir bordürle nihayete ermiştir. Kuzeybatıdaki müezzin mahfilinin yanından kadınlar mahfiline çıkılır. Vaaz kürsüsü ile minberi ahşaptandır. Ayvansarayî'nin Hâkîzâde Halil Efendi tarafından yaptırıldığını söylediği minber (*Hadikatü'l-cevâmi*, I, 199) yangında yok olmuştur.

Mimar Sinan'ın diğer bazı ahşap çatılı mescidlerinde olduğu gibi burada da mescidin bünyesinden ayrı olarak avlu kapısının yanına yerleştirilmiş sekiz köşeli, bir bacayı andıran, şerefesiz, 10 m. yüksekliğindeki taş minare yatay bilezikle üçe bölünmüş ve düz bir yüzeyin meydana geti-

Mimar Sinan
Mescidi -
Yenibahçe /
İstanbul

receği yeknesaklıktan kurtarılmıştır. Mermer ezan okuma yerinin minare kompozisyonunun estetiğini bozmayan çerçeveli mihrap şekilli açıklıkları taşçılık sanatının güzel örneklerinden sayılır. Pencerelerin hemen üstü palmet motifleriyle bir taç gibi kuşatılmış ve üst örtüsü basit bir kubbecikle nihayetlenmiştir. Osmanlı mimarisinin klasik çağındaki bu şerefesiz minare Mimar Sinan'ın buluşudur; Sinan denediği tiplerden en güzelini kendi mescidinde inşa etmiştir. Diğer bir örneğine daha rastlanmayan bu minare Urfa Ulu-camii minaresinin minyatür bir benzeri sayılabilir. Gurlitt'ten öğrenildiğine göre Yenibahçe'de günümüze ulaşmamış Kaptan Sinan Paşa Mescidi'nin de böyle bir baca minaresi vardı. Bugün kırma çatı ile örtülü olan Mimar Sinan Mescidi'nin de Takkeci İbrahim Ağa Mescidi'nde görüldüğü gibi en ihtişamlı devrini yaşayan İznik çinileriyle kaplı olduğunu ve içinde yaldızlı ahşap gizli bir kubbesi bulunduğunu söylemek mümkündür.

Mescidin yanındaki sıbyan mektebine avlunun içinden merdivenle giriliyordu. Kareye yakın bir plana sahip bodrumlu binanın üstü herhalde ahşap çatı ile örtülü idi. Yine mescidin yanındaki çeşme de geçirdiği onarımlarla günümüze kadar gelmiştir. Hiçbir süslemesi ve kitâbesi olmayan, sivri kemerli, som mermerden ayna taşı bulunan çeşmenin iki tarafında birer seki yapılmıştır. Hemen yanındaki su haznesi etrafını saran evlerin arasında kalmıştır.

Mimar Sinan, kendi imkânları ile inşasını gerçekleştirdiği bu mesjid için bir de vakıf tesis ederek içinde sundurma, köşk, havuzlar ve akarsuyun bulunduğu, mescidde bitişik bir bostanı, çok sayıda ev, dükkân ve 300.000 gümüş akçe vakfedip geliriyle "kıyamete kadar" yaşatılmasını ve kendisinden sonra başmimar olacakların evkafına nezaret etmesini şart koşmuştur. Ayrıca vakfiyesinin vazife kısmında mescidde imamlık yapacak kişiye namaz kıldırması için günde 3 akçe ve her gün Yâsîn okuyup sevabını vâkıfın ruhuna bağışlaması için de 1 akçe verilmesini istemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sâî, *Tezkiretü'l-ebniye*, s. 86; a.e. (s. nşr. Zeki Sönmez, *Mimar Sinan ile İlgili Yazmalar-Belgeler* içinde), İstanbul 1988, s. 68; a.m.f., *Tezkiretü'l-bünyân* (a.e. içinde), s. 32; *Tuhfetü'l-mî'mârîn* (a.e. içinde), s. 86; a.e. (nşr. Rifki Melül Meriç, *Mimar Sinan Hayatı, Eseri I: Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler* içinde), Ankara 1965, s. 30; Evliya Çelebi, *Seyahat-nâme*, I, 313; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*,

I, 199; İbrahim Hakkı Konyalı, *Mimar Koca Sinan*, İstanbul 1948, s. 96-104; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", *Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, İstanbul 1963, I, 62; a.m.f., "İstanbul'da Bazı Cami ve Mescid Minareleri", *TM*, sy. 10 (1953), s. 255; C. Gurlitt, *İstanbul'un Mimari Sanatı* (trc. Rezan Kızıltan), Ankara 1999, s. 76; Ali Saim Ülgen, *Mimar Sinan Yapıları*, Ankara 1989, lv. 177; Yüksel Yoldaş Demircanlı, *İstanbul Mimarisini İçin Kaynak Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, İstanbul 1989, s. 249; İbrahim Ateş, *Mimar Sinan Vakfı*, İstanbul 1990, tür.yer.; *Fâtiḥ Câmileri ve Diğer Tarihi Eserler* (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 169; M. Baha Tanman, "Osmanlı Dönemi Eserleri", *Fotoğraflarla Fatih Anıtları*, İstanbul, ts. (Fatih Belediyesi), s. 89; Aptullah Kuran, "Mimar Sinan'ın Mescidleri", *Semavi Eyice Armağanı*, İstanbul 1992, s. 142-143; Gözde Ramazanoğlu, *Mimar Sinan'da Tezyinat Anlayışı*, Ankara 1995, s. 198-201; Aygün Ülgen, *Klasik Devir Minareleri*, İstanbul 1996, s. 142-146; Yüksel, *Osmanlı Mi'mârîsi Vi*, İstanbul 2004, s. 369-370; Doğan Kuban, "Mimar Sinan ve Türk Mimarisinin Klasik Çağı", *Mimarlık*, sy. 49, İstanbul 1967, s. 38; Aygen Bilge, "Mimar Sinan Hakkında Araştırmalar", a.e., sy. 67 (1969), s. 28-33; a.m.f., "Mimar Sinan Hakkında Araştırmalar II", *STY*, sy. 5 (1973), s. 141-173; Erdem Yücel, "Mimar Sinan Mescidi", a.e., sy. 3 (1970), s. 49-58; "Mimar Sinan'ın Fatih Akşemsettin Mahallesindeki Mescidinin ve Çevresindeki Kalıntıların Değerlendirilmesi Altkomisyonu Raporu", *Mimarlık*, sy. 85 (1970), s. 16; N. Esra Dişören, "Mimar Sinan Mescidi", *DBİst.A*, V, 468-469.



SEMA DOĞAN

MİMARBAŞI

Osmanlı döneminde
Hassa Mimarları Ocağı'nın başı.

Mimar ağa, Hassa mimarbaşı, sermi'mârân-ı Hâssa da denilir. Devletin kuruluşundan başlayarak saray ve devlet inşaatlarında mimarlara görev verildiği bilinmekle beraber Hassa Mimarları Ocağı'nın İstanbul'un fethinden sonra kurulduğu anlaşılmaktadır. Sarayın Bîrun kısmından sayılan ocak teşkilâtta şehreminine bağlı idi. Ancak şehreminliği malzeme tedariki, masraf ve yevmiyelerin ödenmesi gibi idarî işleri görmekte olup teknik işlerin tamamı mimarlar ocağına bırakılmıştı. Ocağın görev alanı ve yetkilerini belirleyen işler şöyle sıralanabilir: Saraya ve devlete ait her türlü inşaat ve tamirat için ön keşif yapmak, inşaatı ve tamirâtı gerçekleştirmek, masraf defterlerini tutmak, işin bitiminde son keşfi yapıp kabul etmek; vakıflarla ilgili inşaat ve tamiratları gerçekleştirmek; gayri müslim cemaatlere ait mâbedlerin tamir veya genişletilmesinin gerekli olup olmadığına ilişkin keşifler yapmak; İstanbul'daki inşaat ve şehircilik hizmetlerini yerine getirmek;

mâbedlerin, şehir surlarının, su yolları ile ana yolların kapanmamasını sağlamak; yangın ihtimallerinin azaltılması için özel inşaatları kontrol etmek ve gerektiğinde ruhsata bağlamak; seferlerde askerin geçeceği yolların açılması, onarılması, köprü yapılması gibi ordu hizmetlerini ifa etmek; inşaatlarda çalışan usta ve işçilerin yevmiyelerini, inşaat malzemelerinin evsafını ve fiyatlarını tesbit etmek; eyalet mimarlarını kontrol edip gerektiğinde bunlara ehliyet vermek; mahkemelerde bilirkişilik yapmak. Bu işleri görebilmek için mimarbaşının nezâretinde bir fen heyeti oluşturulmuştu. Topkapı Sarayı'nda Yalı Köşkü ile Sepetçiler Kasrı'nda oturan bu heyetin dışında Vefa civarında "mimarbaşı kârhanesi" denilen bir atölye de bulunuyordu (Evliya Çelebi, I, 511).

Mimarbaşılığa tayinler ocak içerisinde halifelik ve kethüdâlık mertebesine ulaşmış olanlarla suyolu nâzırı arasından yapılıyordu. Ocakta bütün tayinler ve yükselmeler mimarbaşının arzı üzerine sadrazamın buyrulduzu ile oluyordu. Mimarbaşılığa tayinler XVII. yüzyıl ortalarına kadar kaydıhayat şartıyla idi. 1054'te (1644) Kasım Ağa'nın azledilmesiyle bu sisteme son verilmiştir. Bu göreve getirilenler daha önceden kazanmış oldukları müteferrika vb. unvanları da koruyorlardı. Mühendishâne-i Berri-i Hümâyûn'un kuruluşunun (1795) ardından buradan mimarlar yetiştirilen mimarbaşı tayinlerinde değişiklik yapılarak bu göreve mühendishâne hulefâsından olanların getirilmesi kararlaştırılmıştır (Beydilli, s. 83).

Bütün ocak mensupları gibi mimarbaşılar da ulûfeli idi. XVII. yüzyılda ulûfeleri 31-45 akçe arasında değişiyordu. Ulûfe dışında başka gelirleri de vardı. Mîrîye ait inşaat ve tamiratlardan "harc-ı mi'mârî" adıyla bir pay ve İstanbul'daki dükkânlarla "mîle-i selâse" denilen Rum, Ermeni ve yahudi cemaatlerine ait evlerden belirli bir rûsûm alıyorlardı. Vize sancağında da bir mimarbaşı arpalığı bulunuyordu, 1802'de bunun yıllık geliri 8883 akçe idi (BA, Cevdet-Saray, nr. 2860, 3750). Mimarbaşının emrindeki hassa mimarları dairesi, saray ve İstanbul dışında mîrîye ve vakıflara ait inşaat ve tamiratları yapma görevleri dolayısıyla imparatorluk ölçüsünde iş görmekteydi.

XVII. yüzyılda Hassa Mimarları Ocağı'nda 150 mimarın kayıtlı olduğu anlaşılmaktadır. 1691'de bu sayı otuz beş-kırk kişiye kadar düşmüş, yüzyılın sonunda on bir kişi kalmıştır. 1604'te bunların yaklaşık

yarısı gayri müslimlerden oluşmaktaydı (Afyoncu, XVII. Yüzyılda Hassa Mimarları Ocağı, s. 63). Sayıları değişen dar bir kadro ile bu işleri yürütmek mümkün olmadığı için taşrada da eyalet mimarlıkları ihdas edilmişti. Bu mimarlar mimarbaşının teklifiyle görevlendiriliyor ve mimar ocağınca kontrol ediliyordu. Nitekim Sinan'ın mimarbaşılığı döneminde "ellerine birer arşın alarak" mimarlık yapan kimselerin inşa ettikleri binaların çok geçmeden yıkılması ya da yanması üzerine mimarbaşının ehil olmayan kimsele-re mimarlık yaptırmaması emredilmişti. Eyalet mimarları, bölgelerindeki küçük çaplı işleri görmekle ve bilhassa sınır boylarındaki kalelerin tamiratıyla görevlendirilmişti. İçlerinden bir kısmı ulüfeli, bir kısmı tımarlı idi. Sayıları arttığıında bunlara baş olan kişinin de mimarbaşı olarak anıldığı görülmektedir (Evliya Çelebi, IV, 413); ancak kural olarak bu unvan Hassa Mimarları Ocağı'nın başına aitti.

II. Mahmud döneminde önce şehreminliğiyle mimarbaşılık Ebniye-i Hâssa Müdürlüğü adıyla birleştirilmişti (1831). Daha sonra Meclis-i Umûr-ı Nâfia (1836) ve arkasından Umûr-ı Ticaret ve Nâfia Nezâreti (1839) kurulunca mimarbaşılığın içinde bulunduğu birimler buraya bağlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Cevdet - Saray, nr. 2860, 3750; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 511; IV, 413; Ahmed Refik [Altınay], *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)*, İstanbul 1930, tür.yer.; a.mlf., *Hicri On Üçüncü Asırda İstanbul Hayatı (1200-1255)*, İstanbul 1932, tür.yer.; a.mlf., *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553-1591)*, İstanbul 1935, tür.yer.; a.mlf., *Türk Mimarları*, İstanbul 1937; Tahsin Öz, *Mimar Mehmed Ağa ve Risale-i Mimariye*, İstanbul 1944, tür.yer.; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 377-378; a.mlf., *Merkez-Bahriye*, s. 340; Behçet Ünsal, "Topkapı Sarayı Arşivinde Bulunan Mimarî Planlar", *Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, İstanbul 1963, I, 169-197; Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi: 1776-1826*, İstanbul 1995, s. 83; Erhan Afyoncu, "XVI. Yüzyılda Hassa Mimarları", *Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı*, İzmir 1999, s. 207-216; Fatma Afyoncu, *XVII. Yüzyılda Hassa Mimarları Ocağı*, Ankara 2001; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı'da Baş Mimarlar", *Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi* (haz. Metin Eriş vdğr.), İstanbul 2002, IV, 250-326; İzzet Kumbaracılar, "Türk Mimarları", *Arktekt*, sy. 2, İstanbul 1937, s. 59-60; Zarfif Orgun, "Hassa Mimarları", a.e., sy. 12 (1938), s. 333-342; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Mimari Tarihinin Arşiv Kaynakları", *TD*, III/5-6 (1953), s. 95-122; Şerafettin Turan, "Osmanlı Teşkilâtında Hassa Mimarları", *TAD*, I/1 (1963), s. 157-203.



ŞERAFETTİN TURAN

MİMARİ

Mî'mârî kelimesi "uzun ömürlü olmak, ömrünü uzatmak; (bir ev) meskûn ve bayındır olmak, (evi) meskûn ve bayındır hale getirmek" anlamlarındaki **amr** (umr) masdarından türetilmiştir. Aynı kökten gelen **ma'mûr**, **imâre** ve **umrân** da Arapça'da genellikle **harâb** kelimesinin karşıtı olarak kullanılmakta ve bayındır olma ya da bayındır kılma ifade etmektedir. Ayrıca "mesken ve bina" mânası da taşıyan bu kelimeler söz konusu yapıların oturulabilir, kalıcı ve bayındır niteliklerini belirtmektedir. Umran, özellikle şehirli medeniyetleri göstermek üzere "temeddün" ile aynı anlamda kullanılır. Kur'an'da yıkılmış uygarlıkların, ülkeleri geçmişte nasıllı bayındır hale getirdiğini hatırlatan (er-Rûm 30/9), Allah'ın mescidlerini yalnızca gerçek müminlerin mâmur kılacağını beyan eden (et-Tevbe 9/18), Mescid-i Harâm'ı onarım görevine değinen (et-Tevbe 9/19) ve "bayındır ev"e (el-beytü'l-ma'mûr) bir yeminle işaret eden (et-Tûr 52/4) âyetlerin hepsi mimari teriminin kök anlamıyla ilgili bağlamlara sahiptir. Nisbeten geç dönemlerde ortaya çıkan mimari kelimesi klasik Arapça sözlüklerde yer almayıp daha ziyade Osmanlı Türkçesi'nde kullanılmıştır. Konu hakkındaki bir Osmanlı klasiğinde mimarlık kelimesine yer verilmekte, Arapça'da **mî'mârın** "mâmur edici" anlamına geldiği, Eski Türkçe'de (kadîmî Türkî) bu kelimenin artık pek kullanılmayan karşılığının "şenledici" olduğu belirtilmektedir (Câfer Efendi, vr. 1^a, 16^a; İng. trc., s.17, 31). Modern Arapça'da mimari "fennü'l-imâre, hendesetü'l-imâre" gibi terkiplerle karşılanmakla birlikte "el-fennü'l-mî'mârî" ile de ifade edilmektedir. Mimarının modern İngilizce ve Fransızca'daki karşılığı **architecture** (Alm. **architektur**) şeklindedir. Latince'deki **architektura** radan modern Batı dillerine geçmiş olmakla birlikte kelimenin aslı Grekçe olup "baş, başlangıç, ilke" mânasına gelen **arkhe** ile "bina inşa etmek" anlamındaki **tekhtain** masdarının birleşiminden oluşmuştur.

Klasik dönem müslümanlarının ilimler tasnifine dair yazdığı kitaplarda mimari adlı bir ilim dalından söz edilmemekte, ancak geometri (ilmü'l-hendese) bağlamında mimarlığı tanımlayan bir alt disipline yer verilmektedir. Taşköprizâde, "ilmü'lküdi'l-ebniye" adını verdiği bu disiplinin konusunu binaların tasarımı, yapı tekniğinin esasları ve nitelikli inşaat yöntemle-

ri şeklinde belirlemektedir. Müellife göre bu ilim şehirlerin ve meskenlerin bayındır kılınmasında büyük yararlar sağlamaktadır (*Miftâhu's-sa'âde*, I, 375). *Risâle-i Mî'mâriyye*'de de eserin aslında geometriye dair olduğu ifade edilmekte ve geometriyle mimari arasındaki ilişki vurgulanmaktadır (Câfer Efendi, vr. 6^a; İng. trc., s. 23).

Teknik anlamıyla mimari, medenî yahut şehirli bir toplumun pratik ihtiyaçlarını karşılamanın yanı sıra kendini ifade etmek üzere gerçekleştirdiği yapım tekniği ve sanatıdır. Bu açıdan mimari yapılar, yalnızca barınmayla ilgili zorunlu ihtiyaçların karşılanmasına yönelik olmayıp medenî kurumların hangi yönde geliştiğini yansıtan birer sembol olarak da anlam taşımaktadır. Mimari eserlere genellikle tipleri (sivil mimari, dinî mimari, resmî mimari vb.), teknikleri (ahşap, taş, tuğla gibi kullanılan malzeme ve kemer, kubbe, giriş vb. yapım teknikleri) ve ifade biçimleri (çevre, mekân, ışık, süsleme, sembol vb.) açısından yaklaşılmaktadır.

Genel olarak dinî tatbikat mimari sanatının uygulandığı yapıların inşa edilmesini zorunlu kılmıyorsa da bütün büyük dinler kendi amaçlarına göre tasarlanmış mimari yapılara sahiptir ve bu yapıların her biri o dine ait ulûhiyet telakkilerini, ibadet şekillerini ve cemaat yapılanmalarını yansıtan karakteristik özellikler taşır. Dinî mimari mâbede ait terminoloji, mekân organizasyonu ve işlevler bakımından çeşitli tasniflere tâbi tutulmaktadır. Meselâ bazı mâbedler için "Tanrı'nın evi" (beytullah) ya da "toplanma yeri" (cami) tabirlerinin kullanılışı, mâbedin bir şahıs ya da kutsal sayılan bir olaya nisbet edilerek anılışı (Hz. Muhammed'in mî'raca yükseldiği Kubbetü's-sahre) yahut dinî faaliyetin biçimiyle (mescid "secde yeri", namazgâh) ilgili terminoloji böyle bir tasnife imkân vermektedir.

Müslümanların kendi medeniyet tecrübesi içinde ortaya koydukları mimari geleneği "İslâm mimarisi" ya da "İslâmî mimari" olarak isimlendirilir. Bu terimle kastedilen, müslüman mimari geleneğinin kendine özgü yönleriyle İslâm dininin ruhunda bulunan değerleri belirli biçim ve semboller halinde yansıttığı ya da bu değerler doğrultusunda yön ve kimlik kazandıdığıdır. Fakat meseleye İslâm'a has bir semboller ve işaretler sisteminin olup olmadığı, eğer varsa dinî kaynaklarının nelerden ibaret bulunduğu ve mimari biçimlere dönüştürülme tarzlarının ne olduğu sorularıyla yaklaşan ve bazı istisnai

örnekler dışında bu soruları olumlu şekilde cevaplandırmak için ortada yeterli kanıtlar bulunmadığını ileri süren görüş sahipleri de vardır (meselâ bk. Grabar, *Architecture as Symbols*, s. 1-11). Hiç şüphesiz İslâm mimarisini diğer mimari tarzlardan ayıran ve onu İslâm ruhunun birçok tezahüründen biri saymayı haklı gösterecek olan karakteristik niteliklerin bütün ilim dünyasını tatmin edecek tarzda ortaya konması gerekmektedir. Ancak bazı araştırmacılar için bu iş tek bir uzmanın üstesinden gelemeyeceği, belki de sonuçlandırılması yıllar alacak bir çabayı gerektirmektedir (bu ihtiyatlı yaklaşım için bk. Grube, s. 14).

İslâm mimarisi üzerine yapılan araştırma ve yayınlara bakıldığında çoğunlukla bölgelerin ana kaynaklarını, özellikle de yazılı kaynaklarını değerlendiren çalışmalar olmadığı görülür. İspanya, Kuzey Afrika ya da İran bölgelerine yönelik mimari araştırmaları, bu bölgelerdeki ham madde kaynakları veya pazar arayışlarına yönelen İngiltere, Fransa ve Almanya gibi Batı Avrupa ülkelerinin ilgi ve menfaatleri ölçüsünde canlanmış ya da duraklamıştır. Orta Asya'daki yapılar ise uzun süre Sovyet dünya görüşünün ölçükleri altında incelenmiştir. Bu sebeple araştırma ve yayınlarda üslup, yaklaşım ve yöntem bütünlüğü söz konusu değildir. Oryantalistlerin İslâm halklarının yaşadığı bölgelere yönelik ilgileriyle başlayan çalışmalar, önceleri bu alanın bir süs mimarisinden ibaret olduğu şeklindeki yargılarla yürütülmüş, zaman içinde daha temel özellikler, mekân, yapı ve inşâ teknolojisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bir başka deyişle XVII ve XVIII. yüzyıl boyunca Ömer Hayyâm'ın rubâileri veya binbir gece masallarının romantik, mistik, puslu, tılsımlı ve duygusal dünyasını mimari anlayış tarzı olarak yorumlayan oryantalistler meselâ Osmanlı âbidevî mimarisinin bir Bizans türevi olduğuna inanıyorlardı. Nitekim kubbenin gelişimi üzerine bir kitap yazan Fransız araştırmacısı A. Gosset *Les coupoles d'orient d'occident* başlıklı kitabında, "Osmanlılar çoban ve savaşçıdırlar, onlarda ne sanat ne de sanatçı bulunur" (s. 131) şeklinde kaba ve kestirme bir yargıda bulunmaktan çekinmemiştir. Oryantalistler XIX. yüzyıl sonuna doğru İslâm mimarisinin matematik kurgusunu, mantıkî ve rasyonel yönünü fark ettiler. Bundan sonra mimarlık tarihi teorisinde Antikçağ ve Rönesans'ın ölçülerini tartışılmaz kıstaslar olarak gören hümanistlerin sözlüğünde İslâm mimarisi

farklı yönleriyle ağırlıklı biçimde yer tutmaya başlamıştır. Özellikle kubbe-mekân ilişkilerindeki mantığı en yalın şekilde ortaya koyan Osmanlı mimarisi ve Mimar Sinan okulu şüphesiz bu gelişmede en önemli uyarıcı olmuştur. Veronica da Osa'nın, 1982'de yayımlanan kitabı için *Sinan: The Turkish Michelangelo* başlığını uygun görmesi bu etkiyle ilgilidir. İslâm mimarisinin Avrupalı ya da İslâm toplumlarına mensup araştırmacılar tarafından ele alınışı, araştırmacının içinde bulunduğu kültürel çevreden çokça etkilenmesi, meselenin hem tarihî birikime hem teoriye dayalı yönü açısından sınırlayıcı hatta şartlandırıcı olabilmektedir. Meselâ yazarın Batılı veya müslüman Arap ya da İranlı oluşuna göre mimarlık teorisinin kaynakları değişmektedir. Birbirini dışlayan veya çok sınırlı coğrafi alanları ölçek kabul eden anlayışlar inanç alanıyla etnik endişelerin, bilimsel tutumla duygusallığın kolayca birbirinden ayırılmadığını göstermektedir.

İslâm kültürünün yaşadığı bölgelerdeki mimari, daha eski kültürlerden gelen inşâ teknolojileriyle İslâmî akaidin o gün için gerektirdiği ihtiyaçların kavşak noktasında ortaya çıkmıştır. Yapı türlerindeki çeşitlilik, hânedanların veya devletlerin hüküm sürdükleri şehirlerin silüetlerinde beliren girintiler ve çıkıntılar, belirli sosyokültürel idealerin yerel teknolojilerle birleşebildiği ölçüde yenilik kazanmıştır. Minare, kubbe ya da konut formları, insanların hangi kültür çevresinde yaşadığını anlatırken mimari dokuya yaklaşıklıkça belirginleşen kemer formları, taçkayılar ve diğer unsurlar, hangi kültür çevresi ya da dönemin üslûbuna yaklaşıldığını açıkça farkettiler. Bir gözlemci yahut seyyah sadece bu formların karakterine bakarak Herat, Kurtuba veya İstanbul'da olduğunu rahatlıkla anlayabilir. İslâm devletlerinin hüküm sürdüğü bölgelerde inanç sistemine elverişli mekânların yaratılması, belirli mimari anlayışlar ve yapı tiplerinin ortaya çıkışı zaman içinde şekil kazanmış, yerli teknolojileri bilen ustalarla ekonomik gücün buluşabildiği ortamlarda denemeler yapılmış, bundan sonraki aşamada halife, sultan ya da emirlerin inşâ ettirdiği prestij yapıları ortaya çıkmıştır.

İslâm inancının mimari tasarıma yon verecek siyasal iradeye dönüşmesiyle birlikte inanca dayalı anlayış farkı, hem bölgelerin eski mimarisinden hem de çağdaşı olan diğer kültürlerden ayrılmaya başlamıştır. Üslûbun şekil kazanma süre-

cinde yapılardaki kütle kompozisyonu, mekânların yerleşme düzeni, mimari unsurlar ve dekorasyon belirli bir istikamet kazanmış, Endülüs'ten Hindistan'a kadar uzanan coğrafyadaki bölgesel çeşitlilikler yanında ortak paydalar daha çok belirmiş, böylesine farklı çözümleri planlayıp çizen ve uygulayan mimarlar önemli bir toplumsal konum elde etmişlerdir. İlginc olan şudur ki belli bazı ibadetler kadar dinî yapıların yönünü de belirleyen Kâbe, gelişmekte olan mimari için örnek alınan bir yapı formu olmamıştır. Bütün mezheplerde inananlar namaz sırasında yüzlerini Kâbe'ye çevirdikleri halde Kâbe'nin kübik formu cami ve mescidler için bir yapı modeli olarak tekrarlanmamıştır. Kur'an, Kâbe'nin mimari yapısı ve hadisler ibadet mekânının şekli ve planı konusunda zorlayıcı ilkeler getirmemiştir. Bunun da ötesinde, camiye çevirilen antik mâbetler ve kiliseler için mihrabın yerini belirleyen işareti koymak ve yapıya minare eklemek yeterli olmuştur.

Arabistan yarımadasındaki ilk camilerin kerpiç duvarlı, ahşap direkli ve düz damlı olduğu bilinmektedir. Belirli aralıklarla toprağa çakılan desteklerin üzeri yine ahşap kirişlerle ve hurma dallarıyla örtülüp çamurla sıvanmaktaydı. Yemen'den Fas'a kadar uzanan iklim kuşağında camiler gibi konutlar için de en yaygın olan bu inşâ tekniği günümüzde de geçerlidir. Yapılardaki kapalı kısımların giriş yönüne eklenen avlu sıcak ülkeler için zorunlu bir unsur olarak tekrarlanır. Arap camilerinde erken dönemlerden beri benimsenmiş olan yatay kütle zaman zaman küçük de olsa bir kubbe ile hareketlendirilmiştir. Ancak bu kubbe geniş bir hacmi örtebilecek büyüklükte değildir. İran ve Orta Asya'da ise daha cesur kubbe denemeleri yapılmışsa da kubbe asıl önemini Osmanlı mimarisine kazanmıştır.

Özellikle dört halife döneminde, Emevî ve Endülüs mimarisinde hızla genişleyen siyasî hâkimiyetin coğrafi ölçüleri her bölgede bulunan en uygun inşâat malzemesinin kullanılmasına, aynı şekilde inancına ve mensubiyetine bakılmaksızın her ulustan mimara görev verilmesine sebep olmuş, sonuç olarak biçimde fazla seçici davranılmamıştır. Hat sanatı, müzik ve kitap sanatlarına göre mimari alanındaki gelişme malzeme, işçi, usta ve şantiye konuları dolayısıyla devletin ekonomik büyümesiyle doğrudan bağlantılı biçimde gelişmiştir. Çin sınırlarından Atlas Okyanusu kıyılarına kadar genişleyen dârülis-

lâm özellikle kozmopolit bir mimar kadrosuna iş alanları açmıştır. Selçuklu, Memlük ve Eyyübî yapılarının masrafları daha çok sultan, devlet adamları, varlıklı tüccarlar ve şehir ileri gelenleri tarafından karşılanmaktaydı. Arşiv belgeleri ve yapı kitâbelerinden okunan usta isimleri, mimarlık alanında yerli ve farklı coğrafyalardan gelen müslüman ustaların yanı sıra gayri müslim olanların, özellikle de Ermeni ve Rum ustaların görev aldığı açıkça göstermektedir. Usta adlarının "ben-nâ, neccâr, mühendis, mimar" unvanlarıyla kaydedilmiş olması bu kişilerin inşaat işinin hangi aşamasında görev aldığını açıkça ortaya koymamaktadır. XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu ortamından gelen kaynaklarda "kâğit" ve "tersîmü'l-üstâd" gibi ifadelerle rastlanması yapıların bir projeye göre inşa edildiğini, "bina nâzırı" sıfatıyla anılan kişinin mevcudiyeti ise inşaat ve onarımları yapan ekibe nezaret eden bir görevliyi akla getirmektedir. Kayıtlarda geçen şahıs isimlerinden önce gelen "amel-i ..." belirleyici farklı bağlamlarda anlam kazanmaktadır. Bununla birlikte anılan unvanları taşıyanların hepsinin mimar olmadığı kesindir.

Ekonomiyle mimari kültür arasındaki dinamik bağlantı bütün diğer sanatlarla göre çok daha güçlüdür. İnşaat tarzı ve teknoloji çok hızlı değişmediğinden bazı yeniliklerin doğrudan doğruya mimarın buluş gücü ve yaratıcılığına dayandığı açıktır. İslâm mimarisini ortaya koyan ustalara ait eserlerin ana fikri fazla değişmemekle birlikte Emevî, Fâtımî ve Eyyübî mimarisi enlemesine gelişen, çok direkli ve düz çatılı camilerin ölçüleri büyürken malzeme kullanımı yerel kaynaklara bağlı kalmıştır. Orta Asya'dan İran'a uzanan coğrafyadaki yapılarda tuğla kullanımı yoğunlaşırken Anadolu, Suriye ve Kuzey Afrika'da taş kullanımı hem renk-doku etkisini hem de inşa teknolojisini belirlemiştir. VII. yüzyıldan sonra asil dikkati çeken husus yapı tiplerindeki çeşitlenme olmuştur. Bu çeşitlenmeyi sağlayan etkenler yerel malzeme kadar toplumsal örgütlenişteki yeni boyutlardır. Buna her toplumun İslâm öncesi alışkanlıklarını da eklemek gerekir. Dolayısıyla İslâm mimarisinin şekillenmesinde inanç önemli bir belirleyici olmakla birlikte yegâne faktör değildir. Çünkü Kayrevan'daki Sîdî Ukbe Camii ile Edirne'deki Selimiye Camii'nin anlayış ve yaklaşım farklılıkları yalnızca inanca dayalı belirleyicilerle açıklanamamaktadır. Buna rağmen camiler daima İslâm şehrinin odak yapıları olarak yöne-

tim binaları, hatta saraylardan bile daha önemli konumda olmuştur. Müslümanların günde beş vakit ibadet için geldiği, erken dönemlerde her türlü toplantının yapıldığı, tartışma, seçim, yargılama ve eğitim işlerinin bu mekânda yürütüldüğü bilinmektedir. Zaman içinde ibadet haricindeki işlevlerin cami dışına taşınması gerektiği için medrese, şifâhâne gibi yapı tiplerinin kendilerine özgü plan şemalarına göre inşa edilmesi gündeme gelmiştir. Buna göre her yapı tipi kendi işlevine göre bir plan şeması, üzerinde destek ve örtü sistemiyle gelişmiş, sonuçta farklı kütle kompozisyonları belirlemiştir. Aynı şekilde mezar anıtları (kûmbet, türbe, makam) olarak tanımlanan yapılar, çok defa İslâm öncesi geleneklerin yeni yorumlar kazanmasıyla şekillenmiştir. Konut mimarisinde haremlik-selâmlık ayırımı gibi hususlara iklim ve bölge etkenlerinin katılmasıyla sivil yapı tiplerinin tasarımı büsbütün detaylandırılmıştır. Çeşitli faktörlerin etkisiyle İslâm şehrinin fizikî yapısını meydana getiren yükseltiler giderek bu kültürün en kalıcı simgesi olmaya başlamış, büyük hânedan ve devletler kimlik göstergelerini mimari üslûba dönüştürmüşlerdir. Tac Mahal'in Konya Mevlânâ Türbesi'nden, Şehzade Camii'nin İsfahan Cuma Camii'nden farklı oluşu, sadece bölgesel teknolojilerin değil bir üslûp ve kimlik konusunun da öne çıkarıldığını göstermektedir. Bu yapılarda ilk farkedilen ana çizgiler, etkiyi sağlayan girintiler ve çıkıntılar, İslâm mimarisinin ülke ya da bölge kimliklerine giderek daha fazla yer verdiğini ortaya koymaktadır.

Fizikî kütleyle yaklaştıkça mekânları teşkil eden üçüncü boyut daha farklı algılanır; bu sebeple başlıca çizgilerin boyut ve karakteri, bitişik ya da yakın bağlantıdaki diğer oluşumlara göre genişlik, yükseklik ve hacimlerin sergileniş tarzı kütle kompozisyonunu belirlemektedir. İslâm şehir dokusundaki örtü unsurları, kubbe, külâh, minare ve bunları taşıyan öğelerle, örtüyle taşıyıcılar arasında aktarıcı unsurların tercihi her kültür çevresinde farklı anlatımlara sahiptir. Osmanlı mimarisinde topraktan aleme kadar istiflenen biçimlerin yoğunlaşma tarzları kütle kompozisyonunda olduğu kadar iç mekânda da farkedilmektedir. İç-dış örtüşmesi Osmanlı mimarisinde birbirini saklamamakta, ancak bu ilişki bölgelere göre farklı tarzlar içinde sunulmaktadır.

Mekânların işlevleri plan şemasını belirlerken meselâ çok destekli Kurtuba Ulu-

camii'nde mimari endişesi karmaşık olmayan bir anlayış rahatça uygulanabilmiştir. Bu örnekte âdeta bir sütun ormanına dönüşen iç mekânın ibadete elverişli olmayan durumu aşırı yüklenmiş bir dekorasyonla gözlerden saklanmaya çalışılmıştır. Cemaatin saf tutması ve mihrap önünde duran imamın rahatça görülmesi mümkün olmadığı halde iç mekân bir dekorasyon müzesine dönüştürülmüş ve sonuçta dörtgen bir hacim düz damla örtülerek çözüm basitçe bulunmuştur. Osmanlı camilerindeki başlıca fark, tabandan başlayan dörtgen alt yapının yukarıya çıktıkça daralan piramidal kuruluşun çözümünü sırasında ortaya çıkar. Ana kubbe alemiyle taban köşelerini birleştiren çizgiler Mısır piramitlerine benzeyen kütleli oluştururken düşey doğrultudaki ağırlıklar çok parçalı ve ayrıntılı bir mühendislik problemine dönüşür. İran'dan Kuzey Afrika'ya kadar genişleyen topyekûn İslâm yurdunda tek ve toplu bir ibadet mekânı elde etmek isteyen Osmanlı mimarlarının ileri sürdükleri başlıca fark budur.

Klasik devir Osmanlı mimarisinde, XVI. yüzyıla doğru yaklaştıkça çap olarak büyüyen ana kubbe ve buna bağlanan yarım kubbelerden oluşan karmaşık ve kademeleli örtü sisteminin ağırlığı, yine karmaşık bir destek sistemi tarafından karşılanabilmiştir. Kemer, kiriş ve hatıl gibi yatay elemanların sıklığından çok bunların büyüklüğü Osmanlı yapılarını karakterize eden mafsal sistemlerini de gündeme getirmiştir. Bir başka deyişle düşey derinlik arttıkça, ortadaki mekânı parçalamadan örtüyü ayakta tutabilmek üzere basit desteklerin yerine yeni tasarımlar ortaya çıkmıştır. Sütun (amud) adı verilen silindirik gövdeli taşıyıcılar, artan kubbe yüksekliğine göre kolayca uzatılabilmesi mümkün olmayan unsurlardır. Tek parça halindeki uzun bir sütunu taş ocağından çıkarıp yapı alanına dikmek her zaman mümkün olmadığından, pâyeye ya da fil ayağı denilen örme ayaklar tercih edilmiştir.

Kısa mesafeli bir açıklığın düz bir hatla geçilmesi mümkün olduğundan kapı ve pencerelerde lento kullanılmıştır. Ancak geçit, köprü ya da bir cami içinde birbirinden uzak duran ayakların birleştirilmesi, büyüyen açıklıkların birbirine bağlanarak inşaatın yukarıya doğru sürdürülmesi için bağlantının düz değil yay biçiminde (kavs) yapılması gerekir ve geçilecek açıklığın ölçüsü tek parça malzemeden daha büyükse küçük parçalar birbirine bindirilerek geçiş tamamlanabilir.

Üstten gelen duvar ya da kubbe ağırlığının ayaklara iletilebilmesi için kullanılan kemer, İslâm mimarisinde basık, dairesel hatta yonca yaprağı gibi dilimli olabilmektedir. Sonuçta bir açıklığı geçmek üzere bulunmuş bu çok eski yöntem İslâm mimarisinde üslûbu belirleyen başlıca unsurlardan biri olmuştur. Hepsî de aynı işi görmekte birlikte açıklığın büyüklüğü ve kullanılan malzemeye göre değişik formlar gösteren kemerler küçüldükçe süs unsuruna dönüşür ve çeşitlilik artar. Hint, Endülüs ve Kuzey Afrika'da görülen at nalı ya da dalgalı formlar kemer karnına göre türlü adlar alarak çoğaltılabilir. Ayak açıklıklarını büyütmeye zorunluluğu olmadığından, küçük yapılarda sıklaşan kemerlerde çok çeşitli formlar uygulanabilmiştir. Osmanlı mimarisinde özellikle anıtsal camilerde geniş orta hacim oluşturma çabaları ayak açıklıklarını artırdığı gibi bu işlevi en uygun şekilde üstlenecek kemer formunu da beraberinde getirmiştir. Bu form tepede hafifçe sivrilen ve pencî kemer olarak tanımlanan bingidir. Kemer, düz dam şeklindeki üst örtüyü desteklediği gibi kubbeyi de taşıyabilir. Ancak bu ikinci görevi taşıyıcı sistemin asal elemanlarından biri haline getirdiğinden hem biçim hem de işlev olarak görevi artan kemerle birlikte mimaride yepyeni çözümler doğmaktadır.

İslâm mimarisinde kubbenin benimsenmesi, geliştirilmesi farklı bölgelerdeki yorumlarla değişik çehreler göstermiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de ibadet edilecek mekânın mimari özellikleri tarif edilmediği gibi şekli bakımından da kubbeli yapı ön şart değildir. Merkezî planlı camilerdeki ana kubbenin tevhid düşüncesiyle çıkan bir sembolizme çok uygun düştüğü söylenebilir de bu tür planların sadece XVI. yüzyıl Osmanlı camilerinde şekillendiğini unutmamak gerekir. Kubbetü's-sahre hariç tutulursa dört halife ve Emevîler döneminden kalan dinî yapıların hiçbirinde kubbe mekâna hâkim bir eleman olarak gözükmez. Kudüs'teki Mescid-i Aksâ, Şam Emeviyye ve Kahire'deki İbn Tolun camilerinde mihrabın önündeki sütunlardan birkaçı kaldırılarak sadece bu kesim bir kubbe ile vurgulanmıştır. Bu tür kubbe-ler, enlemesine gelişen yapı kütlelerinde kompozisyona estetik bir katkıda bulunmaz. Tam tersine yatay gelişen örtü sisteminin bir kenarında garip bir çıkıntı yapar. Kubbetü's-sahre, çevresindeki düzlüğe hâkim olarak sekizgen bir alt yapıdan sonra yüksekçe bir karnak ve yarım küreyi aşan 20,44 m. çapındaki kubbesiyle

her göreni etkiler. İslâm mimarisinde büyük, yüksek, dilimli ve tuhaf şekilli pek çok kubbe örneğine rastlamak mümkündür. Ancak kubbe -mekân bağlantısı ve bu unsurun alt yapıyla uyumu Büyük Selçuklu dönemi ustaları tarafından ele alınmış, Osmanlı mimarisinde ulaşabileceği en üst noktalara varmıştır. Klasik devir Osmanlı mimarisinde kubbe teknolojisinin ulaştığı estetik düzey Edirne Selimiye Camii ile ölçü büyüklüğünün de zirvesine ulaşır. Özellikle Mimar Sinan uygulamalarında kubbe, mimari bütüne katılan öteki elemanlarla üstün bir düzen tasarımı içinde bütünleştiğinden etkili bir görünüm kazanmıştır.

Osmanlı mimarisi, günümüze ulaşan belgeler dolayısıyla pek çok bakımdan aydınlığa kavuşmuş bir alandır. Anadolu'nun kuzeybatısından başlayarak genişleyen bu mimari konutlardan kervansaraylara, köprülerden saraylara kadar farklı toplum katmanlarına hizmet veren yapı tipleriyle çeşitlenmiş, tasarımların yer alacağı sosyolojik katmana göre detay kazanmıştır. Zanaatkar cemaatini en yaygın biçimde kapsayan ahî birliklerinin büyük programlı inşaatla girişmedikleri, fakat saraya bağlı Hassa mimarlarının denetimi altında şantiyelerde görev aldıkları düşünülmektedir. Yapı işinde çalışan duvarcılar, ahşap ustaları, taş yontucuları ya da horasancılardan oluşan inşaat esnafı genellikle "esnâf-ı mi'mâr" şeklinde anılmış, diğer malzeme ve tekniklerde hünerli ustalar da "mimarâ tâbi ehl-i hiref" olarak tanımlanmıştır. Taşra kesiminde loncalara mensup geleneksel ustalara karşılık büyük programlı devlet yapılarıyla uğraşan ustalar, devletin belirlediği ilke ve esaslara sıkı sıkıya bağlı çalışan bir kadroyu meydana getirmiştir. Belgelerde sıkça geçen "mimarlık ilminde mahir" tabiri büyük şehirlerde ve önemli inşaatlarda görevli, gelişmiş bir mimarlık örgütünün bulunduğu izlenimini vermektedir. Şehir mimarları diyebileceğimiz bu kesim, meslekten olmayan veya iyi yetişmemiş elemanlara karşı standart kalite ve ölçütleri gündemde tutmaktadır. Başşehirde bulunduğu anlaşılan merkezî mimarlar ocağının ne zaman şekillendiği ise bilinmemektedir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren özellikle Bursa ve Edirne'de sürdürülen yoğun inşaa ve imar hareketleri, saray bünyesinde Hassa Mimarlar Ocağı adı altında bir merkezin kurulmuş olabileceğini göstermektedir. Sultan II. Bayezid dönemine ait belgelerde bu merkezin

zikredilmesi kuruluşun daha önce tamamlanmış olduğunu doğrulamaktadır. Fâtih Sultan Mehmed devrinin yapıları derme çatma bir kuruluş ya da toplama mimarlarla değil durumu ve konumu nizama bağlanmış bir ocağın eseri olarak belirmektedir. Nitekim Fâtih Camii ve Külliyesi bunun kanıtlarını ortaya koymaktadır.

XVI. yüzyıla geldiğinde özel inşaatların bile Hassa mimarlarının vereceği ruhsata bağlandığı görülür. Bu örgütün dışında çalışan mimar, kalfa ve ustaların ehil olduklarına dair mimarbaşından bir ruhsat almaları gerekiyordu. Ehliyeti bulunmayanlara devletçe iş verilmediği gibi bunların özel inşaatlarda çalışmalarını önlemek de başmimarın göreviydi. Mimar Sinan döneminde Rumeli'den veya başka yerlerden İstanbul'a gelen ve "neccâriye ve bennâ ilminden haberi olmadığı halde" ellerine birer arşın alarak sanat icra eden bazı kimselerin yaptığı binaların kısa zamanda yıkılması veya yanması üzerine mimarbaşının bilgisi olmadan bu gibi ehliyetsiz kimselere mimarlık yaptırılmaması emredilmişti.

Mimarbaşı ve diğer mimarların gerçekte şehreminine bağlı olduğu, resmî binaların inşaa ve tamirlerinde bu iki makamın birlikte çalıştığı, şehremini olan kişinin daha çok inşaat malzemesinin temini, masrafları ve yevmiyeleriyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca önemli binaların yapımı için görevlendirilen bina emini ödemelerin yapılması, giderlerin kayda geçirilmesi, malzeme ve işçi sağlayarak inşaatın düzenli yürütülmesini gözetken güvenilir bir kişi olarak kayıtlarda adı geçmektedir.

Hassa Mimarlar Ocağı sarayın en güçlü ve vazgeçilmez okullarından biridir. Genellikle Yeniçeri Ocağı'ndan, saraydaki diğer sanatçılardan ya da dışarıdan seçilen yetenekli gençler burada teorik ve uygulamalı dersler görür, usta-çırak ilişkisi içinde eğitimlerini sürdürürlerdi. Bir mimar bu süreçte yapım işleriyle ilgili birkaç farklı sanatı da yine bu okulda öğrenirdi. Hassa Mimarlar Ocağı'nın başlıca görevi önemli devlet yapılarının planlarını çizmek, onarımını yapmak, keşif bedellerini hesaplamak ve inşaatın uygulamasını yürütmektir. Bu ocağın başında "sermi'mârân-ı hâssa" unvanını taşıyan bir üstat bulunurdu. Bu kişi ehl-i hiref ağaları arasında en fazla ücreti almakla birlikte diğer devlet görevlilerine göre bu miktar düşük kalmaktadır. Bu ocağa hizmet verenler içinde Mimar Sinan'ın seç-

kin bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Ona "ayn-i a'yân-ı mühendisîn" ve "reis-i ce-hâbize-i devrân" gibi unvanların verilmiş olması, uzun süre zirvede kalan bir ustaya duyulan saygı ve takdir örneklerinden sadece birkaçıdır.

Osmanlı belgelerinde yapı, inşaat ve mühendislikle ilgili terminoloji Ortaçağ'ın diğer İslâm ülkelerindeki deyim, terim ve kavramlara göre biraz daha farklı tanımlar içerir. Zaman zaman kaynaklarda karşılaşılan "bennâ" daha çok yapı işinde çalışan duvarcılara verilen isimdi. Kullanıldığı yerlere göre kâgir yapı ustaları kastedilmektedir. Mimarlar görevleri gereği ilm-i hendese mahir kimseler olarak tanımlanır. Ayrıca yapım tekniği ve arazi ölçümünü de bilmeleri gerekmektedir. Ölçme, oranlama ve eşyanın şeklini, miktarını hesaplama işine hendese dendiğinden seyrek de olsa mimarlara "mühendis" adı verildiği de olmuştur. Süleymaniye'nin inşaat defteri sayesinde bu külliye'nin yapımında çeşitli zümrelerden müslüman veya reâyâdan ustaların görev aldığı öğrenilmektedir. Bu arada çok sayıda hıristiyan ustanın bazı dallarda çalıştığı görülür. Bunlara verilen ücretler de defterlerde belirtildiği gibi zaman zaman ücretlerin artırılmasını istedikleri de anlaşılabilir. Hatta hıristiyan ustalara pazar günü tatil verildiği de dikkati çekmektedir.

Osmanlı mimarlarının inşa edebilecekleri binalar için plan çizdikleri çok açıktır. Mimari terminolojide plan ve kroki karşılığı olarak kullanılan "resm" veya "tasvir" den anlaşılması gereken şey perspektif çizimdir. Osmanlı mimarlarının elinden çıkma otuz kadar plandan hiçbiri XVIII. yüzyıldan daha eskiye inmez. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde bulunan planların çoğu binaların onarımı için sonradan çizilmiştir. Özellikle büyük programlı yapıların plan olmaksızın inşa edildiğini düşünmek imkânsızdır. Ayrıca Sinan'ın plan ve rölevaler yaptığını gösteren ifadeler vardır. Sâî Mustafa Çelebi'nin kaleme aldığı tezkirelerde "... resmedip bina eylediğim cevâmî ve mesâcidi ..." ifadesi (*Tezkiretü'l-bünyân*, s. 27), daha sonra XVIII. yüzyılda yaşamış olan Dâyezâde Mustafa Efendi'nin, "Mimarların usulüne tebaan Sinan da Edirne'deki Sultan Selim Camii'nin mücessem tersimini yapıp hünkâra arzyledi" şeklinde bir açıklamada bulunması yapıların perspektif çizimleri, hatta maketlerinin yapıldığını kanıtlamaktadır. 1582 yılında Sultanahmet Mey-

danı'nda düzenlenen bir geçit töreninde on-on beş kişinin omuzlarında taşıdığı bir ahşap Süleymaniye maketi teşhir edilmişti. Sultan Ahmed Camii'nin proje hazırlıklarından bahseden Câfer Efendi'nin eserinde yer alan "... câmi-i şerifin resmi için tasvir ettiği eşkâl ..." ifadesi (*Risâle-i Mi'mâriyye*, vr. 52^a; İng. trc., s. 65) bu geleniğin uzun süre devam ettiğini göstermektedir.

Malzemenin sağlanması, işçi takımları ve şantiyelerin kuruluşu sebebiyle, bugünün ölçüleriyle bile devâsâ projeler sayılan büyük inşaat girişimlerinin ciddi ekonomik boyutları olduğu açıktır. Geniş alanları kaplayan kale, külliye gibi yapıların planlanması, camilerde ayrıntılı strüktür hesaplarının yapılması önemli ekonomik harcamaları getireceğinden, bu tür uygulamaların ezbere ya da kendiliğinden yürümesi mümkün değildi. Her yapının öncelikle yaptırılan kişiye beğendirilmek üzere, daha sonra da inşaatın uygulayıcılarına tarif edilmek üzere kâğıda çizilmiş ayrıntılı örneklerle dayandığı kabul edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 375; Câfer Efendi, *Risâle-i Mi'mâriyye: An Early-Seventeenth Century Ottoman Treatise on Architecture* (trc. ve nşr. H. Crane), Leiden 1987, vr. 1^a, 6^a, 16^a, 52^a; tercüme, s. 17, 23, 31, 65; Sâî Mustafa Çelebi, *Tezkiretü'l-bünyân*, İstanbul 1315, s. 27; A. Gosset, *Les coupoles d'orient d'occident*, Paris 1889, s. 131; İbrahim Hakkı Konyalı, *Fatih'in Mimarlarından Azadlı Sinan (Sinan-ı Atik)*, İstanbul 1953; L. A. Mayer, *Islamic Architects and Their Works*, Geneva 1956; M. Rumpler, *Le couple dans l'architecture byzantine et musulmane*, Strasburg 1956; Doğan Kuban, "Les mosquées à couple à base hexagonale", *Beiträge zur Kunstgeschichte Asiens*, İstanbul 1963, s. 35-47; Emel Esin, "Al-Qubbah al-Turkiyya", *Atti del Trezo Congresso di Studi Arabi e Islamici (Ravello, 1-6 Settembre 1966)*, Napoli 1967; Semra Ögel, *Der Kuppelraum in der türkischen Architektur*, İstanbul 1972; Ömer Lütfi Barkan, *Süleymaniye Camii ve İmarati İnşaatı (1550-1557)*, Ankara 1972, I-II, tür.yer.; T. Burckhardt, *Art of Islam: Language and Meaning*, London 1976, s. 3-18; Ahmed Refik [Altınay], *Türk Mimarları* (haz. Zeki Sönmez), İstanbul 1977; Zahir-ud Deen Khwaja, "The Spirit of Islamic Architecture", *Toward an Architecture in the Spirit of Islam* (nşr. H. Renata), Philadelphia 1978, s. 39-43; Yılmaz Önge, "Divriği Ulu Camii ve Dârüşşifasındaki Usta ve Sanatkâr Kitabı", *Divriği Ulu Camii ve Dârüşşifası* (haz. Yılmaz Önge v.dğr.), Ankara 1978, s. 51-53; a.mf., "Anadolu'da Türk İslâm Devletleri Yapılarında Bazı Enteresan Taş Kemer ve Tonozlar", *EFAD*, özel sayı 9, Erzurum 1978, s. 321-336; O. Grabar, "Symbols and Signs in Islamic Architecture", *Architecture as Symbols and Self-Identity* (nşr. J. G. Katz), Philadelphia 1980, s. 1-11; a.mf., "The Islamic Dome, Some

Considerations", *Journal of the Society of Architectural Historians*, XLV, Illinois 1963, s. 191-198; Muhsin S. Mahdi, "Islamic Philosophy and the Fine Arts", a.e., s. 43-48; V. de Osa, *Sinan: The Turkish Michelangelo*, New York 1982; Aysel Tükel Yavuz, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Tonoz ve Kemer*, Ankara 1983; E. J. Grube, "What is Islamic Architecture?", *Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning* (nşr. G. Michell), London 1984, s. 11-14; J. Bloom, *Minaret, Symbol of Islam*, Oxford 1989; J. Allen, *A Short History of Early Muslim Architecture*, London 1989; Zeki Sönmez, *İslâm Mimarisi Kaynakçası*, İstanbul 1989; a.mf., *Başlangıçtan 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar*, Ankara 1995; Zafer Bayburtluoğlu, *Anadolu'da Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları*, Erzurum 1993; R. Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form, Function and Meaning*, Edinburgh 1994, s. 1-30; K. Azzam - K. Critchlow, *A Study in the Geometry of the Arch in Islamic Architecture*, London 1997; Turgut Cansever, *İslâm'da Şehir ve Mimarî*, İstanbul 1997, s. 11-66; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlıda Baş Mimarlar", *Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi*, İstanbul 2002, IV, 250-326; J. Strzygowski, "Die persischen Trompenkuppel", *Zeitschrift für Geschichte der Architektur*, III/1, Heidelberg 1909, s. 1-15; B. O. Celal, "Mimar Kelük Bin Abdullah", *Mimar*, II/6, İstanbul 1932, s. 181-182; "Üç Türk Mimar ve Eserleri: Oğul Beg", *Taşınar*, I/9, Kayseri 1933, s. 207-208; "Üç Türk Mimar ve Eserleri: Aydemir Bey", a.e., I/11 (1933), s. 255; S. Hilmi [Gönçer], "Üç Türk Mimar ve Eserleri: Çoban Bey", a.e., sy. II/16 (1934), s. 78-80; E. Lambert, "Les coupoles des grandes mosquées de Tunisie et d'Espagne au IX et X^e siècle", *Hesperis*, XXII (1936), s. 127-132; İzzet Kumbarcılar, "Türk Mimarları", *Arkipekt*, VII/3, İstanbul 1937, s. 85-86; Zarfî Ongun, "Hassa Mimarları", a.e., VIII/10 (1938), s. 333-342; F. Taeschner, "Preliminary Materials for a Dictionary of Islamic Artists", *AI, V, Supplement I* (1938), s. III-VIII; Kazım Baykal - S. Savcı, "Diyarbakır Anıtlarını Yapan Mimar ve Mühendislerin Bazıları", *Karacadağ*, IV/43, Diyarbakır 1941, s. 302-307; Ali Rıza Yalçın, "Çelebi Sultan Mehmet Yapılanın Mimarı Kimdir", *Ölkü*, II/19, Ankara 1942, s. 8 vd.; Rifka Melûl Meriç, "Beyazid Camii Mimarı, II. Sultan Beyazid Devri Mimarları ile Bazı Binaların", *AÜ İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi*, II, Ankara 1957, s. 5-76; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Hacı İvaz Paşa'ya Dair", *TD*, X/14 (1959), s. 25-38; Şerafettin Turan, "Osmanlı Teşkilatında Hassa Mimarları", *TAD*, I/1 (1963), s. 157-202; "Fatih Sultan Mehmed'in Üç Mimarı", *Önasya*, IV/45, Ankara 1969, s. 8-9; M. Kemal Özergin, "Selçuklu Çağı Mimarları: Mimar Oğul-Beg", *Hisar*, IX/71 (146), Ankara 1969, s. 20-23; B. Brend, "The Patronage of Fahr ad-din Ali ibn al-Husain and the Work of Kaluk ibn Abd Allah in the Development of the Decoration of Portals in Thirteenth Century Anatolia", *KÖR*, X-1/2 (1976), s. 160-186; Ara Altun, "Artuklu Devri Mimarları ve Yapıları Üzerine Kısa Notlar", *Arkeoloji ve Sanat*, sy. 1-2, İstanbul 1979, s. 31-34; "Architecture, Art of", *EBR*, I, 1088-1115; J. G. Davies, "Architecture", *ER*, I, 382-391.



MİNA (منى)

Mekke yakınında bazı hac menâsikinin icra edildiği yer.

Mekke ile Müzdelife arasında Mescid-i Harâm'ın yaklaşık 7 km. kuzeydoğusunda ve Harem sınırları içinde bulunan Mina şeytan taşlama, kurban kesme, bayram günlerinde konaklama gibi hac ibadetlerinin (menâsik) yapıldığı yerdir. Gerek bu bakımdan gerekse Müzdelife vakfesi sırasında Mina topraklarına geçmemek için buranın sınırlarının kesin şekilde belirlenmesi önem taşır. Hadislere ve tarihî kaynaklara göre Mina'nın sınırı Mekke tarafında yani batı yönünde Akabe cemresi, doğu yönünde Muhassir vadisidir. Kuzeyinde Akabe'den Muhassir vadisine kadar uzanan Kâbil dağı, güneyinde yine Akabe'nin hizasından başlayan ve Muhas-

sir vadisine kadar uzanan Sâih (Sebîr) dağı bulunmaktadır. Bu iki dağın Mina'ya bakan yüzleri Mina'nın şer'î sınırları içinde, arka yüzleriyle Akabe Biatı'nın yapıldığı yer ve Muhassir vadisi sınırların dışındadır. Mina ile Müzdelife'nin sınırlarının belirlenmesi amacıyla Suudi Arabistan Hac Bakanlığı bünyesinde kurulan komisyon 1973'te topografik bir çalışma yaparak sınırları tesbit etmiştir. Arafat ve Müzdelife gibi ortak bir ibadet mekânı olduğundan 812 hektarlık bir alanı kapsayan Mina'nın da özel mülkiyete konu olamayacağı Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir (*Müşned*, VI, 187; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 89; Fâsî, I, 512-515).

Arapça'da insanların toplandığı veya kan akıtılan yere "minâ" denmesinin yanında Hz. Âdem'in burada cenneti arzu (temenni) ettiği ve Cenâb-ı Hak'ın bu yerde Hz. İbrâhim'e yahut bütün kullarına lutufta (men) bulunduğu rivayet edilmiş,

bu yere Mina adının verilmesi, anılan rivayetlerle birlikte insanların bayram günlerinde burada toplanması ve Allah'a yaklaşıp azabından emin olma ümidiyle kurban kesmeleri gibi sebeplerle açıklanmıştır.

Mina sınırları içinde ve yakın çevresinde bazı önemli olayların hâtırasını yaşatan birkaç mescid bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi ve halen mevcut olanı, Sâih dağının eteğinde küçük cemrenin yakınında yetmiş peygamberin namaz kıldığı söylenen, Resûlullah'ın da hac sırasında namaz kılıp insanlara hitap ettiği yerde inşa edilmiş Mescid-i Hayf'tır (bk. MESCİD-i HAYF). Mescid-i Bey'a, Hz. Peygamber'le Medineli müslümanlar arasında büyük cemrenin (Akabe cemresi) hemen karşısında gerçekleşen Akabe biatlarının yapıldığı, etrafı tepelerle çevrili küçük vadinin içindedir. Günümüzde Akabe cemresinin yanında Mekke yönündeki

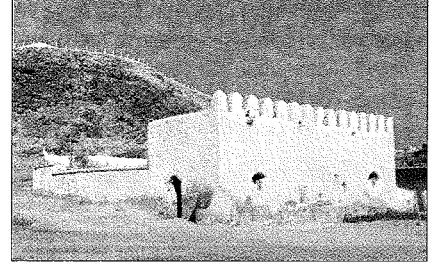
Mina'dan bir görünüş



ana caddenin kenarında biraz içeride bulunan meşid bakımsız durumdadır. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından üstü açık olarak inşa ettirilen meşidin kible tarafına gelen kısmının üstü Mısır Defterdarı İbrâhim Bey tarafından 963 (1556) yılında kubbelerle örtülmüştür (*Mir'âtü'l-Haremeyn*, I/2, s. 1129). Eski kaynaklarda haber verilen diğer bir ibadet yeri Sâih dağının eteğinde bulunan Mescid-i Kebs'tir. Halk arasında Mescid-i İsmâil adıyla da anılan bu meşid, Hz. İbrâhim rüyasını (es-Sâffât 37/102-108) gerçekleştirmek amacıyla oğlunu kurban edeceği sırada Allah tarafından gönderilen kurbanlık hayvanın kesildiği kabul edilen yerde yaptırılmıştır. Mescidi ilk inşa ettiren kişinin Lübâbe bint Ali b. Abdullah b. Abbas olduğu kaydedilir (Ezrakî, I, 175). Kaynakların bahsettiği diğer bir meşid birinci ve ikinci (orta) cemrelerin arasında, Arafat istikametine giderken sağ tarafta kalan Mescid-i Nahr (Mescidü'l-menhar) olup Hz. Peygamber'in Vedâ haccı sırasında kurbanlarını kestiği yerde yaptırılmıştır (*Mir'âtü'l-Haremeyn*, I/2, s. 1129). Burada daha önce varlığı bilinen küçük bir meşid de Mina'nın orta kesiminde Arafat'a yönelen kimsenin sağında kalan Mescid-i Kevser'dir ve Kevser sûresinin burada nâzil olduğu söylenmektedir (İbrâhim Rifat Paşa, I, 325). Mescid-i Hâ'îf'in yakınında Sâih dağının eteğinde Mürselât sûresinin nâzil olduğu, bu adla anılan mağaraya (Buhârî, "Tefsîr", 77/1) Mescid-i Mürselât da denir. Bu dört meşid günümüzde mevcut değildir (*Mir'âtü'l-Haremeyn*, I/2, s. 1134). Abdullah b. Ömer'den gelen bir rivayete göre Nasr sûresinin de Vedâ haccı sırasında Mina'da nâzil olduğu belirtilir (Fâkihî, IV, 249). Mina'daki en önemli yerlerden biri kurban bayramı günlerinde şeytan taşlama-

nın yapıldığı cemrelerdir. Bunlar Mekke-Mina yönünde sırasıyla büyük cemre, orta cemre ve küçük cemredir (birinci cemre).

Mina'daki hac menâsiki şu şekilde icra edilir: Terviye günü (8 Zilhicce) sabah namazı Mekke'de kıldıktan sonra Mina'ya gelerek orada öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazlarını kılip geceleme ve arefe günü sabah namazının ardından Arafat'a çıkmak sünnettir. Ancak Arafat'a intikalde izdihamı önlemek için günümüzde hacıların birçoğu doğrudan Mekke'den Arafat'a çıkarılmaktadır. Bayramın birinci günü tan yeri ağardıktan sonra Müzdelife'den gelerek Akabe cemresine yedi taş atılır, ilk taşın atılmasıyla birlikte telbiyeye son verilir; kurban kesilir, ardından saçlar kesilerek ihramdan çıkılır ve cinsel ilişki dışında bütün ihram yasakları kalır (ilk tahallül). Daha sonra Mekke'ye gidilip ziyaret tavafı yapılır; cinsel ilişki bu tavaftan sonra helâl olur (ikinci tahallül). Bayramın ikinci ve üçüncü günlerinde her üç cemreye sırasıyla (küçük, orta, büyük) yedişer taş atılır. Hanefîler'e göre bayramın dördüncü günü tan yeri ağarmaya başladığında, diğer üç mezhebe göre üçüncü gün güneş battığında Mina'dan ayrılmamış olanların dördüncü gün her üç cemreye yedişer taş atması gerekir (bk. CEMRE). Hanefîler'e göre bayramın dördüncü günü şeytan taşlamayacak kişilerin üçüncü gün güneş batmadan Mina'dan ayrılmaları sünnet olup bunu güneş battıktan sonraya bırakmaları mekruhtur. İlk üç gün şeytan taşlandıktan sonra Mina'dan ayrılmaya "ilk nefir" (yola çıkma), dördüncü gün taş attıktan sonra ayrılmaya ise "ikinci nefir" denir. Hz. Peygamber'in uygulaması doğrultusunda bayramın birinci ve ikinci günlerinde geceyi Mina'da geçirmek Hanefî mez-



Mescid-i Bey'ân'ın içten ve distan görünüşü

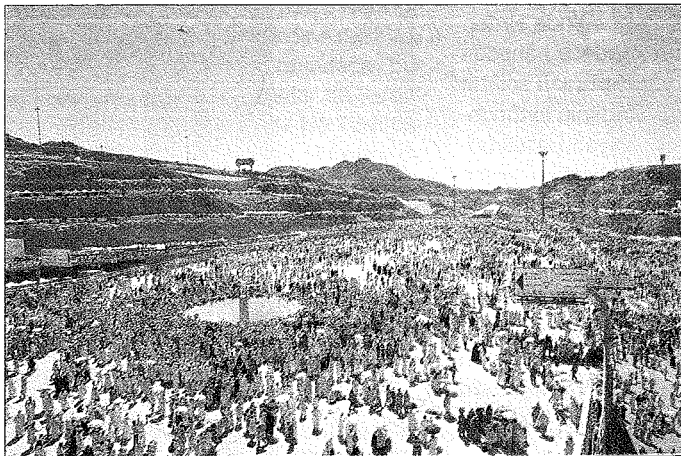
hebine göre sünnet, diğer üç mezhebe göre vâcibtir. Harem sınırları içinde kesilmesi gereken hac kurbanının Mina'da kesilmesi, yine hac ibadetinin önemli bir parçası olan saç kesme ve kısaltmanın da Resûl-i Ekrem'in uygulaması sebebiyle Mina'da yapılması daha faziletli kabul edilmiştir. Saçların Mina'da olmasa bile Harem bölgesi içinde kesilmesi bazı âlimlere göre sünnet, bir kısmına göre ise vâcip olup Harem dışında kesilmesi ceza kurbanını gerektirir.

BİBLİYOGRAFYA:

Müsned, VI, 187; Buhârî, "Tefsîr", 77/1; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 89; Ezrakî, *Ahbârü Mekke* (Melhas), I, 172-189; Fâkihî, *Ahbârü Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1987, IV, 246-311; Serahsî, *el-Mebsû't*, IV, 68; Burhâneddin el-Merginânî, *el-Hidâye*, Kahire 1384/1965, I, 147-149; İbn Kudâme, *el-Muğ-nî*, III, 427-456, 468-469; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), V, 229-230; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, III, 241; Tücbî, *Müstefâdü'r-rihle ve'l-ig-tirâb* (nşr. Abdülhafız Mansûr), [baskı yeri ve tarihi yok] (ed-Dârü'l-Arabîyye), s. 342-348; Kâsânî, *Bedâ'î'*, II, 137-140; Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 498-499, 510-518; Bedreddin el-Aynî, *Um-detü'l-kârî*, Kahire 1348, XIX, 272-275; *Mir'âtü'l-Haremeyn*, I/2, s. 1127-1135; İbrâhim Rifat Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn*, Kahire 1344/1925, I, 322-331, 340; M. İlyas Abdülganî, *Târîhu Mekkete'l-mükerrime kadimen ve hadîsen*, Medine 1422/2001, s.103-113; Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş, *Hudûdü'l-meşâ'iri'l-mukaddese: Minâ-Müzdelife-Arafât*, Mekke 1425; Abdullah b. Abdurrahman el-Bessâm, "Kitâbü Hudûdü'l-meşâ'iri'l-mukaddese", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî*, III/3, Mekke 1407/1987, s. 1576-1577; Fr. Buhl, "Minâ", *EI'* (İng.), VII, 65-66.



MEHMET ŞENER



Mina'da şeytan taşlamanın yapıldığı yerin eski hali

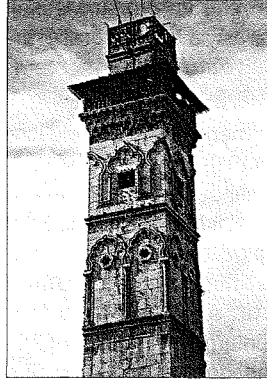
MİNARE (المئارة)

Sözlükte "ışık veya ateş çıkan / görünen yer" anlamındaki Arapça **menâreden** gelmektedir; bazı bölgelerde aynı anlamda **mi'zene** de (ezan okunan yer) kullanılmaktadır. Minarelerin kökeninin Orta Asya ve İran'daki işaret ve haberleşme (ateş) kulelerine, Suriye'deki gözetleme ve çan kulelerine, Akdeniz ülkelerindeki deniz fenerlerine veya doğudaki Hint zafer âbidelerine dayandığına ilişkin farklı görüşler vardır.

Hz. Peygamber döneminde Mescid-i Nebevî'nin kible tarafında Bilâl-i Habeşî'nin ezan okumak için üzerine iple tırmanarak çıktığı "üstüvâne" (silindir) denilen özel bir yer bulunmaktaydı. Minarenin ilk şekli olarak düşünülebilecek bu yerin dışında mescidin çevresindeki bazı yüksek yerler kullanılıyordu. Camiye ilk minareyi ekleyen kişi Emevî Halifesi I. Muâviye'nin Mısır valisi Mesleme b. Muhalled'dir. Mesleme, Mısır fâtihi Amr b. Âs'ın Fustat'ta yaptırmaya başladığı, fakat bitiremediği Amr b. Âs Camii'ni tamamlatırken binanın köşelerine birer minare koydurmuştur (53/673). İlk zamanlarda özel bir mimari forma sokulmadan yapılan minareler, değişik bölge ve kültürlerde birbirinden farklı biçimlerde genellikle taş, tuğla ve ahşaptan inşa edilmiştir. Meselâ İspanya ve Mısır'da taş, Kuzey Afrika'da tuğla, Arabistan, Suriye ve Anadolu'da taş ve tuğla, Irak, İran ve Afganistan'da tuğla, Hindistan'da taş ve tuğla gibi malzemelerin kullanıldığı görülmektedir. Genellikle gövdeleri yuvarlak veya dört köşe, sade yahut bezemeli olan minareler İslâm



Bursa
Timurtaş Paşa
Camiî'nin
şadırvan
üzerine
oturan
minaresi



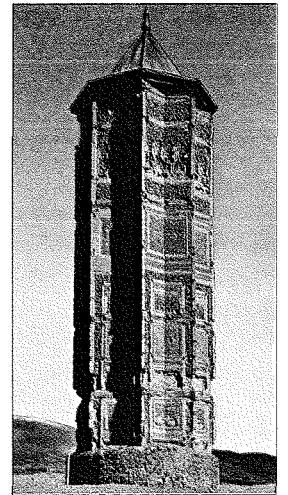
Halep
Ulucamiî'nin
dört köşeli
minaresi

dünyasının doğusunda ve batısında farklı özellikler kazanmıştır. Kuzey Afrika ve Endülüs'ten Suriye'ye kadar uzanan bölgedeki minareler, birkaç katlı yapılan ve kat araları kornişlerle belirtilip iç mekânları pencerelerle aydınlatılan dört köşe kuleler biçimindedir; doğudakiler ise daha çok yuvarlak ve ince gövdelidir. Zamanla dinî mimarinin en önemli unsurlarından biri haline gelen minare klasik Osmanlı döneminde (XVI-XVII. yüzyıllar) en olgun seviyesine ulaşmıştır.

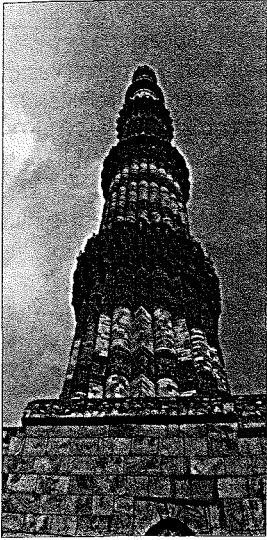
Ana hatlarıyla bir minare kürsü, pabuç, gövde, şerefe, petek, külâh ve alem bölümlerinden meydana gelir. Kürsü minarenin toprak üstündeki tabanıdır ve camiye bitişik yahut ayrı, kübik, silindirik ve çokgen prizma şeklinde olabilir; kapı genellikle buradan açılır. Pabuç kürsüyle gövde, gövde pabuçla şerefe arasındaki bölüm, şerefe ise müezzinin minare etrafında dolaşarak ezan okumak için kullandığı balkondur. Adı "çıkıntılı yer, burç" anlamındaki "şürfe" kelimesinden gelen şerefenin başlıca kısımları üstünde yürünen taban, tabanı taşıyan çıkmalar ve kenarlarındaki korkuluklardır. Yapıldıkları dönemin mimari özelliklerini yansıtmaları bakımından ayrı bir önem taşıyan şerefeler minare üzerinde birkaç adet olabilir. Osmanlı geleneğinde birden fazla minare ve şerefe sadece hânedan mensupları tarafından yaptırılan selâtin camilerine mahsustu. Gövdenin üstündeki konik çatıyı (külâh) taşıyan petek bölümünün kible yönünde şerefeye açılan kapı yer alır. Osmanlılar'da genellikle ahşap iskeletli ve kurşun kaplamalı olan külâhların bazıları İslâm dünyasının diğer bölgelerinden etkilenilerek geç devirlerde taştan ve değişik biçimlerde yapılmıştır. Minarenin en üst kısmında bulunan alem daha çok Osmanlı minarelerinde görülür ve gövdenin zarif biçimde sona ermesini sağlar.

Camilerin en karakteristik unsurunu teşkil eden minarelere bazan medrese, türbe ve hankahlarda da rastlanmaktadır. Genel konum ve biçimler dışında farklılık arzeden örnekler arasında yalnız gövdeden ibaret şerefesiz minareler (Mimar Sinan Mescidi), yapının dışına cumba şeklinde asılanlar (İstanbul Timurtaş Mescidi), bir çeşme ya da şadırvan üzerine oturtulmuş cumba şeklinde olanlar (Bursa Timurtaş Paşa Camii), özellikle Kayseri-Nevşehir bölgesinde görülen ve doğrudan yapıya veya avlu duvarının bir cephesine bitişik bir merdivenle çıkılan bir şerefeden ibaret köşk tipi minareler bulunmaktadır.

Suriye bölgesindeki kiliseler camiye çevrilirken çan kuleleri de minare haline getirildiğinden Emevîler devrinde dört köşe tipler ortaya çıkmıştır. Nitekim Şam Emevîye Camii'nin (705-714) güney yönündeki iki minaresinin alt kısımları eski Aziz Yohannes (Hz. Yahyâ) Kilisesi'ne aittir. XII. yüzyıl Zengî mimarisinde dört köşe kaideler üzerine inşa edilmiş yuvarlak gövdeleriyle Selçuklu geleneğine bağlı minareler görülür. Bunlardan Musul Ulu-camiî'ninki minare, tezyinî kuşaklarla yedi kata ayrılmış yuvarlak formuyla bölgedeki değişimin ilk örneğidir. Suriye minareleri zamanla Memlûk etkisinde kalmıştır. Tolunoğulları III. (IX.) yüzyıl Mısır'ında Suriye ve Sâmerâ izleri taşıyan minareler inşa etmişlerdir. Birinci katı dört köşe, ikinci katı yuvarlak, sonradan eklenen üçüncü katı sekizgen kesitli olan İbn Tolun Camii'nin minaresi İspanya ve Mağrib sanatlarını da etkilemiştir. Onu Hâkim Camii'nin birbirinden farklı biçimlerdeki iki minaresi izler (IV./X. yüzyıl). Mısır'daki örneklerin Hâkim, Ezher ve Kayıtbay camilerinin minareleri gibi en gelişmişleri Fâtîmî ve Memlûk devirlerinde



Sultan
III. Mesud
tarafından
Gazne'de
yaptırılan
minare



Kutub
Minâr –
Delhi /
Hindistan

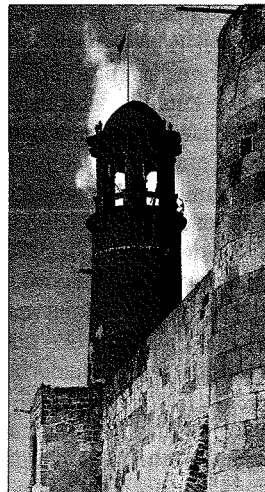
yapılmış, ayrıca bunların süslemelerinde de değişikliklere gidilmiştir. Mağrib'dekiler ise dört köşeli kalın ve süslü yapılar. Kayrevan Sidî Ukbe Camii'nin (105/724) 31,5 m. yüksekliğindeki üç katlı minaresi bölgedeki en eski örnektir. İşbîliye Ulucamii'nin Giralda (Melviye; resim için bk. *DİA*, XXIII, 429) denilen minaresi (586/1190) geometrik motifli kabartma şebekeleri ve at nalı kemerli, mukarnaslı kornişler içindeki pencereleriyle, Merakeş'teki Kütübiyye Camii'nin minaresi de (VI./XII. yüzyıl) dış görünüşü ve süslemeleriyle Mağrib özellikleri taşır. Cezayir'e has örneklerin çoğu Tilimsân'dadır ve XIII-XIV. yüzyıllara aittir; bunlarda pencereler ortadan kalkmış, süslemelere kabartma geometrik şekiller hâkim olmuştur. İslâm dünyasının bilinen en yüksek minaresi 1971'de inşa edilen Cezayir'deki Emîr Abdülkâdir Camii'ndedir (107 m.).

Mısır etkisi taşıyan Filistin'deki örnekler, Gazze'deki kiliseden çevrime el-Câmiu'l-kebir'in minaresi gibi dört köşe bir kaide üstünde yükseliş sekiz köşe ile son bulurlar. Suudi Arabistan minarelerinde belirli bir biçim yoktur. Medine'deki Vefî Camii'nin minaresi Suriye tipindedir; burada Memlûk tarzında olanlar da vardır. Mekke'dekilerin bazılarında ise Türk üslûbunun izleri görülür. Irak el-Cezîre'de minarelerin en eski örneği, konik gövdesini dolanan rampasıyla Mezopotamya ziguratlarının etkisini yansıtan Sâmerrâ Ulucamii'nin Melviyesi'dir (IX. yüzyıl; bk. *DİA*, I, 51). Bölgede Rakka Camii'ninki gibi (X. yüzyıl) Türk tesirinde kalmış kaidesi sekiz köşeli, gövdesi silindirik minareler de yapılmıştır.

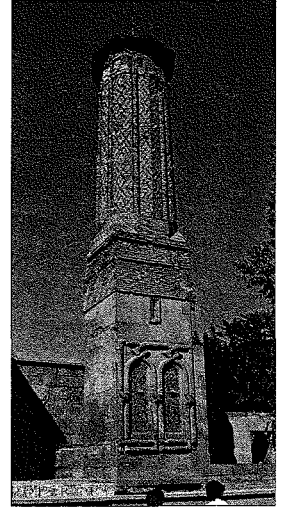
Türkler'in etkili olduğu yerlerden özellikle İran, Afganistan ve Türkistan bölge-

lerindeki minareler genelde yukarıya doğru tedericen daralan ince uzun konik gövdelidir. Karahanlılar'ın 922'de Batı Türkistan'ı aldıktan sonra yapmaya başladıkları tuğla minarelerin Kâşgar ve doğusundaki Uygur illerinde bulunan Budist tapınaklarından (pagoda) etkilendiği düşünülmektedir. Özkent'teki Karahanlı mimarisine ait kuşaklar halinde tuğla süslemeli minare Buhara'nın sembolü sayılan Kalan Minare'nin (521/1127) öncüsü kabul edilmektedir. Tirmiz Çar Kurgan Minaresi (502/1109) on altı yivli gövdesiyle Türkistan'daki ilk örneklerdendir. Gazne'de Sultan III. Mesud'a ait minarenin (495/1102) taş kaide üstünde yıldız biçiminde yükselen tuğla gövdesinin daha sonra yıkılan üst kısmı yuvarlaklıktı. Damgan Mescid-i Cum'a Camii'nin minaresi (500/1106), İran'da yuvarlak gövdeli minareler inşa eden Selçuklular'ın ilk çinili mimari eseri olması açısından önemlidir. Sâve Mescid-i Meydân (453/1061), Zevvâre Mescid-i Pâmenâr (461/1068), Bakû Mescid-i Muhammedî (471/1078), Kâşân Cuma Camii (466/1074) ve Bersiyân Cuma Camii'nin (491/1098) minareleri de yuvarlak gövdelidir. Hindistan'daki minarelerin en karakteristiği aynı zamanda bir zafer âbidesi olan Kutub Minâr'dır. Timurîli döneminde Türkistan'daki diğer bütün yapılar gibi minareler de çiniyle kaplanmıştır.

Anadolu'da minareler Suriye ve Orta Asya Türk geleneklerinin etkisinde şekillenmiştir. Suriye'ye has dört köşeli olanlara Diyarbakır Ulucamii (XI. yüzyıl) gibi bazı Güneydoğu Anadolu camilerinde rastlanır. Anadolu'da Türkler'le birlikte görülen silindirik gövdeli tuğla minarelerin en eski örneklerinden biri Erzurum'da Saltuklular dönemine ait Tepsi Minare'dir (XII. yüzyıl). Genellikle kalın ve kısa olan



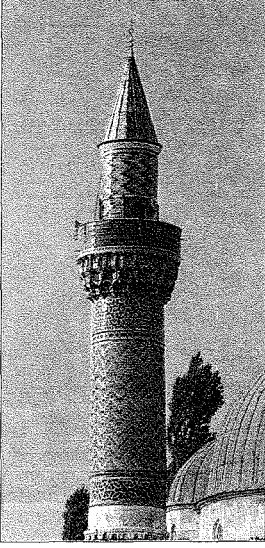
Saltuklular
dönemine ait
Tepsi Minare –
Erzurum



Konya
İnce Minareli
Medrese'nin
minaresi

Selçuklu minareleri daha çok tuğladan yapılmış ve renkli-sırlı tuğlalarla oluşturulan geometrik motiflerle süslenmiştir. Akşehir'deki Taşmedrese'nin mescidi (648/1250), İran ve Irak'takiler gibi gövdesinin üst kısmında baklava motifleri bulunan çift şerefeli minaresiyle dikkat çeker. Niğde Alâeddin Camii'nin minaresi (620/1223) dört köşe kürsüsü, köşeleri pahlanarak sekizgene dönüştürülmüş pabuç kısmı ve kesme taştan kalın, silindirik gövdesiyle orijinal durumunu koruyan örneklerdendir. Taçkapı üzerinde yükselen çifte minare tasarımı Anadolu'da Sivas Çifte Minareli Medrese, Sivas Gökmedrese, Erzurum Çifte Minareli Medrese gibi özellikle medreselerde görülür. Bunlardan ayrılan tek örnek Konya'daki İnce Minareli Medrese'nin (663/1265'ten önce) üst kısmı yıkılmış çifte şerefeli minaresidir. Amasya'daki Burmalı Minare ise (1237-1246) bu tipin en eski örneğidir. Erzurum Yâkutiye Medresesi'nin (710/1310) minaresinde gövde yine baklava motifleriyle süslenmiştir. Antalya'da Selçuklu döneminden kalan, kaidesi kesme taştan, üstü tuğla, gövdesi firûze renkli çinilerle kaplı Yivli Minare (1219-1236) bu tipin Anadolu'daki en muhteşem örneğidir.

Aydınöğulları'na ait Birgi Ulucamii'nin (712/1312) tuğla gövdeli minaresine firûze sırlı tuğlalarla baklava ve zikzak motifleri işlenmiştir. Selçuk İsâ Bey Camii'nin (776/1375) avlu duvarıyla mâbedin birleştiği köşelerde yükselen iki minare (doğudaki bugün yıkıktır) konumu dolayısıyla Osmanlı minarelerine örnek teşkil etmiştir. Menteşeoğulları'nın yaptığı minareler, Milas Ahmed Gazi Camii'nde olduğu gibi cami dışından basamaklarla çıkılan balkon şeklindedir. Karamanoğulları dö-



Izmit
Yeşilcamii'nin
çini kaplamalı
minaresi

neminden kalan Karaman'daki Emir Mûsâ Paşa Medresesi'nin minaresi renkli taş örgüsü, yatay yazı kuşağı, şerefe altı mukarnas dolgularıyla dikkat çeker. Dulkadıroğulları'na ait Maraş Ulucamii'nin minaresi (907/1501-1502) silindirik biçiminde gövdeden ve bir silmeden sonra çok köşeli bir formda yükselir; şerefe altında ise Memlûk üslûbunda renkli taş süslemeler ve mukarnaslar bulunmaktadır. Anadolu Selçuklularının minarelerinde yer alan zengin çini süslemeler, XIV ve XV. yüzyıllarda birkaç yapıda daha uygulandıktan sonra tamamen ortadan kalkmıştır.

Erken Osmanlı dönemi minare yapımında kullanılan tuğla özellikle İstanbul'un fethinin ardından yerini taş bırakmıştır. Silindirik veya çok köşeli ve ince uzun gövdeli olan minarelerin şerefe altları devrine göre mukarnas dolgulu veya oval geçişlidir. Petek kısmı genellikle uzun değildir; ancak Edirne'de Selimiye Camii'nin minareleri 12 m. uzunluğundaki petekleriyle istisnaî bir durum gösterir. Uzun külâhlar XVI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır. Osmanlılar, plan ve tasarımlarıyla Selçuklular'dan farklı bir tarzda inşa ettikleri camilerde minare yeri için çok araştırma yapmışlardır. Meselâ Bursa'da Orhan Gazi Camii'nde minare harim duvarının sol köşesinde, Hudâvendigâr Camii'nde üst revakın ucunda, Yıldırım Camii'nde ve Yeşilcamii'de harim duvarının iki köşesindedir. Biçim ve oranları itibarıyla sonraları değişmeyecek şekilde kesinleşen ilk örnek Edirne Murâdiye Camii'nde (1435-1436) uygulanmış ve yaygınlaşması bir asrı bulmuştur. Osmanlı camilerinde tek minareler genelde caminin giriş cephesinin sağındadır; ancak İstanbul Fîruz Ağa Camii'nde olduğu gibi

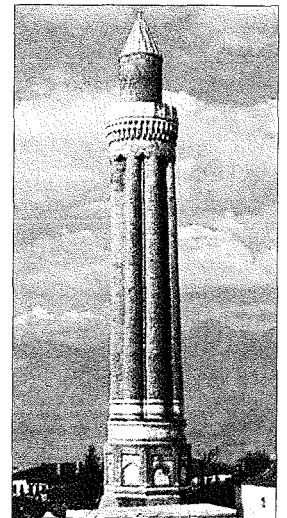
solda yer alanlar da vardır. Kasımpaşa Pi-yâle Paşa Camii'nde minare bu cephenin ortasından yükselir. İvaz Efendi Camii'nin kuble duvarının sağında yer alan minaresi ise konumu bakımından tek örnektir.

Tuğla minareler sırlı tuğlalı, çini kaplamalı (İznik Yeşilcamii 1378-1391) veya düz sıvalı olmak üzere üç çeşittir. Kesme taş minareler on iki-on altı köşeli yalın minareler, kabartma süs zincirleriyle süslenenler (İstanbul Şehzade Camii, Edirne Selimiye Camii) ve gövdelerine renkli taşlarla bezeme yapılanlar (Edirne Üç Şerefeli Camii) şeklinde örneklendirilebilir. Ayrıca burmalı ve yivli taş veya tuğla minareler de vardır. Adını minaresinden alan İstanbul Burmalı Mescid tuğladan yapılmış burmalı bir minareye sahiptir. Manisa'da İvaz Paşa Camii'nin minaresi de (XV. yüzyıl sonu) yivli gövdesiyle bu tipin önemli örneklerinden biridir. Bursa Uluca-mii'nin bugüne ulaşmayan orijinal minaresinin yivli ve çini tezyinatlı olduğu bilinmektedir. Edirne'deki Üç Şerefeli Camii'de (1437-1447) burmalı, yivli, baklava ve zikzak motifli dört minare farklı biçimlerde. Fatih, Beyazıt, Şehzade, Süleymaniye, Selimiye, Sultan Ahmed, Yenica-mi gibi selâtin camilerinde iki, dört, altı minare denemeleri ve sayısı artan şerefeler dikkat çeker. İstanbul'un ilk selâtin camisi fetihten hemen sonra camiye çevrilen Ayasofya'dır ve ilk minaresi önce ahşaptan yapılmıştır. Sonraları ahşap minarelerin daha çok ormanlık bölgelerde ve küçük mescidlerde inşa edildiği görülmektedir. Camiye bitişik olan bu tipe özellikle Anadolu'nun Bolu civarı gibi ağaçlık yerlerinde ve Bosna-Hersek'te rastlanır. Çatının ortasında yer alan ve sadece gövde ile külâhtan oluşan bu minarelere mahfilden dayama merdivenle çıkılır.

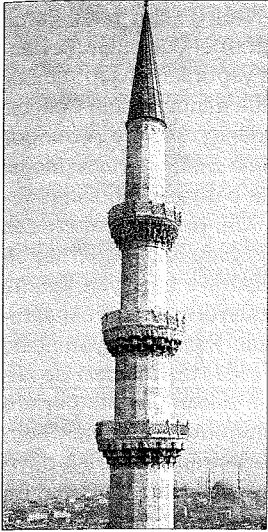
Mimar Sinan zamanında daha olgun ve ince bir görünüme kavuşan klasik dönem minarelerinin pabuçlarında baklava motifini yerine yalın piramit biçimi geçiş öğeleri ve külâhla peteğin birleştiği yerde genellikle bir sıra mavi çini görülür. Şehzade Camii'nin (1544-1548) ana kütle ile avlunun birleştiği köşelerin dışında yer alan ikişer şerefeli iki minaresi biçimsel düzenlemeleriyle klasikleşmenin ilk örnekleridir. Bunlarda gövdeler ince çubuklarla dilimlere ayrılmış ve dilimlerin içleri yalnız bu iki minarede görülen dikey birer motif dizisiyle doldurulmuştur. Süleymaniye Camii'nde (1550-1557) avlunun köşelerinde yer alan minareler dikey çubuklu ve incedir. Bunlardan caminin yanındakiler üçer, daha kısa olan diğer ikisi

ikişer şerefelidir. Edirne Selimiye Camii'nin (1569-1575) dört köşesinde yer alan yalın, ince, uzunlukları 70 metreyi aşan üçer şerefeli minareler bu özelliklerinin yanında müezzinlerin şerefelele birbirlerini görmeden çıkabildikleri sarmal merdivenleriyle de birer şaheserdir. Sultan Ahmed Camii (1609-1617) ana kütesinin dört köşesinde üçer şerefeli, avlu giriş duvarı köşelerinde ikişer şerefeli olan altı minaresiyle özel bir konuma sahiptir. Yine XVII. yüzyılda İstanbul Eminönü'nde yapılan Yenica-mii'nin minareleri klasik Osmanlı devrinin son örnekleridir.

XVIII. yüzyıldan itibaren Batı'dan gelen barok etkiyle klasik Osmanlı minaresi boyut ve biçim açısından değişmiş, çok ince ve yüksek minareler yapılmıştır. Bunların ilk örneği İstanbul Nuruosmaniye Camii'nin (1748-1755) ikişer şerefeli iki kesme taş minaresidir. Mermerin bolca kullanıldığı kürsüler, cephelerinde birtakım yarım pâyelerle bunlara dayanan kemer ve silmelerle kuvvetli bir barok üslûb sergileyecek şekilde süslenmiştir. Barok ve empire üslûplarının karma olarak uygulandığı Nusretiye Camii'nde (1822-1826) minarelerin pabuç kısmı soğan biçimindedir ve yüzeylerinde bitkisel motifler bulunmaktadır; şerefeler de istiridyeye kabuğu gibi dalgalı bir formda yapılmıştır. Bu dönem minarelerinde gövde daha da incelemiş ve kaideler bina içine gizlenerek pabuç kısmı tamamen ortadan kaldırılmış, onun yerine gövdeye geçiş birtakım silmeler ve sütun kaidelerini andıran unsurlarla sağlanmıştır. Şerefe altı mukarnasları yerlerini bilezik ve boğumlu çıkıntı gibi oval formulu geçişlere bırakmıştır. Ayrıca şerefe altları iri yapraklarla bezenip gövdelere düşey yivler açılarak minareler



Yivli
minare -
Antalya



Istanbul Süleymaniye Camii'nin minarelerinden biri

korint tarzı sütunlara benzetilmiştir (Dolmabahçe ve Hırka-i Şerif Camii). Ortaköy Camii (1854), İstanbul'da minarelerinin şerefeleri altındaki akant yaprakları yaldızla boyanmış tek örnektir.

Son dönemde karma (eklektik) üslûpta gövdeleri ince, yoğun bezemeli minareler de yapılmıştır (Pertevniyal Vâlide Sultan Camii, 1871). Yine bu devirde Arap üslûbunun etkisiyle bazı minarelerde şerefelerin üzerleri örtülmüştür (Konya Aziziye Camii, 1872). XIX. yüzyılın sonlarına doğru görülen neo-klasik üslûptaki minarelerde çokgen gövdeler, piramitlerden oluşan pabuçlar, mukarnaslı şerefeler, geometrik motifli şerife korkulukları ve uzun külâhlarla klasik görüntü yeniden yaşatılmaya çalışılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "nvr" md.; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", *Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, İstanbul 1963, I, 31-132; a.mlf., "İstanbul'da Bazı Cami ve Mescit Minareleri", *TM*, X (1953), s. 247-268; a.mlf., "Minâre", *İA*, VIII, 329-335; A. Petersen, *Dictionary of Islamic Architecture*, London 1966, s. 187-191; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, s. 45, 48, 63, 86, 102, 114, 234; Celâl Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi*, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 228-234; R. Hillenbrand, "Minaret", *Dictionary of the Middle Ages* (ed. J. R. Strayer), New York 1987, VIII, 396-397; a.mlf., *Islamic Architecture Form, Function and Meaning*, Edinburgh 1994, s. 129-171; a.mlf., "Manâra", *El²* (İng.), VI, 361-368; Ara Altun, *Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet*, İstanbul 1988, s. 9, 28, 33, 38, 49; J. M. Bloom, *Minaret: Symbol of Islam*, Oxford 1989; a.mlf., "The Minaret Before The Saljuqs", *The Art of the Saljuqs in the Iran* (ed. R. Hillenbrand), California 1994, s. 12-28; a.mlf., "Creswell and the Origins of the Minaret", *Muqarnas*, VIII, Leiden 1991, s. 55-58; J. Moline, "Saljuq Minarets in Iran: Developments in the Decorative Scheme", *The Art of the Saljuqs in the Iran* (ed. R. Hillen-

brand), California 1994, s. 38-45; Hüsrev Tayla, "Sinan Minarelerinin Mimaride ve Şehircilikteki Yeri", *Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1996, s. 49-72; Aygün Ülgen, *Klasik Devir Minareleri: Osmanlı Cami Planında Minarenin Konumu*, İstanbul 1996, s. 1-11, 224-259; R. J. H. Gottheil, "The Origin and History of the Minaret", *JAOS*, XXXI/2 (1909), s. 132-154; K. A. C. Creswell, "The Evolution of the Minaret with Special Reference to Egypt", *Burlington Magazine*, XLVIII, London 1926, s. 134-140, 252-258, 290-298; Sedat Çetintaş, "Minarelerimiz", *Güzel Sanatlar*, sy. 4, İstanbul 1942, s. 57-74; Derviş Karamanoğlu, "Minare, Mahya ve Kandilin Tarihi", *Tarih Hazinesi*, I, İstanbul 1950, s. 406-408; Kamal El-Din Sameh, "Minarets in North Africa and Spain", *Bulletin of the Faculty of Arts*, XV/2, Cairo 1954, s. 181-187, rs. 1-15; a.mlf., "Minarets in Persia and India", a.e., XVI/1 (1954), s. 1-5; İbrahim Hakkı Konyalı, "Minarenin ve Kandilin Tarihi", *Tarih Konuşuyor*, IV/20, İstanbul 1965, s. 1651-1653; A. Hutt, "The Central Asian Origin of the Eastern Minaret Form", *As.Af.*, New series VIII [Old series XLIV] (1977), s. 157-162; Ekrem Hakkı Ayverdi, "Osmanlılarda Minare", *KAM*, sy. 4 (1979), s. 17-28; B. O'Kane, "Saljuq Minarets: Some New Data", *Aisl*, XX (1984), s. 85-101, plan XI-XIV; A. Osman Uysal, "Anadolu Selçuklularından Erken Osmanlı Dönemine Minare Biçimindeki Gelişmeler", *DTCFD*, XXXIII/1-2 (1990), s. 505-534; a.mlf., "Erken Osmanlı Döneminde Sırlı Tuğlalı Minareler", *TTK Bildiriler*, X (1994), V, 2349-2367, İv. 491-499; a.mlf., "Zaviyeli Camilerde Minare Problemi", *Tet.D*, sy. 20 (1997), s. 47-63; Mehmet Yardımcı, "Geçmişin Sessiz Tanıkları Tahta Minareler", *Kültür ve Sanat*, sy. 30, Ankara 1996, s. 62-64; "Minare", *SA*, III, 1409-1411; E. Diez, "Minâre", *İA*, VIII, 323-329; G. S. P. Freeman-Grenville, "Manâra", *El²* (İng.), VI, 368-370; Şerare Yetkin, "Ab-bâsiler", *DİA*, I, 51; Câsim el-Ubûdî, "İşbiliye", a.e., XXIII, 429; A. Ödekan, "Minare", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, II, 1259.



FİLİZ GÜNDÜZ

MİNBER

(المنبر)

Camilerde

cuma ve bayram namazlarında hatibin üzerine çıkarak hutbe okuduğu basamaklı mimari unsur.

Sözlükte "yükselme; yükseltme" anlamlarındaki **nebr** kökünden türeyen **minber** kelimesi "kademe kademe yükselerek çıkılan yer" demektir. Genelde camilerde hatibin hutbe okurken daha iyi görülmek ve sesini daha iyi duyurmak üzere çıktığı basamaklı mimari unsuru, bazan da kürsü, koltuk, taht vb. ni ifade eder. Hassân b. Sâbit'in müşrikleri hicvetmesi için Mescid-i Nebevî'de geçici olarak kurulan kürsüye minber deniliyordu (*Müsned*, VI, 72; Ebû Dâvûd, "Edeb", 87). Hz. Peygamber, cennet ehlinin oturacağı nurdan (*Müsned*,

V, 236, 237, 239; Tirmizî, "Züh'd", 53) ve altın ile gümüşten yapılabildiği ve kıymetli taşlarla süslenmiş (İbn Mâce, "Züh'd", 39; Tirmizî, "Şifâtü'l-cenne", 15) minberlerden söz eder ki kelime burada "taht" veya "koltuk" anlamındadır. Rivayete göre ilk defa minber kullanan kişi Hz. İbrâhîm'dir (Fâkihî, III, 209; Taberânî, XX, 167). Eski Ahid'de Ezra'nın, Müsâ'nın şeriat kitabını bu iş için yapılan ahşap bir minberin üzerinde okuduğu kaydedilmektedir (Nehemya, 8/4). Günümüz sinagoglarında bulunan kürsülere Grekçe **bemadan gelen bimah** ve **el-minberden almamar** adları verilmektedir (*EJd.*, IV, 1002).

Önceleri bir hurma kütüğüne yaslanarak konuşan Hz. Peygamber için hicretin 7 (628) veya 8. yılında ilgin ağacından iki basamak ve bir oturma yerinden (mak'ad) ibaret bir minber yapılmıştı. Yaklaşık 1 m. yüksekliğindeki bu minberin oturma yerinin ön taraf köşelerinde muhtemelen uçları topuzlu iki dikme bulunuyordu (İbn Sa'd, I, 254; İbn Ebû Şeybe, III, 450); minber sade bir işçiliğe sahipti (İbn Abdürabbih, VII, 289). Hz. Ebû Bekir halife olunca Resûl-i Ekrem'e hürmeten minberin ikinci basamağına, Hz. Ömer birinci basamağına, Hz. Osman ise altı yıl birinci basamağına ve ardından mak'adına oturmuştu (Semhûdî, I, 282). Resûlullah'ın minberi asâsı ile birlikte "üddân" adıyla anılır; Ferezdak bir beytinde bunu kastederek mülkün kendisine iki üd ve bir hâtem (mühür) miras kalan kişiye ait olduğunu söyler (*Lisânü'l-'Arab*, "avd" md.). Nitekim daha önce Muâviye b. Ebû Süfyân da minberi hâkimiyetini güçlendirmek amacıyla Şam'a taşımak istediğinde, Medine Valisi Mervân b. Hakem'e bir mektup yazmıştı. Ancak marangoz minberi sökmeye başlayınca güneş tutulmuş ve gündüz vakti yıldızlar görünmüştü. Bundan korkuya kapılan Mervân, Muâviye'nin halka sesini daha iyi duyurmak için kendisinden minberin yükseltilmesini istediğini söyleyerek ona altı basamak daha ilâve ettirmişti (Abdülhay el-Kettânî, I, 150). Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh, 161'de (778) ifa ettiği hac sırasında minberi tekrar eski haline getirmek istemişse de İmam Mâlik onun tamamen dağılması endişesiyle bunu uygun görmemiş ve halife de kararından vazgeçmiştir (İbn Şebbe, I, 18). 654 (1256) yılındaki yangına kadar yerinde kalan ve bu tarihte yanması Abbâsî Devleti'nin zevaline işaret sayılan Hz. Peygamber'in minberi, mescidin devlet yönetiminin merkezi olduğu ilk dö-

nemlerde hutbe iradından öte birtakım fonksiyonlar üstlenmişti. Halifeler bu minber üzerinde biat alıyor, kadılar da özellikle liân gibi bazı davalara, yemin veya şahitlik edecek kişilerin ondan etkilenerek yalan söylemekten çekinecekleri düşüncesiyle bu minberin önünde bakıyorlardı. Mescid-i Nebevî'ye yangından iki yıl kadar sonra Yemen Resûlî Hükûmdarı el-Melikü'l-Muzaffer, ondan on yıl sonra Memlûk Sultanı I. Baybars, 797'de (1394-95) Berkuk ve 820'de (1417) el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî tarafından gönderilen minberler konulmuştur (Bedreddin el-Aynî, V, 304). Halen mevcut olan minber Osmanlı Sultanı III. Murad'ın armağanıdır (ayrıca bk. MESCİD-i NEBEVÎ).

Mescid-i Nebevî'den sonra ilk minber Mısır'da Amr b. Âs Camii'ne konulmuş, ancak bunu duyan Hz. Ömer, Amr'a bir mektup yazarak minberi kaldırmasını ve müslümanlara önlerinde ayakta durarak hitap etmesini istemiştir (İbn Haldûn, s. 477; Makrîzî, II, 247). Halifenin vefatından sonra camiye bu minber tekrar konulmuş olmalıdır; çünkü 93 (711-12) yılında Kurre b. Şerîk'in Amr zamanında yapılan minberi yenisiyle değiştirdiği rivayet edilmektedir. Hulefâ-yi Râşidîn dönemi sona ermeden ve özellikle Emevîler devrinde yerleşim merkezlerinin önemli cuma mescidi ve minberinin olması ifade ediliyordu. Mekke Haremî'ne ilk minber Muâviye b. Ebû Süfyan tarafından konulmuş ve ahşaptan, üç basamaklı, taşınabilir olan bu minber Hârûnürreşid'in hediyesi dokuz basamaklı, nakışlı minber getirilince Arafat'a nakledilmiştir (Fâkihî, III, 58 vd.). İlk dönemlerden itibaren tuğla ve kerpiç gibi malzemelerden de minber yapılmıştır. Hz. Ali'nin -muhtemelen Kûfe'de- tuğla bir minber üzerinde konuştuğu rivayet edilir (Buhârî, "İ'tişâm", 5). Mervân b. Hakem'in valiliği devrinde bayram namazlarının kılındığı Medine musallâsında da kerpiçten bir minber bulunuyordu.

Abbâsîler döneminde Hz. Peygamber'in minberini eski haline döndüremeyen Mehdî-Billâh eyaletlerdeki bütün minberlerin üç basamaklı olmasını emretmiştir (Kalkaşendî, I, 186). Ancak ondan sonra çoğunlukla ahşaptan dokuz basamaklı minberlerin yapıldığı ve İslâm dünyasında bu sayının on yediye kadar çıktığı bilinmektedir. Bazı tamerler ve değişiklikler geçirmekle birlikte ana çatısı itibarıyla günümüze ulaşan en eski minber Kayrevan Sîdî Ukbe Camii'ne aittir. Tik ağacından yapılmış on bir basamaklı min-

ber ahşap oymacılığının en güzel örneklerinden biridir. IX. yüzyılda Bağdat'tan getirildiği söylenen bu kapısız tip minberin iskeleti, ilk örnekleri Kubbetü's-sahre girişlerinde görülen asma yaprak ve filizleriyle süslenmiş, gövde kısmının iki yan aynalığı ve sahanlık çok sayıda dikdörtgen ve üçgen panellerle kapatılmıştır. Panellerin çoğu geometrik kafeslerden meydana gelmiştir. Bunların bazıları üzerlerindeki çok kaliteli oyma arabesk, asma yaprağı ve çam kozalağı gibi motiflerle Irak'taki erken dönem Abbâsî sanatını yansıtmaktadır.

Günümüze ulaşan en eski minberlerden biri de Fâtımîler devrinde Hz. Hüseyin'in başının bulunduğu söylenen Askâlân Ulucamii için yapılan ve rivayete göre baş Mısır'a götürülünce el-Halîl'deki Mescid-i İbrâhîm'e nakledilen (Suâd Mâhir Muhammed, I, 375) 484 (1091) tarihli minberdir. Ceviz ağacından olan minber iki yan cephesi ve kapısı ince oyma girift bitki motifli altıgen, çokgen ve altı köşeli yıldız şeklindeki ahşap parçalarıyla süslenmiştir. Kapının söve ve aynalığında, ayrıca Araplar'ın "meşrebiye" dedikleri kafes tekniğinin uygulandığı korkuluklarda küfi hatlar yer alır. Kapının taç kısmı ve sahanlığı örten kubbenin oturduğu kemersiz kare çatının çevresi mukarnaslıdır. Fâtîmî döneminde minber bu örnekte olduğu gibi kapı, gövde ve üstü kapalı sahanlık (köşk) kısmıyla standart bir şekil almaya başlar; minbere bayrak asma geleneği de bu devirde başlamıştır. Fâtîmîler'den kalan bir başka minber de Yukarı Mısır'da Kûs şehrinde bulunmakta ve sahanlığı üstünde kubbe bulunmayan tarihî minberlerin sonuncusu sayılmaktadır. 550 (1155) tarihli tik ağacı minber dönemin sonuna doğru ortaya çıkmaya başlayan künde-kârî tekniğinde yapılmış, geometrik ve bitkisel motiflerle süslenmiştir. Üstte yarım daire oluşturan sahanlığı arkalı girişt oymalarla bezelidir ve ortasında, iki yanında örme birer sütun kabartması bulunan yıldız motifleriyle süslü küçük bir mihrap motifi yer alır. Süslemeler, girift dal kıvrımları arasında küfi hattan meydana gelen kalın bir şeritle son bulur.

Memlûkler minberlerinde, daha çok künde-kârî ve kakma tekniklerini kullanmışlardır. Önemli bir eser olan İbn Tolun Camii'ndeki Sultan Lâçin minberi (695/1296) zengin yıldız süslemelere sahiptir. Yalnız çerçevesi kalan bu minberin panoları Kahire Müzesi ile South Kensington Museum'da muhafaza edilmektedir. 698

(1299) yılında Kahire Sâlih Talâi' Camii için Emîr Bektemür el-Çûkândâr (Çevgândâr) tarafından yaptırılan ahşap minber de erken Memlûk minberlerinin tipik bir örneğidir. Mâridânî (1340) ve Aksungur (1346) camilerinin minberlerinde Moğol istilâsı sebebiyle batıya kaçan sanatkarların katkısıyla, XIII. yüzyılın sonlarından itibaren XIV. yüzyılda Kahire merkez olmak üzere gelişmeye başlayan kakma tekniğinin en erken ürünleri görülmektedir. Kahire Sultan Hasan Külliyesi'ndeki caminin (1356-1363) taş minberi ise ahşap minberlerin bazan taş minberlere örnek oluşturduğunu göstermektedir. Memlûk minberlerinin en parlak devri Kahire'de XV. yüzyıla rastlamaktadır. Bu dönemde yapılan minberlerin görünümünde esaslı bir değişiklik olmayıp ayrıntılarda farklılıklar görülür. Müeyyed Camii'nin (1415-1420) minberi yıldız süslemeleriyle önemli bir örnektir. South Kensington Museum'da bulunan ve kitâbesinden Kayıtbay (1468-1496) tarafından yaptırıldığı anlaşılan taş minberin tahta kısımlarında fildişi satırlara ve boya izlerine rastlanmaktadır.

Endülüs sanatının genel özellikleri göz önüne alındığında burada sanatkarane işlenmiş birçok minberin imal edildiği düşünülebilir. Merrâkûşî, II. Hakem'in (961-976) Kurtuba Ulucamii için kırmızı ve sarı sandal, abanoz, âc (ılgin), üd-i hindî gibi ağaçlardan yaptırdığı, tekerlekler üzerinde hareket edebilen bir minberden bahseder (İbn İzzârî, II, 250). Günümüze ulaşan önemli bir örnek, kitâbesinden XII. yüzyılda Kurtuba'da yapıldığı anlaşılan ve halen büyük bölümü sağlam olan, Mera-keş'te Kasrû'l-bedî' Müzesi'nde korunan Kütübiyye Camii'nin ahşap minberidir. İnce bir işçiliğe sahip dokuz basamaklı minberin ilk basamağının yanlarına, ortalarında atnalı kemerli pencere şeklinde birer açıklık bulunan iki pano yerleştirilmiştir. Panolar kemerlerden sonra biraz daha yükselip köşelerinde konik iki topuzla nihayet bulur. Yanlardaki ve merdiven basamaklarının alınlıklarındaki zengin tezyinat girift dal, yaprak ve çiçek motifli arabesk oymalarla elde edilmiştir (*Al-Andalus*, s. 362 vd.).

İran'da bugüne gelen az sayıdaki minberin en eskisi 445 (1053) tarihli Şüster Camii minberi olup süslemeleri, arabesk motiflerin işlendiği yıldız ve çok köşeli ahşap parçalarının birbirine geçirilmesiyle uygulanan künde-kârî tekniğinin ilk örneklerindedir. Orta İran'da Selçuklular dönemine ait beş minber bulunmakta ve

daha küçük olmakla beraber yapım tekniği ve eğri kesim oyma tezyinat hususunda Kayrevan Sîdi Ukbe Camii'nin minberine benzemektedir. Bu tekniğin en güzel uygulamaları İbyâne Camii minberinde görülmektedir. Minberin yanlarında yer alan panolarda daha sonra Sâmerâ açığı duvar süslemelerinde rastlanan derin kesim sarmal uçlu abstre yapraklar yer almaktadır. 543 (1148) tarihli Berz minberi ise korkuluklarında kafes tekniğinin uygulandığı bilinen ilk İran örneğidir. XII. yüzyıla ait en güzel minberlerden biri, Nûreddin Mahmud Zengî'nin Mescid-i Aksâ için altı Halepli ustaya yaptırdığı, fakat Haçlı istilâsı sebebiyle ancak Selâhaddin-i Eyyûbî tarafından yerine konulabilen minberdir. 1969'da fanatik bir yahudinin Mescid-i Aksâ'da çıkardığı yangında harap olan bu ceviz minberin tezyinatında henüz başlangıç safhasındaki sedef ve fildişi kakma tekniği uygulanmıştır. XV. yüzyılın ikinci yarısı ile XVI. yüzyılın ilk yarısına ait birçok minber ise tamamen çini kaplamalıdır. Bunlar arasında özellikle Verzâne Cuma Camii, Yezd'de Çehâr Minâr Mescidi ve Hızır Şah Mescidi, Benderâbâd Külliyesi'nin mescidi, Kâşân'da Meydan Mescidi, Kûhpâye Cuma Camii minberleri dikkat çekicidir.

Hindistan'da yapılan minberlerin hepsi taştan olup çok zengin biçimde süslenmiştir. Dinî yapılarda sevilen dört pâyeli ve bezemeli çatı veya kubbe düzenlemeleri minberlere de uygulanmıştır. Daha çok Gucerât ve Ahmedâbâd eyaletlerinde rastlanan bu tür minberlere Dholka'daki 733 (1333) tarihli Hilâl Han Gâzî Camii'nin yedi basamaklı ve köşkü pâyeli minberi tipik bir örnek oluşturmaktadır. Bu minberin yan aynalıkları kabartma oymaları süslü dört köşe parçalara bölünmüştür. Merdiven basamakları da aynı bezemeye sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA :

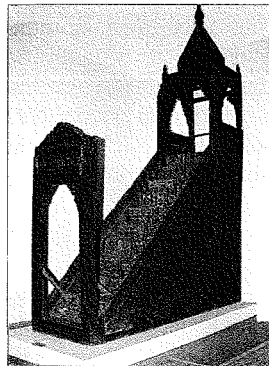
Lisânü'l-Arab, "avd" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, VI, 345 vd.; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, III, 284; *Müsned*, II, 109, 226; III, 300; V, 138, 236, 237, 239; VI, 72; Buhârî, "Şalât", 64, "Cum'a", 26, "İtişâm", 5; Müslim, "İdeyn", 9; İbn Mâce, "Zühd", 39; Ebû Dâvûd, "Edeb", 87; Tirmizî, "Şifâtü'l-cenne", 15, "Zühd", 53; İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, I, 249 vd., 254; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, III, 450; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*, I, 18; Fâkihî, *Ah'bârü Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986, III, 58 vd., 209; Taberî, *Târîh*, Beyrut 1407, III, 309; IV, 558; İbn Abdürabbih, *el-İk'dü'l-ferîd* (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1404/1983, VII, 289; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-

Selefi), Musul-Beyrut 1404/1983, XX, 167; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, Beyrut 1404/1984, s. 443; İbn Asâkir, *Târîhu Dumaşk* (Amrî), I, 77; VI, 226; IX, 393; XII, 161; LII, 344; LIX, 163, 491; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, I, 240; II, 471; III, 276; V, 219, 297, 372, 408; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-mugrib*, II, 250; İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal*, Kahire 1401/1981, II, 268; İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut 1967, s. 477; Kalkaşendî, *Me'âşirü'l-inâfe*, I, 186; Makrizî, *el-Hita't*, II, 247; Bedreddin el-Aynî, *Ümdetü'l-kârî*, Kahire 1392/1972, V, 303, 304; Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Muştafa*, Kahire 1326, I, 282, 354; G. Migeon, *Manuel d'art musulman*, Paris 1927, I, 292 vd.; Suâd Mâhir Muhammed, *Mesâcidü Mısr ve evliyâ'üha's-şâlihün*, Kahire 1981, I, 375, 394-395, 535, 536; Tâhâ el-Velî, *el-Mesâcid fi'l-İslâm*, Beyrut 1409/1988, 191 vd., 210 vd.; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), I, 148, 149, 150, 151; *Al-Andalus: The Art of Islamic Spain* (ed. J. D. Dodds), New York 1992, s. 362 vd.; S. M. Zwemer, "The Pulpit in Islam", *MW*, XXIII/3 (1933), s. 217 vd.; J. Pederesen, "Mescid", *IA*, VIII, 31 vd.; a.m.f., "Minbar", *EP* (İng.), VII, 73-76; J. Golmohammad, "Minbar", a.e., VII, 76-79; J. Burton-Page, "Minbar", a.e., VII, 79-80; G. S. P. Freeman-Grenville, "Minbar", a.e., VII, 80; "Bimah", *EJd.*, IV, 1002; Ahmet Önkâl - Nebi Bozkurt, "Cami", *DİA*, VII, 52.

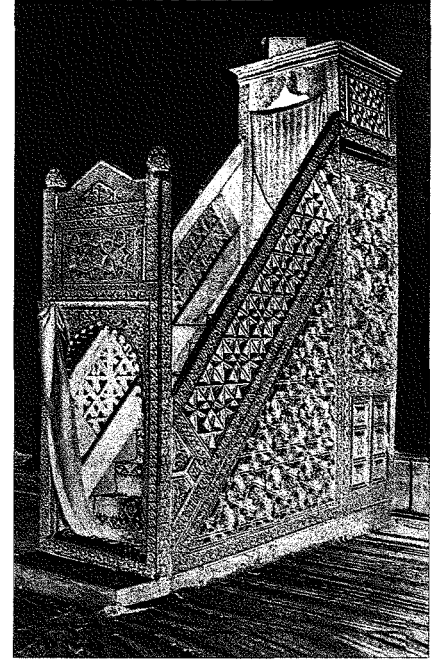


NEBİ BOZKURT

Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar. Anadolu Selçukluları'ndan kalan ve tamamı ahşap olan minberlerin en eskisi Konya Alâeddin Camii minberidir. Kitâbesinden 550 (1155) yılında tamamlandığı anlaşılan künde-kârî tekniğindeki minberin kapı açıklığı dilimli bir sivri kemerle, üç yanî firizlerle süslenmiştir; söveleri ise kuzalıklarla son bulur. Üçgen biçimindeki taç kısmının ortasında küfî hatla yazılmış bir âyet bulunmaktadır. Aynalık kısmında altı köşeli yıldız motifinin tekrarıyla bir kompozisyon oluşturulmuş ve buraya caminin ilk bânisi Sultan I. Mesud'un adının geçtiği küfî kitâbe yerleştirilmiştir. Yan aynalıklarında, üzerleri rûmîler ve asma dallarından ince kabartmalarla bezeli geometrik geçmeler kullanılan minberin korkuluk şebekesi geometrik şekillerden meydana gelmiştir. Köşk kısmının



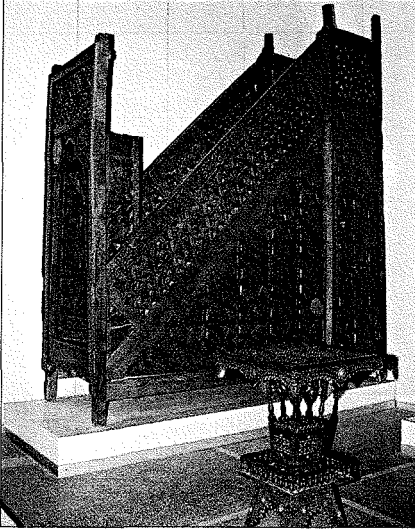
Siirt Ulucamii'nin ahşap minberi (Ankara Etnografya Müzesi)



Konya Alâeddin Camii'nin hakiki künde-kârî tekniğinde yapılmış minberi

üstü sekizgen kasnaklı bir piramitle kapatılmıştır. XII. yüzyıla ait minberlerden diğer bir önemli örnek de Karaman Beyi II. İbrâhim tarafından Aksaray Ulucamii'ne götürülen Selçuklu minberidir. Kitâbesinden Sultan Mesud devrinde inşa edildiği anlaşılan eser künde-kârî tekniğinde yapılmıştır. Halen Harput Sâre Hatun Camii'nde bulunan ve aslında Harput Ulucamii'ne ait minber de aynı yüzyıldan olup hakiki ve taklit künde-kârî ile uygulama tekniklerinin bir arada kullanılmış olduğu bir örnektir.

XIII. yüzyılda Kayseri Ulucamii'nin minberi çakma-kabartma künde-kârî tekniğiyle yapılmıştır. Ankara Etnografya Müzesi'nde yer alan, künde-kârî tekniğinin kullanıldığı Siirt Ulucamii minberinin korkuluklarına boydan boya girift bezemeli küfî hatla Ahzâb (33/56) ve Zümer (39/74) sûrelerinden âyetler işlenmiştir. Ayrıca minberde çeşitli tamirlere işaret eden usta adları bulunmaktadır. XIII. yüzyıldan kalan önemli bir örnek de Malatya Ulucamii'nin onararak Ankara Etnografya Müzesi'nde teşhir edilen minberidir; burada künde-kârî ve eğri kesim tekniği birlikte kullanılmış olup aynalık bordürlerinde küfî hatlar yer alır. 635 (1238) yılı civarında çakma-kabartma künde-kârî



Ürgüp Demse köyündeki Taşkın Paşa Camii'nin XIV. yüzyılın ikinci yarısına ait ahşap minberi (Ankara Etnografya Müzesi)

teknisiyle yapılan Kayseri Huand Hatun Camii minberinin merdiven korkuluklarında dolgulu kafes işçiliği uygulanmıştır. Divriği Ulucamii'nin (626/1229) minberinde çakma-kabartma künde-kârî tekniği kullanılmıştır; bunun korkuluklarında da dolgulu kafes işçiliği görülmüştür. Yan aynalıkların süslemeleri, çok köşeli iri yıldız motifleriyle ucu uzatılmış geometrik bir düzenlemeden meydana gelmektedir. Korkuluklarda asma dalları ve lotuslarla bezeli altıgen levhalar vardır. Aynı asırda yapılan Ankara Ahî Şerafeddin Camii'nin minberi çakma ve kabartma künde-kârî tekniğinde ele alınmıştır. Bu yüzyılın sonuna ait Beyşehir Eşrefoğlu Camii'nin minberleri ise teknik ve tezyinat bakımından Konya Alâeddin Camii'nin minberine benzerdir.

XIV. yüzyılda inşa edilen ahşap minberlerden Çorum Hamîd Paşa Camii'nin 706 (1306-1307) tarihli minberi aslında yıkılan Beyler Camii'ne aittir. Minberin dikkat çeken tarafı korkuluklarının şebekeyi andıran girift geometrik desenle süslenmesidir. Aynı tarihli Çorum Ulucamii'nin çakma ve kabartma künde-kârî tekniğindeki minberinde rûmî motifler hâkimdir. Birgi Ulucamii de denen Mehmed Bey Camii'nin 722 (1322) tarihli minberi süslemeler yönünden çok zengindir. Künde-kârî tekniğiyle yapılmış olan minberde korkuluklar geometrik kompozisyonlu ve ajurludur. Bordürlerde kıvrık dalı rûmîler uygulama tekniğinde ele alınmıştır. Yekpâ-

re levhalardan meydana gelen kapı karnatları da aynı teknikle rûmîli süslemelidir. XIV. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen Ürgüp Damse köyündeki Taşkın Paşa Camii'ne ait minber bugün Ankara Etnografya Müzesi'ndedir. Künde-kârî ve oyma tekniğinin uygulandığı minberde kafes işçiliği de görülmektedir.

Yıldırım Bayezid'in 802 (1399) yılında inşa ettirdiği Bursa Ulucamii'nin Antepli Hacı Mehmed b. Abdülazîz el-Dükkî tarafından yapılan minberi Selçuklu üslûbundan Osmanlı üslûbuna geçişin özelliklerini taşımaktadır. Aynı ustanın eseri olan Manisa Ulucamii'nin minberiyle aralarında benzerlik bulunmakla birlikte Bursa minberi daha olgun bir üslûba ve daha ince bir işçiliğe sahiptir. Hakiki künde-kârî tekniğinin uygulandığı minberin yan aynalıklarındaki geometrik süslemelerde yıldızların ortaları kabara şeklindedir. 816'da (1413) Çelebi Mehmed zamanında onarılan, Ankara Etnografya Müzesi'ndeki Ankara Ahî Elvan Camii'nin minberi de önemli örneklerden biridir. Çakma-yapıştırma künde-kârî tekniğiyle yapılan minberde yıldızlardan oluşan geometrik bir bezeme görülmüştür. Manisa İvaz Paşa (889/1484) ve İstanbul Firuz Ağa (896/1491) camilerinin minberleriyle Manisa Hatuniye Camii'nin 900 (1495) tarihli minberi ve Ankara Hacı Bayrâm-ı Vefî Camii'nin XVIII. yüzyıl başında yenilenen minberinde künde-kârînin çeşitli teknikleri uygulanmıştır.

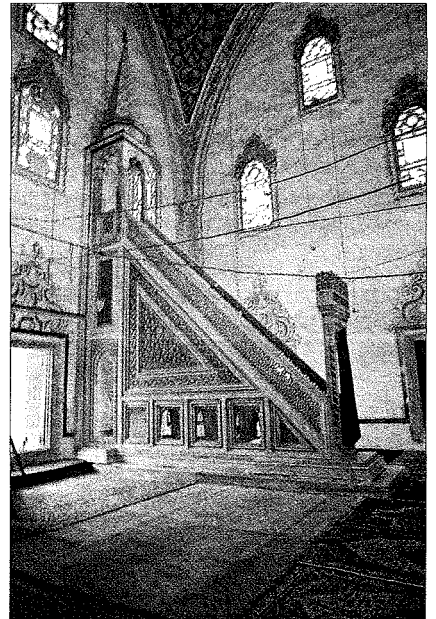
Erken Osmanlı döneminde inşa edilen Bursa Umur Bey Namazgâhı ile Çanak-kale Azebler Namazgâhı'nın (810/1407) taş minberleri ilk namazgâh minberlerine örnek teşkil etmektedir. Bunların benzerleri daha sonraları da yapılmakla birlikte namazgâhlar hızla ortadan kalktığı için günümüze pek azı ulaşmıştır.

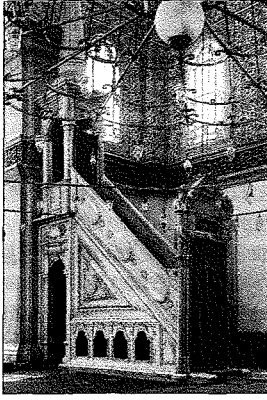
Osmanlı devrinde cami ile bütünlük içinde ele alınan minberlerde mermer ve taş malzemenin daha çok kullanıldığı görülmektedir. Genelde bir perde ile örtülen kapı üstte mukarnas ve bunun üzerinde bir sıra palmet dizisiyle sonlanmaktadır. Merdiven korkulukları umumiyetle kafes şebekelidir. Yan aynalıklar ise bazan düz bırakılmış, bazan da ortada kafes oyması bir göbekte değerlendirilmiştir. Minberin köşk kısmı örneklerin bazısında ahşaptan, bazısında da mermerden yapılmıştır; bu kısım alemli bir külâhla son bulmaktadır.

Edirne'de Eski-cami'nin (817/1414) basamak yüzeylerine kadar bezemeli olan taş minberinde bilinen bütün kompozis-

yonlar uygulanmıştır. Buna karşılık Üç Şerefeli Camii'nin (1437-1447) mermer minberi çok sade ele alınmıştır ve köşk altındaki geçidi yarım sivri kemer şeklinde tasarlanmıştır. İlk ürünlerine XIV. yüzyılda rastlanan kakma tekniğinin taş malzemeyle uygulanışı Amasya Beyazıt (II.) Camii (891/1486) minberinde görülmektedir. Bu minberin yan aynalığındaki göbek renkli kakmalarla değerlendirilerek zarif bir görünümüne kavuşturulmuştur. Gebze Çoban Mustafa Paşa Camii (929/1523) minberinde kullanılan renkli taş kakmalar cami ile uyumlu bir bütünlük göstermektedir. Bu minberde yan aynalıkların, aitta yer alan küçük açıklıkların ve korkuluğun etrafını zarif bir zencirek motifini çevrelemektedir. Bozüyük Kasım Paşa Camii'nin (1525-1528) mermer minberi farklı bir örnek olup külâhı, yan aynalıkları ve kapısının üst tarafı renkli sır tekniğiyle yapılmış bitkisel ve geometrik desenli çinilerle kaplanmıştır. İstanbul Haseki Camii'nin (945/1538-39) minberi sade ve klasik bir örnektir; minberin yivli külâhı kendi etrafında hafifçe kıvrılarak bir hareket oluşturmuştur. Üsküdar Mihrimah Sultan Camii'nin (954/1547) kafes oymalı mermer minberi oranları ve işçiliğiyle zarif bir örnek teşkil eder. Süleymaniye Camii'nin (1550-1557) minberi de klasik bir örnek olarak son derece sadedir. İstan-

Edirne Üç Şerefeli Camii'nin minberi





Üsküdar
Selimiye
Camii'nin
minberi

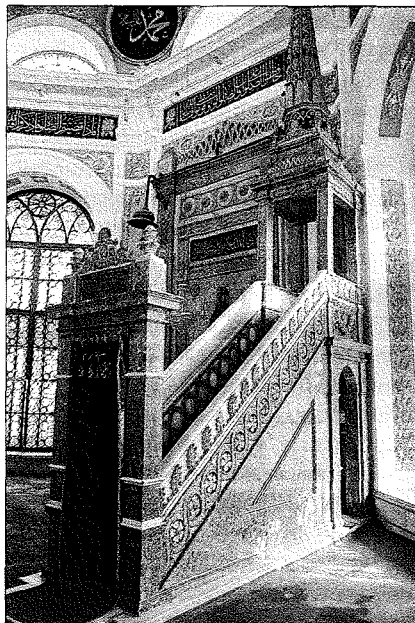
bul Rüstem Paşa (1558-1561), Edirnekapı Mihrimah Sultan (1562-1565), Fındıklı Molla Çelebi (XVI. yüzyıl ikinci yarısı) ve Edirne Selimiye (1569-1574) camilerinin minberleri yan aynalıklarında kafes oymalı göbekler bulunan klasik örneklerdir. Lüleburgaz Sokullu Camii'nde de (XVI. yüzyılın ikinci yarısı) aynı düzenleme devam etmekle birlikte kafes araları daha geniş bırakılmıştır. Küçük Ayasofya (XVI. yüzyılın başları), Kasımpaşa Piyâle Paşa (980/1572-73) ve Gölarmara Halime Hatun (XVI. yüzyıl sonu) camilerinin minberleri değişik örnekler oluşturmaktadır. Bunlardan Küçük Ayasofya Camii'nin minberindeki yan aynalarda yer alan kemerli açıklıklar daha büyük ve farklı düzendedir. Piyâle Paşa Camii'nin süslemesiz minberinde bulunan yan açıklıkların boyutları değişmiş ve kademeli biçimde yükselen bu açıklıklardan en sonuncusu köşk altındaki geçitle aynı yüksekliğe ulaşmıştır. Gölarmara Halime Hatun Camii'nin mermerden yapılmış minberi yivli yarım kemerle duvara dayanmaktadır; titiz bir işçiliğe sahip minber değişik bir görünümündedir. Konya Sultan Selim Camii'nin minberi sade mermer yapısı, süslemeleri ve Mevlânâ Kümbeti'ni andıran yivli bir kaidede üzerine oturtulmuş yivli çadır biçimindeki külâh ile önem taşımaktadır. Yine XVI. yüzyılda Diyarbakır Behram Paşa (1564-1572), Kadirga Sokullu Mehmed Paşa 979 (1571-72) ve Üsküdar Çini 1050 (1640) camilerinin minber külâhları çiniyle kaplanmıştır.

Minberlerdeki klasik düzenlemeler, XVII. yüzyılda Sultan Ahmed Camii ve Yenice Camii minberlerinde sürdürülmüş, her ikisinde de hem kafes oyma hem kabartma süslemeli taş işçiliği uygulanmıştır. XVIII. yüzyıl başında yapılan Üsküdar Yeni Vâlide Camii'nin minberi de klasik üsluptadır. Aynı yüzyılın ortalarına doğru Batı'dan gelen etkilerle farklı süslemeler ortaya çıkmıştır. İstanbul Hekimoğlu Ali

Paşa Camii'nde (1147/1734-35) bu türün ilk örneği görülür. Daha sonra pilastırların, akantus yapraklarının ve barok kıvrımlarının kullanıldığı örnekler gelir. Nuruosmaniye (1748-1755), Lâleli (1760-1764), Ayazma (1174/1760-61), Fâtih (1767-1771), Eyüp Sultan (1798-1800), Üsküdar Selimiye (1801-1805), Ortaköy (1854) ve Dolmabahçe (1854) camilerinin minberleri bu gruptadır; Fâtih, Lâleli ve Dolmabahçe camilerinin minberlerinde ayrıca bol renkli taş kullanılmıştır. I. Abdülhamid'in 1192 (1778) yılında yaptırdığı Beylerbeyi Camii'nin fildişi-kemik kakmalı abanoz minberi de barok özellikler taşımaktadır. Bu minberlerde korkuluklar artık şebekeli değildir ve yekpâre mermer üzerine dönemin bezeme anlayışına uygun kabartma düzenlemeler uygulanmıştır. Kırşehir'deki (Gülşehir) Karavezir (Kurşunlu) Camii ile (1193/1779) Yozgat'taki Çapanoğlu Camii'nin (1193/1779) renkli taş süslemeli minberleri barok devrinin İstanbul dışındaki en önemli örnekleri olarak dikkat çeker.

XIX. yüzyılın Türk empire (ampir) üslubunda iyon ve korint başlıklarla birlikte antik süsleme elemanları görülmektedir. Tophane Nusretiye (1822-1826), Küçük Mecidiye (1849) ve Hırka-i Şerif (1847-1851) camilerinin taş minberleri empire

Fatih Hırka-i Şerif Camii'nin empire üslubundaki minberi



üslubunun başlıca temsilcileridir. Ertuğrul (1887) ve Cihangir (1890) camilerinin minberleri ise bu üslubun aşşaba yansıtmış örneklerini oluşturur. Yine XIX. yüzyılda Doğu'dan ve Batı'dan gelen farklı üslupların karışımı olan eklektik üslupta geometrik geçmelerin yanı sıra külâh yerine kubbe kullanılmıştır. Bu üsluba giren Altunizâde (1865), Aksaray Pertevniyal Vâlide (1871) ve Yıldız Hamidiye (1886) camilerinin minberleri taş malzemeyle yapılmış, Pertevniyal Vâlide ve Hamidiye'nin minberlerinde külâh yerine bombeli dilimli kubbeye yer verilmiştir. Kazasker Camii'nin (1902) aşşap ve Suadiye Camii'nin (1907) mermer minberleri de bu üslupta ele alınmış diğer örneklerdir. Erenköy Zihni Paşa (1901), Göztepe Hâlis Efendi (1902), Bostancı Kuloğlu Mustafa Bey (1912) ve Bebek (1912) camilerinin aşşap minberleri ise XX. yüzyılın başında bu yabancı kökenli üsluplara tepki olarak ortaya çıkan ve millî mimariyi tekrar canlandırmaya çalışan neoklasik üslubun başlıca ürünleridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Celâl Esad Arseven, *Türk Sanatı Tarihi*, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 227-228; Hakkı Karamağaralı, *Anadolu'da Beylikler Devri Minberleri* (doktora tezi, 1955), AÜ İlahiyat Fakültesi; Gülizar Tezsüren, *Ankara Camileri Minberleri* (lisans tezi, 1972), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Oktay Aslanapa, *Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (14. Yüzyıl)*, Ankara 1977, s. 61-68; a.mlf., *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, tür.yer.; a.mlf., "Minber", *İA*, VIII, 337-339; Nihal Öztürk, *Diyarbakır Dini Mimaride Mihrap Mimber ve Çini Süsleme* (lisans tezi, 1978), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Erhan Erkut, *Bursa Mihrap ve Minberleri* (lisans tezi, 1979), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Mehmet Atilla Şenel, *19. Asırdan 20. Asrın İlk Çeyreğine Kadar İstanbul Camilerinin Minber ve Vaaz Kürsüleri* (lisans tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Nimet Lale Hancıoğlu [Yılmaz], *Bazı Ankara Camilerinde Bulunan Kalem İşi Süslemeli Aşşap Minberler* (bilim uzmanlığı tezi, 1990), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Gönül Öney, *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*, Ankara 1992, s. 137-153; a.mlf., "Anadolu'da Selçuklu ve Beylikler Devri Aşşap Teknikleri", III, *STY* (1970), s. 135-149; *Türk Dünyası Kültür Atlası: Selçuklu Dönemi* (haz. Metin Eriş v.dğr.), İstanbul 1998, II, 152-157; Yıldırım Özbek, "Erken Dönem Osmanlı Taş Süslemesi", *Osmanlı*, İstanbul 1999, XI, 337; Ali Murat Aktemur, "Türk Aşşap İşçiliği", *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VI, 99-105; Bahaeddin Ögel, "Selçuk Devri Anadolu Ağaç İşçiliği Hakkında Notlar", *AÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, Ankara 1957, s. 199-235; M. Zeki Oral, "Anadolu'da San'at Değeri Olan Aşşap Minberler, Kitabeleri ve Tarihçeleri", *VD*, V (1962), s. 23-77; Can Kerametli, "Osmanlı Devri Ağaç İşleri, Tahta Oyma, Sedef, Bağa ve Fildişi Kakmalar", *TEL.D*, sy. 4 (1962), s. 5-13; Semra Ögel, "Anadolu Ağaç Oymacılığında Mail Kesim", *STY*, I (1965), s. 110-119; Muhammed Beşir Aşan,

"Harput Ulu Camii Minberi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/2, Elazığ 1987, s. 29 vd.; Ali Haydar Bayat, "Birgi Ulu Camii Minberi", *VD*, XXII (1991), s. 133 vd.; "Minber", *TA*, XXIV, 215-217; E. Diez, "Minber", *IA*, VIII, 335-337; J. Pedersen, "Minbar", *EP* (Ing.), VII, 73-76; J. Golmohammadi, "Minbar", a.e., VII, 76-79; J. Burton-Page, "Minbar", a.e., VII, 79-80; G. S. P. Freeman-Grenville, "Minbar", a.e., VII, 80; Ayla Ödekan, "Minber", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, II, 1259-1260.



ZEYNEP HATİCE KURTBİL

el-MİNĤÂC

(المنهاج)

Nevevî

(ö. 676/1277)

tarafından yazılan *Şahîh-i Müslim* şerhi
(bk. el-CÂMÎ'ŝ-SAHÎH).

MİNĤÂC-ı SİRÂC

(bk. CŪZCÂNÎ, Minhâc-ı Sirâc).

el-MİNĤÂC fî ŞUABÎ'L-İMÂN

(المنهاج في شعب الإيمان)

Ebû Abdullah el-Halîmî'nin

(ö. 403/1012)

iman esasları, bazı fıkıh konuları
ve ahlâk kurallarına dair eseri.

Kaynakların Halîmî'ye nisbeti konusunda ittifak ettiği eserin adı müellifi tarafından *el-Minhâc* olarak zikredilmiş, muhtevasının ise imanın yetmiş küsur şubeye ayrıldığını ifade eden hadisin şerhi mahiyetinde olduğu belirtilmiş, ayrıca daha önce "şuabü'l-îmân" konusunda yazılan eserlere göre taşıdığı özelliğe temas edilmiştir. Kitabın daha sonra *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân* olarak adlandırılması Halîmî'nin beyanlarının yanında konusunun belirtilmesi amacına yönelik olmalıdır. Sübkî eseri yaygın adıyla kaydederken İsnevî sadece *Şu'abü'l-îmân*'i tercih etmiş, diğer âlimlerin bir kısmı Sübkî'yi, bir kısmı da İsnevî'yi takip etmiştir. Kâtib Çelebi ise kitabı *Minhâcü'd-dîn* şeklinde zikretmiştir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1871).

Halîmî mukaddime eserini telif sebebini belirtmekte, planını kaydetmekte ve yöntemi hakkında kısa bilgi vermektedir. *el-Minhâc* on bölüm (kısım) halinde düzenlenmiş ve her bölüm alt başlıklara ayrılmıştır. Birinci bölüm iman mahiyetine dair olup burada kavramın etimolojisi, tanımı ve amelle münasebeti üzerinde durulmuş, özellikle ibadetlerin iman hayatının süreklilik ve etkinlik kazanma-

sındaki rolüne vurgu yapılmıştır. İkinci bölüm iman artması ve eksilmesi konusuna ayrılmış, mesele oldukça geniş bir hacim içinde tartışılmış. Enfâl süresinde (8/2) Allah'tan gelen âyetlere vâkif oldukça iman artacağını ifade eden ilâhî beyanı yeni dinî hükümlerden haberdar olma şeklinde yorumlayan anlayışa ağırlık verilmiştir. Eserin üçüncü bölümü imanda istisna hakkındadır. Ashaptan itibaren bazı âlimler, ileriye mâtuf iman durumlarını bilemediklerinden, "Ben inşallah müminim" şeklinde bir ifade kullanmış, bu husus kelâm literatüründe "istisna" diye anılmıştır. Halîmî burada istisna söyleminin doğru olmayacağını kanıtlamaya çalışmıştır. Dördüncü bölüm "Elfâzü'l-îmân" başlığını taşır. Müellif bu bölümde kalpteki iman dille ifade edilmesinin gereğini naklî ve akllî delillerle kanıtlamaya önem vermiş, hangi ifadelerin sahibine mümin ve müslim niteliği kazandırdığını açıklamıştır. Ardından müslümana kâfir demenin ve ileriki zamana bağlı olarak müslüman veya kâfir olma niyetinin dinî hükmü üzerinde durulmuştur. Beşinci bölümde mukallidin, ayrıca tereddüt içinde olup ihtiyaten müslümanlara uyum sağlayanın imanı, altıncı bölümde çevresine bağlı olarak iman veya küfür konumu düşünülebilen kişilerin hükmü ele alınmıştır. Bu gruplar müslüman veya kâfir ailelerin çocukları, savaşta elde edilen esirler ve akllî dengesi yerinde olmayan kimselerden oluşur. Yedinci bölümde ihtidâ eden âkil bâliğ kimse, henüz temyiz çağına gelmemiş çocuk, bu çağa ulaşmış olan küçük, cebir altında kalan savaş esiriyle azınlık haklarına sahip kişinin (zimmî) imanı tartışılmış, sekizinci bölümde ise fetret ehlinin dinî sorumluluğuna temas edilmiştir. Dokuzuncu bölüm, "iman etmemekle birlikte bunun çabası (istidlâl) içinde iken ölen kimsenin durumu" anlamında bir başlık taşıyorsa da bu bölüm muhteva açısından bir öncekinin devamı niteliğinde olup burada hak dine inanmanın imkânlarına sahip bulunan kişinin dinî sorumluluğu üzerinde durulmuştur.

1500 sayfa kadar bir hacmi olan *el-Minhâc*'in ilk 180 sayfası, eserin dokuz bölümünü oluşturmakta, geri kalan hacmi ise onuncu bölümü teşkil etmektedir. "Şuabü'l-îmân" (imanın muhtevası, imana ircâ edilebilecek davranışlar) diye ifade edilebilecek bu bölüm yetmiş yedi alt başlığa (şube) ayrılmış, her birinin altında sık sık âyet ve hadislere atıflar yapılarak açıklamalar getirilmiştir. İlk dokuz iman şubesi (imanî davranış) altı inanç esasına dairedir.

Allah'a iman konusuna ayrılan birinci kısmın baş tarafında müellif dikkat çekici bir gruplandırma ile esmâ-i hüsnâyı açıklamakta, ardından Allah'ın varlığı ve birliği konularını daha çok akllî istidlâllerle kanıtlamaktadır. Daha sonra nübüvve, kitaplara, meleklerle, kadere ve âhirete iman konuları işlenmektedir. On-on dokuzuncu kısımlarda sıralanan imanî davranışlar ilk zâhidlerin teliflerine benzer şekilde muhabbet, havf, recâ, dua, tevekkül, peygamber ve ashap sevgisi, dine bağlılık, ilim öğrenme ve öğretme, Kur'an'a saygı gösterip hakkını eda etme mevzularını içermektedir. Kitabın bundan sonraki kısmında temizlik, namaz, zekât, oruç, i'tikâf ve hac ibadeti anlatılmaktadır. Müellif bu arada ibadetlerin dindeki yerine, bir kısım fikhî hüküm ve faziletlerine, Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ında yaptığı gibi akllî istidlâl açısından hikmetlerine temas eder. Ardından gelen elliye aşkın imanî davranış kısmı içinde cihad-ganimet, köle âzat etme, ayrıca adam öldürme ve hırsızlık gibi muâmelâta dair hususlar yer alırsa da bu meselelerin hukukî yönlerinden çok ahlâkî yönleri üzerinde durulmaktadır. Müellif geri kalan elliye yakın alt başlıkta imanın şubeleri olarak ahlâkî davranışları açıklar. Bunların bazısı âdâba, bazısı kötü huylara, diğerleri de ahlâkî erdemlere dairedir.

el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân, Ebû Hanîfe'nin temel İslâmî ilimler anlamındaki fıkıh kavramına sığdırdığı muhtevaya benzer bir içeriğe sahiptir. Eser, plan bakımından düzenli olmamakla birlikte Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'ini andırmaktadır. Halîmî, konuları yer yer Mâtürîdî'nin istidlâllerine benzer şekilde ilâhî hikmet çerçevesinde özgün akllî yaklaşımlar yaparak incelemektedir. Eserde 1600'e yaklaşan âyetle bu sayıyı aşan hadisin (neşreden giriş, I, 8), ayrıca sahâbe ve tâbiine atfedilen birçok naklin yer alması dikkat çekicidir. Bu açıdan Halîmî'nin nakilden hareket eden eleştirci bir Sünnî kelâmcısı olduğunu, *el-Minhâc*'in da Ebû Hanîfe'nin fıkıh tarifine paralel olarak geniş mânasıyla bir usûlü'd-dîn kitabı niteliği taşıdığını söylemek mümkündür.

Kâtib Çelebi, *el-Minhâc*'ı Alâeddin el-Konevî'nin ihtisar ettiğini (*el-İbühâc muhtaşarü'l-Minhâc*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1559; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1268 [Fuat Sezgin bu numarayı 1628 olarak vermektedir, bk. GAS, I, 608]), ayrıca Üşmûnî'nin kitabı *Nazmü'l-Minhâc* adıyla nazma çevirdiğini ve Hatib eş-

Şirbînî tarafından şerhedildiğini kaydetmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1871-1872; ayrıca bk. *el-Minhâc*, neşredenin girişi, I, 33-34; Zirikî, V, 10; VI, 6). *el-Minhâc*'i ihtisar ettiği belirtilen (Brockelmann, *GAL*, *Suppl.*, I, 349; Sezgin, I, 608; *DİA*, XXIV, 576) Abdülcelîl b. Mûsâ el-Kasrî'ye ait eserin (*Şu'abü'l-îmân*, nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut 1416/1995; nşr. Eymen Sâlih Şa'bân – Seyyid Ahmed İsmâil, Kahire 1417/1996) *el-Minhâc*'in muhtasarı değil "şuabü'l-îmân" türünde yazılmış bir başka eser olduğu anlaşılmaktadır. Hilmî Muhammed Fûde, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*'ın iki yazma nüshasına dayanarak dikkatsiz bir neşrini gerçekleştirmiş (bk. bibl.), Veysel Kasar da eser üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (*Halîmî'ye Ait Şu'abü'l-îman Adlı Eserin Kelâm İlmindeki Yeri*, 2002, Harran Üniverstesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân* (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I-III; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 8, 33-34; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), IV, 335; X, 134; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, I, 405; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1047, 1871-1872; Brockelmann, *GAL*, I, 212; *Suppl.*, I, 349; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 308; Sezgin, *GAS*, I, 608; Karatay, *Arapça Yazmalar*, II, 132; III, 7; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), V, 10; VI, 6; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, II, 214-215; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin", *DİA*, VI, 62; a.mlf., "el-Esmâ ve's-sifât", a.e., XI, 422; Metin Yurdagür, "Halîmî, Ebû Abdullah", a.e., XV, 341; Talat Koçyiğit, "Kasrî, Abdülcelîl b. Mûsâ", a.e., XXIV, 576; Tahsin Özcan, "Konevî, Alâeddin", a.e., XXVI, 164.



METİN YURDAGÜR

MİNĦACÎ

(المنهجي)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Alî el-Asyûtî (es-Süyûtî) el-Minhâcî (ö. 889/1484'ten sonra)

Şâfiî fakihî, tarihçi ve tevkî' kâtibi.

Kahire ve Mekke'de kendisiyle görüşen Şemseddin es-Sehâvî'nin naklettiğine göre Cemâziyelâhîr 813'te (Ekim 1410) Asyût'ta doğdu. Hayatı hakkında bilinenler, *İthâfû'l-aḥişşâ* adlı eserinin başında verdiği bilgiler ve Sehâvî'nin kaydettikleriyle sınırlıdır. Minhâcî nisbesini niçin aldığı da belli değildir. İlk eğitimini Asyût'ta aldı; Kur'ân-ı Kerîm yanında *el-'Umde*, *el-Erba'ün en-Neveviyye*, *eş-Şâtibiyye*, *Minhâcü't-tâlibîn*, *Minhâcü'l-vüṣûl* gibi metinleri ezberledi. Kahire'de İbn Hacer el-Askalânî, Bisâtî, Necmeddin İbn

Abdülvâris, Zekiyyüddin el-Meydûmî, Şehâbeddin es-Sehâvî, Şemseddin el-Bûsîrî, Bedreddin İbnü'l-Hallâl'in ders halkasında bulunarak dinî ve edebî ilimleri tahsil etti. Kendisi henüz on-on beş yaşlarında iken vefat ettikleri bilinen Abdurrahman b. Ömer el-Bulkinî, İbnü'l-İrâkî, Şerefeddin el-Akfehîsî ve Kâriülhidâye gibi âlimlerin derslerini dinlediği kaydedilir. 842 (1439) yılında hacca giden Minhâcî, Mekke'de Takıyyüddin İbn Fehd'den bazı kitaplarını okudu, diğer bazı âlimlerden de faydalandı. 849'da (1445) Medine'yi ziyaret edip Mekke'ye döndü ve 857 (1453) yılına kadar burada mücâvir olarak kaldı. Daha sonra Kahire'ye gitti. Memlûk Sultanı el-Melikü'l-Eşref Barsbay'ın yakın adamlarından Emîr Cânım el-Eşrefî ile dostluk kurdu; Halep ve Şam nâibliği sırasında onunla birlikte bulundu ve *Mezâhirü'l-esrâr* adlı eserinin başında belirttiği üzere kendisine tevkî' kâtipliği (müvakkî') yaptı. Bu sırada defalarca Kahire'ye gidip geldi. 874 Ramazanında (Mart 1470) Kudüs'ü ziyaret etti ve bu esnada Mescid-i Aksâ ve Kudüs'le ilgili *İthâfû'l-aḥişşâ* adlı kitabını yazdı. Özellikle edebiyat alanında tanınan Minhâcî'nin İbn Hacer hakkındaki kasidesini onun biyografisine dair eserine alan Sehâvî (*el-Cevâhir ve'd-dürrer*, s. 418-419), Mekke'de mücâvir olduğu sırada Takıyyüddin İbn Fehd'in *Nihâyetü't-Takrîb ve tekmilü't-Tehzîb* adlı eserine bir takriz yazdığını, bu âlimin torunu İzzeddin İbn Fehd'in sonraları Halep'te Minhâcî ile görüştüğünü ve bazı kasidelerini istinsah ettiğini, başka kimselerin de onun nazım ve nesirlerini kaydettiklerini belirtir.

Vefat tarihi kaynaklarda zikredilmemekle birlikte Carl Brockelmann, yazımını 23 Safer 875 tarihinde (21 Ağustos 1470) tamamladığı *İthâfû'l-aḥişşâ*'yı 880'de (1475) ikinci defa gözden geçirip düzenlediğini belirterek bu tarihten sonra öldüğünü söylemekte, diğer bazı çağdaş müellifler de bunu tekrarlamaktadır. Eserin İskenderiye Belediye Kütüphanesi'ndeki bir nüshasında (Tarih, nr. 217) 880'de tamamlandığı kaydedilmekte (Yûsuf Zeydân, III, 43), Mekke Harem-i Şerif Kütüphanesi'ndeki yazma nüshanın (Tarih, nr. 327) üstünde de müellifin 880 (1475) yılında öldüğüne dair bir kayıt düşüldüğü belirtilmektedir (*İthâfû'l-aḥişşâ*, neşredenin girişi, s. 51). Ancak Minhâcî'nin *Cevâhirü'l-ḥakîk*'unu yayımlayan Muhammed Hâmid el-Fikî, müstensihinin müellif için kullandığı "Allah ömrünü uzun etsin" ifadesinden hareketle neşre esas aldığı Re-

ceb 889 (Ağustos 1484) tarihli nüshanın müellif hayattayken istinsah edildiğini belirtmektedir. Buna göre Minhâcî anılan tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır.

Eserleri. 1. *Cevâhirü'l-ḥakîk ve muḥîrü'nü'l-ḥudûd ve'l-muvakkî'in ve's-şühûd*. Müellif, 30 Cemâziyelevvel 865'te (13 Mart 1461) tamamladığı kitabın önsözünde daha önce yazılan vesâik ve şurûṭ kitaplarını incelediğini, bunları kolay anlaşılır bir şekilde özetlemek amacıyla bu eseri yazdığını belirtir. Fıkıh bablarına göre düzenlenen kitapta konuya dair fikhî bilgiler mezhepler arası mukayeseli olarak verildikten sonra ele alınan konuya ilişkin belgelerin mahiyeti, biçimi ve ilgili terimler hakkında açıklamalar yapılmaktadır. Eserin sonunda halife ve sultanlardan şeyhülislâm ve kadırlara kadar bütün ileri gelen yöneticilere gönderilen yazılarda kendilerine hangi lakaplarla hitap edileceği belirtilmektedir. Eser Muhammed Hâmid el-Fikî tarafından yayımlanmış olup (I-II, Kahire 1374/1955) Mûs'ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa'dûnî'nin neşri (I-II, Beyrut 1417/1996) buna önemsiz birkaç not ilâvesinden ibarettir. 2. *İthâfû'l-aḥişşâ bi-fezâ'ili'l-Mescidi'l-Akşâ*. Mescid-i Aksâ ve Kudüs'ün tarihi ve faziletine dair on yedi babdan oluşan eser bazı yazma nüshalarında Celâleddin es-Süyûtî'ye, bazılarında Kemâleddin İbn Ebû Şerîf'e (ayrıca bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 5-6) nisbet edilmişse de önsözünde verilen bilgilerden Minhâcî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Müellifin İbn Hilâl el-Makdisî'nin *Müşîrû'l-ğarâm ilâ ziyâreti'l-Kuds ve's-Şâm*, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Fezâ'ilü'l-Kuds* ile *Müşîrû'l-ğarâmî's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin*, Ebû Muhammed İbn Asâkîr'in *el-Câmî'u'l-mustakşâ fî fezâ'ili'l-Mescidi'l-Akşâ*, Abdülvehhâb b. Muhammed el-Hüseynî'nin *er-Ravzû'l-muğarras fî fezâ'ili'l-Beyti'l-mukaddes*, İbrâhîm b. Abdurrahman el-Fezârî'nin *Bâ'îşü'n-nüfûs ilâ ziyâreti'l-Kuds ilâ mahrûs* adlı eserleriyle diğer kaynaklardan faydalanarak ve kendi müşahedelerini de ekleyerek kaleme aldığı eseri Ahmed Ramazan Ahmed eklerle birlikte neşretmiştir (I-II, Kahire 1982). Kitabın bilhassa Mescid-i Aksâ ile ilgili bölümü açıklamalarla birlikte Paulus Lemming tarafından Latince'ye (Hauniae 1817), James Reynolds tarafından İngilizce'ye (*The History of the Temple of Jerusalem*, London 1836) çevrilip Celâleddin es-Süyûtî'ye nisbet edilerek yayımlanmıştır. Guy le Strange eserden seçmeleri İngilizce'ye tercüme etmiş ve alıntılarını yapıldığı İbn Hilâl el-



Minhâcî'nin *Hidâyetü's-sâlik ilâ evdâhî'l-mesâlik* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4144)


Makdisî'nin *Müşîrû'l-garâm*'ından bazı bölümlerin Arapça metnini de sonuna eklemiştir (s. 297-305) ("Description of the Noble Sanctuary at Jerusalem in 1470 A.D., by Kamâl (or Shams) ad Dîn as Suyûtî", *JRAS*, XIX [1887], s. 247-305). 3. *Mezâhirü'l-esrâr ve nevâdirü'l-ahbâr*. Güvenilir tarih, siyer, tefsir ve hadis kaynaklarına dayanılarak kaleme alınan muhtasar bir tarihtir. Birinci bölümde peygamberler, ikincisinde Hulefâ-yi Râşidîn, Emevî ve Abbasî halifeleri, üçüncüsünde başlangıçtan 870 (1466) yılına kadar sultanlar hakkında bilgi verilen eserin yalnız ilk bölümünün bugüne ulaştığı bilinmektedir. Bu kısmın 27 Cemâziyelevvel 869 (25 Ocak 1465) tarihinde tamamlanan müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Süleymaniye, nr. 839). 4. *Hidâyetü's-sâlik ilâ evdâhî'l-mesâlik*. Resmî yazışma kuralları, terimleri ve örneklerini ihtiva eden bir inşâ kitabı olup üç bölümden (mertebe) meydana gelmektedir. Birinci bölümde sultanlar tarafından yazdırılıp gönderilen yazı, tayin, ferman gibi belgeler, ikincisinde Şam nâibinin ve üçüncüsünde Halep nâibinin makamından çıkan resmî yazışmalar ele alınmaktadır. Dönemine ait yazışma örnekleri yanında bizzat kendisinin yazdıklarını ihtiva etmesi bakımından önem taşıyan eser müellifin Mekke'deki ikametî sırasında kaleme alınmıştır. Beş küçük ciltten oluşan müellif hattı nüshasının II. cildi Topkapı Sarayı Müzesi (Koşuşlar, nr. 936), diğer ciltleri Süleymaniye (Fâtih, nr. 4144-4147) kütüphanelerinde bulunmaktadır.

Ziriklî, muhtevası hakkında bilgi vermediği *et-Tezkiretü'l-Minhâciyye* adlı eserin müellif hattı nüshasına ait VIII. cildi Escorial Kütüphanesi'nde (nr. 292)

gördüğünü kaydeder. Ziriklî ve Kehhâle müellife ayrıca *Tuhtetü'z-zurefâ'* adlı bir kitap nisbet ederlerse de bu çalışma Celâleddin es-Süyûtî'nin aynı adlı eseri olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Minhâcî, *Cevâhirü'l-kuşûd ve mu'inü'l-kuşûd ve'l-muavakkî'in ve's-şühûd* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Kahire 1374/1955, neşredenin girişi, I, m-fa; a.mlf., *İthâfû'l-ahişşâ bi-fezâ'il'l-Mescidi'l-Akşâ* (nşr. Ahmed Ramadan Ahmed), Kahire 1982, neşredenin girişi, I, 15-73; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, VII, 13; a.mlf., *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemâti şeyhilislâm İbn Hacer el-Askalânî* (nşr. Hâmid Abdülmeccid - Tâhâ ez-Zeynî), Kahire 1406/1986, I, 418-419; İbnü's-Şemmâ' el-Halebî, *el-Kabesü'l-hâvî li-gureri Dav'î's-Sehâvî* (nşr. Hasan İsmâil Merve - Hal-dûn Hasan Merve), Beyrut 1998, II, 104-105; *Keşfü'z-zunûn*, I, 5-6, 614; Serkis, *Mu'cem*, I, 1085-1086; Brockelmann, *GAL*, II, 164-165; *Suppl.*, II, 163-164; Karatay, *Arapça Yazmalar*, IV, 214; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, Beyrut 1414/1993, III, 85; İbrâhim Hürî, *Fihrisü mahtûtâti Dâri'l-kütübî'z-Zahiriyye: 'İlmü'l-coğrâfiyye ve mülhakâtüh*, Dimaşk 1389/1969, s. 78; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), V, 334-335; Yûsuf Zeydân, *Fihrisü mahtûtâti Belediyyeti'l-İskenderiyye*, İskenderiye 1420/1999, III, 43-44; G. le Strange, "Description of the Noble Sanctuary at Jerusalem in 1470 A.D., by. Kamâl (or Shams) ad Dîn as Suyûtî", *JRAS*, XIX (1887), s. 247-305.

 AHMET ÖZEL

MINHÂCÎ'İ-FUKARÂ

(منهاج القراء)

İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin
(ö. 1041/1631)

tasavvufa ve tasavvuf terimlerine dair
eseri.

Ankaravî *Şerh-i Mesnevî*'den sonra en tanınmış eseri olan *Minhâcî'l-fukarâ*'yı Galata Mevlevihânesi'nde şeyhlik yaptığı dönemde kaleme almıştır. Anka-

ravî mukaddime eseri dervişlerin tasavvuf ve tarikat âdâbına dair bilgilerinin arttırmak ve yanlış davranışlarını düzeltmelerini sağlamak gayesiyle yazdığını belirtir. Nitekim kitabın adı da (dervişlerin yolu / rehberi) bunu vurgulamaktadır. Eserde ayrıca, o dönemde tasavvuf ve tarikatları bid'at olarak değerlendiren Kadîzâdeliler'in tarikat mensuplarına ve özellikle Mevlevîler'e yönelttikleri eleştirilerin cevaplandırılması amaçlanmıştır.

Müellifin diğer bazı eserlerinde (meselâ bk. *Şerh-i Mesnevî*, III, 703) *Tarikatnâme* adıyla atıfta bulunduğu *Minhâcî'l-fukarâ* bir mukaddime ile üç bölümden meydana gelir. Her bölümün başlığa ayrılmıştır. İlk bölümde Mevlevî tarikatının mahiyeti, tarikattaki Melâmî neşve ve diğer meşrepler, hilâfet, meşihat, biat, mürşid, kılık kıyafet, seyahat, semâ ve mukabele konuları ele alınmıştır. Bu bölüm, Mevlevîliğin mahiyeti ve âdâbına dair en eski eser olan Divane Mehmed Çelebi'nin *Tarikatü'l-ârifin*'i ile müridi Şâhidî'ye atfedilen *Tırâşnâme*'den sonra konuyla ilgili en geniş bilgileri içermektedir. İkinci bölümde tarikata intisap ettikten sonra dikkat edilmesi gereken şer'î sınırlar, temizlik, namaz, oruç, hac ve zekâtın maddî ve mânevî boyutları, tasavvufî yorumları üzerinde durulmuş, nikâhın sırları, tevakkül ve nefisle mücadele konuları işlenmiştir.

Kitabın en geniş ve en önemli kısmı seyrü sülûk mertebelerinin anlatıldığı üçüncü bölümdür. Buradaki on başlığın (seyrü sülûkün başlangıç dereceleri, seyrü sülûkün başında olanların dereceleri, sülûkün muâmelâtı, güzel ahlâk, sülûkün esasları, sülûkün vadileri, haller, velâyet, hakikat ve sülûkün nihayeti) her biri on dereceye ayrılmış, böylece 100 tasavvuf teriminin açıklaması yapılmıştır. Meselâ yakaza, tövbe, inâbe, muhasebe, tefekkür, itisam, firar, halvet, uzlet ve riyâzet ilk başlığın; mârifet, fenâ, bekâ, tahkik, telbîs, vücud, tecrid, tefrid, cem' ve tevhid son başlık olan sülûkün nihayetinin dereceleridir. Hâce Abdullah-ı Herevî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn* adlı eserinin esas alındığı bu bölümde onun çok kısa olarak tanıttığı terimler geniş şekilde açıklanıp yorumlanmıştır. Ankaravî'nin 100 terimden sekisen sekizini *Menâzilü's-sâ'irîn*'den ayırdığı, on iki terimin bir kısmını değiştirip bir kısmını birleştirerek kullandığı, aşk gibi birkaç terimi de kendisinin ilâve ettiği görülmektedir. Müellif, Her-evî'nin yer vermediği melâmet ve şatah gibi tartışmalı terimlere müstakil başlık

ayırmaıyıp melâmete eserin ilk bölümünde şataha da üçüncü bölümde sekine terimini açıklarken temas etmiştir.

Kur'an, hadis ve *Meşnevî*'yi temel kaynakları olarak zikreden müellif *Meşnevî*'nin sülûk ilmini ve tasavvufî anlayışı nazmen anlattığını, *Minhâcü'l-fukarâ*'nın bu eserin çerçevesini nesren ihtiva ettiğini söyler. Kitapta *Menâzilü's-sâ'irîn*'den başka *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* başta olmak üzere *Avârifü'l-ma'ârif*, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*, *Ķütü'l-Ķulûb*, *Gülşen-i Râz*, *Şerhu'l-menâzil*, *Şerhu'l-Hikemi'l-A'tâ'iyye* gibi eserlerden istifade edilmiş, ayrıca Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî, İbn Haffif, İbnü'l-Fârız, Ferîdüddin Attâr, Sadreddin Konevî, Muhammed Pârsâ, Fahreddin er-Râzî ve Beyzâvî gibi sûfî ve âlimlerin görüşlerine sık sık atıfta bulunulmuştur. *Menâzilü's-sâ'irîn*'in yazılışının ardından oluşan tasavvufî birikimin *Minhâcü'l-fukarâ*'da kullanıldığı ve Herevî'nin eserinin *Meşnevî* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* kültürü bağlamında şerhedildiği söylenebilir.

Birçok yazma nüshası bulunan kitap (Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 87 [1028/1619 tarihli müellif müsveddesi], 2166; Süleymaniye Ktp., İzmirlî İsmail Hakkı, nr. 1260), sonuna müellifin *Hüccetü's-semâ* risâlesi ilâve edilerek Bulak (1266) ve İstanbul'da (1286) basılmıştır. Eserin *Minhâcü'l-fukarâ* (*Fakîrlerin Yolu*) adıyla sadeleştirilmiş metni birçok yanlışlık içermektedir (haz. Sadettin Ekici, İstanbul 1996). *Fukarânın Yolu* adlı özet halindeki sadeleştirme ise başarılı bir çalışmadır (haz. Afif Tektaş, nşr. Mustafa Çiçekler, İstanbul 2004). *Minhâcü'l-fukarâ*'nın birinci bölümünün dokuz (semâ) ve onuncu (mukabele) başlıkları Marijan Molé tarafından Fransızca'ya tercüme edilmiştir ("Les danses sacrés", *La danse extatique en Islam*, Paris 1963, s. 252-273).

Ankaravî'nin en son telif ettiği *Nisâb-ı Mevlevî* adlı Farsça eser *Minhâcü'l-fukarâ*'nın muhtasarı niteliğindedir. Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin isteği üzerine kaleme alınan kitap üç bölüm, otuz başlık ve 100 dereceye ayrılmış, konu ve terimlerle ilgili olarak *Meşnevî*'den beyitler zikredilmiştir (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1524). Eser Tâhîrülmevlevî tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (MÜİF Ktp., Tasnif Dışı Yazmalar, nr. 769). Müellifin *Derecâtü's-sâlikin* adlı Arapça kitabı *Minhâcü'l-fukarâ*'nın üçüncü bölümünün özeti içerir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2674).

Minhâcü'l-fukarâ'nın ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., İzmirlî İsmail Hakkı, nr. 1260)



BİBLİYOGRAFYA :

Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, Bulak 1256; a.mlf., *Şerh-i Mesnevî*, İstanbul 1289, III, 703; a.mlf., *Derecâtü's-sâlikin*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2674; a.mlf., *Nisâb-ı Mevlevî*, Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 1524; Erhan Yetik, *İsmâil-i Ankaravî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul 1992, s. 123 vd.; Mustafa Kara, "Tasavvuf Kitâbiyatında Makamların Sayılarıyla Tasnifi ve Usûl-i Aşere Geleceği", *Fikir ve Sanatta Hareket*, VII/11-12, İstanbul 1980, s. 10-14.

ERHAN YETİK

MINHÂCÜ'İ-KERÂME

(منهاج الكرامة)

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325)

İsnâaşeriyye Şîası'nın imâmete dair görüşlerini savunduğu eseri.

Tam adı *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*'dir. Kâtib Çelebi eserin adını *Minhâcü'l-istikâme fî işbâtü'l-imâme* olarak kaydeder (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1870). Hillî, mukaddime kitabını İlhanlı Hükümdarı Muhammed Hudâbende Olcaytu'ya takdim etmek için yazdığını belirtir. Bu sebeple eserin Olcaytu'nun tahta çıktığı 709 (1309) ile öldüğü 716 (1316) yılları arasında kaleme alınmış olması gerekir. Ayrıca Olcaytu'nun Şîî telakkîyi benimsemesinde bu eserin etkili olduğu kabul edilir.

Kitap bir mukaddime ile altı bölümden (fasıl) oluşur. Mukaddimede imâmet inancının akîdenin rûkûnlerinden biri sayıldığı ve zamanın imamını tanımadan ölen kimsenin Câhiliyye ölümüyle öleceğine ilişkin bir rivayete dayanılarak bu inancın cennete girmeye vesile olacağı ileri sürülür. Birinci bölümde imâmetin gerekliliği

üzerinde durulur ve imâmet aslah ilkesiyle temellendirilmeye çalışılır. İkinci bölümde İmâmîyye'ye tâbi olmanın gerekçeleri anlatılır. Altı madde halinde sıralanan bu gerekçelerin birincisine göre İmâmîyye'nin usul ve fûrû bakımından en iyi mezhep olduğu belirtilir ve ilâhiyyât bahislerinde Mu'tezile telakkisine benzeyen görüşler ortaya konur. İmamların da peygamberler gibi ismet sıfatına sahip bulunduğu savunularak onlara mutlak mânada tâbi olma tezine teolojik bir dayanak oluşturulmaya çalışılır. Daha sonra Ehl-i sünnet'le İmâmîyye arasında sıfatlar konusunda bir karşılaştırma yapılır, rû'yetullahın imkânı ve kelâmullahın kadîm oluşu gibi İmâmîyye telakkisine aykırı düşen görüşler eleştirilir. İkinci gerekçede İmâmîyye'ye uymanın zaruretine dair naklî deliller zikredilir. Ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı ve bunlardan yalnız birinin kurtulacağına dair Hz. Peygamber'e atfedilen rivayette kurtulacak fırkadan İmâmîyye'nin kastedildiğine ilişkin olarak Nasîrüddîn-i Tûsî'nin yaptığı yorum delil gösterilir; ayrıca, "Ehl-i beytim Nûh'un gemisine benzer, ona binen kurtulur" anlamındaki bir rivayet Resûl-i Ekrem'e izâfe edilip mezhebin haklılığına vurgu yapılır. Üçüncü gerekçede İmâmîyye'nin kurtuluşa ereceğine dair inançlarının bulunduğu, Ehl-i sünnet'te ise böyle bir geleneğin görülmediği belirtilerek bu durumun İmâmîyye'nin uyulmaya daha lâyıf olduğunu kanıtlandığı ileri sürülür. Dördüncü gerekçede İmâmîyye'nin görüşlerini, elinde hârikulâde olaylar zuhur eden Hz. Ali başta olmak üzere fazilet ve ilim sahibi imamlardan aldığı ifade edilir. Beşinci gerekçede İmâmîyye'nin hakkın dışında hiçbir konuda taassup içinde bu

İnmediği, buna karşılık Ehl-i sünnet'in belli meselelerde taassup gösterdiği belirtilir. Meselâ Sünnîler'in Hz. Ömer'i "el-Fârûk" diye isimlendirip Hz. Ali'ye bu sıfatı vermemeleri, ilâhî emre muhalefet ettiği halde Hz. Âişe'ye saygı göstermeleri, tek bir kelime bile yazmadığı halde Muâviye'yi vahiy kâtibi kabul etmeleri taassuplarının kanıtı olarak ileri sürülür. Altıncı gerekçede İmâmiyye'ye muhalif olan Sünnî âlimlerinin Hz. Ali'nin faziletine ve imâmetinin meşrû kabul edilmesine ilişkin görüşleri zikredilir.

Minhâcü'l-kerâme'nin üçüncü bölümünde Resûlullah'tan sonra Hz. Ali'nin meşrû devlet başkanı olduğuna ilişkin naklî ve akli delillere yer verilir. Burada Kur'an'dan çıkarılan kırk delil ileri sürülür ve hadislerden de destek alınır. Ayrıca Hz. Ali'nin şahsî özellikleri de imâmetinin kanıtları arasında sıralanır. Dördüncü bölümde Hz. Ali'nin arkasından gelen diğer imamların imâmeti birtakım nakillere dayanılarak temellendirilmeye çalışılır. Bunların başında Şîiler'ce mütevâtir kabul edilen şu rivayet gelir: "Nebî, Hüseyin hakkında şöyle buyurmuştur: Bu imamın kardeşidir ve imam oğlu imamdır, dokuz imamın babasıdır. Dokuzuncusu kâimlidir, benim adımla ve künyemi taşır, yüzünü adaletle doldurur." Beşinci bölümde Hz. Ali'den önce halife olanların meşrû imam konumunda bulunmadıklarına dair âyet ve hadislerin yanı sıra bazı uygulamalarından hareketle çeşitli deliller ortaya konmaya çalışılır. Hz. Ömer'in teravih namazı konusundaki uygulaması onun hilâfetinin geçersizliğine dair bir örnek diye nakledilir. Kitabın altıncı bölümünde Sünnîler'ce Hz. Ebû Bekir'in hilâfetine dair öne sürülen delillerin eleştirisine yer verilir.

Ehl-i sünnet'e reddiye olarak yazılan ve imâmetin en önemli inanç esası olduğu vurgulanan *Minhâcü'l-kerâme*'de konuyla ilgili nasların Şîa'nın görüşleri doğrultusunda sübjektif yorumlara tâbi tutulduğu görülmektedir. Ancak eserde Şîa'nın imâmet anlayışında ağırlıklı bir yer tutan küçük ve büyük gaybet ayırımı temas edilmemektedir (Laoust, XLVI/1 [1978], s. 7, 55).

İbn Teymiyye, *Minhâcü'l-kerâme*'de ileri sürülen iddiaları tek tek ele alıp reddederek eleştirilere cevap verdiği *Minhâcü's-sünne** adıyla hacimli bir eser kaleme almıştır. Birçok yazma nüshası bulunan (Schmidtke, s. 95) *Minhâcü'l-kerâme* Tebriz (1286, 1290, 1296) ve Tahran'da (1298) yayımlandıktan sonra M. Re-

şâd Sâlim tarafından *Minhâcü's-sünne* ile birlikte neşredilmiştir (Kahire 1382/1962, 1409/1989).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Kahire 1382/1962; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I, 4-11; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1870, 1872; Serkis, *Mu'cem*, I, 240-241; *A'yânü's-Şi'a*, V, 399; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), II, 227-228; Sabine Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî* (D. 726/1325), Berlin 1991, s. 52, 95; Henri Laoust, "La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hillî", *REI*, XXIV (1966), s. 36-52; a.mlf., "Les fondements de l'imamat dans le Minhâğ d'al-Hillî", *REI*, XLVI/1 (1978), s. 3-56; M. Sait Özervarlı, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *DİA*, XX, 411.

 SALİH SABRİ YAVUZ

MİNĤÂCÜ'İ-SÜNNE

(منهاج السنة)

İbn Teymiyye nin

(ö. 728/1328)

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye ait *Minhâcü'l-kerâme* adlı esere yazdığı reddiye.

Tam adı *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakhi kelâmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye olup bazı kaynaklarda Red 'ale'r-Revâtiz fi'l-imâme 'alâ İbn Mu'tahhar* (Safedî, VII, 26), *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakhi kelâmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye* (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1872), *Minhâcü'l-İtidâl fi nakhi kelâmi ehli'r-Rafizi ve'l-İtizâl* (*İzâhu'l-meknûn*, II, 585) şeklinde kaydedilmiştir.

İbn Teymiyye, eserini telif etme amacını belirtirken Ehl-i sünnet'ten bir grubun Şîi bir âlimin İmâmiyye mezhebini özendiren, dinî bilgisi eksik yöneticileri etkileyecek nitelikte bir kitabını kendisine getirdiğini ve müslüman görünen bazı Bâtınîler'in bu görüşlerin yayılmasına kat-

kıda bulunduğunu söylediğini anlatır. Bu kişilerin özellikle İlhanlı Hükümdarı Olcaytu Han'ın Şîi görüşlerine meyiletmesine sözü edilen kitabın etkili olduğunu ifade edip kendisinden bir reddiye yazmasını istediklerini bildirir (*Minhâcü's-sünne*, I, 4-8, 21). Olcaytu Han ile iyi münasebetler kuran Şîi taraftarı Mekke Emîri Humeyde ile İbn Teymiyye arasında cereyan eden tartışmanın da eserin telifine zemin hazırladığını söylemek gerekir (*DİA*, XX, 393).

Müellifinin beyanlarından 710 (1310) yılı civarında yazıldığı anlaşılan *Minhâcü's-sünne*, *Minhâcü'l-kerâme*'nin iç planına paralel biçimde bir mukaddime ile altı bölümden (fasıl) meydana gelir. Eserde İbnü'l-Mutahhar'ın temas ettiği konular tek tek ele alınır ve ileri sürülen iddialar akli ve naklî delillerle cevaplandırılır. Bu arada konuyla dolaylı bağlantısı olan bazı hususlara dair bilgiler de verilir. Sistematik bir muhtevaya sahip olmayan *Minhâcü's-sünne*'nin girişinde yazılış amacının yanı sıra genel olarak Şîa (Râfi-za) ile ilgili değerlendirmeler yapılır ve Hillî'nin mukaddimesinde öne sürdüğü iddialar reddedilir. Birinci bölümde, Hillî tarafından Ehl-i sünnet'e nisbet edilen görüşlerden olmak üzere ilâhî fiillerin hikmetle mualel olmayışı, hüsün-kubuh, salâh-aslah vb. hususlar aslına uygun biçimde incelenir. Ayrıca hilâfetle ilgili tartışmalar ve Hz. Ali'nin hilâfetinde ümmetin icmâ ettiği iddiaları üzerinde durulur. İkinci bölümde İmâmiyye'ye tâbi olmanın zorunluluğuna dair görüşler eleştirilir. Allah'ın sıfatları hakkında Ehl-i sünnet'e yöneltilen tenkitler cevaplandırılır ve bunların imâmetle ilgisinin bulunmadığına dikkat çekilir. Burada kelâmcıların filozoflar da eleştirilir. Râfîzîler'in peygamberlerin mâsumiyetiyle ilgili telakki reddedilir, nübüvvetten önce ve sonra kendilerinin-

Minhâcü's-sünne'nin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Refsükkütâb Mustafa Efendi, nr. 559)



den küçük günah sâdir olmayacağı düşüncesi ümmetin icmâna aykırı bulunur. Hıristiyanların ezeli varlıkları üçe çıkarmakla tekfir edildiği, halbu ki Eş'arîler'in bu varlıkları dokuza çıkardığı şeklindeki iddiaların iftira olduğu, Fahreddin er-Râzî'nin böyle bir görüş ileri sürmediği ve hıristiyanların Hz. İsa'nın üç ilâhın üçüncüsü olduğunu söylemeleri sebebiyle kâfir sayıldığı belirtilir. Bu bölümde ayrıca Ehl-i sünnet'e mensup bazı kişilerin itibar görmeyen fikhî konulardaki görüşlerine Şîiler'ce yöneltilen eleştiriler ele alınır.

Minhâcü's-sünne'nin üçüncü bölümünde Hz. Ali'nin imâmetiyle ilgili iddialara, bu çerçevede ilk üç halifeye yöneltilen eleştirilerle bunların yanlışlığını gösteren kanıtlara yer verilir. Burada Hillî'nin delil olarak öne sürdüğü âyet ve hadisler ele alınır, hadisler sened ve metin açısından tenkide tâbi tutulur. İlk üç halifenin üstünlükleri vurgulanır. Eserin dördüncü bölümü on ikinci imam Mehdî el-Muntazar'ın imâmetiyle ilgili iddianın eleştirisine dairdir. Bu konuda Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivayetin Şîiler'ce mütevâtir gösterildiğine dikkat çekilir; sadece bir grup Şîi'ye ait olan bu iddianın Resûlullah'ın vefatından 250 yıl sonra uydurulduğu belirtilir. Beşinci bölümde yine ilk üç halifeye dair iddialar cevaplandırılır ve onların faziletlerinden bahsedilir. Hz. Ali'nin imâmetinin nasla vâcip olduğu yolundaki telakki de akîl ve naklî delillerle çürütülür. Altıncı bölüm Hz. Ebû Bekir'in imâmetine ayrılmıştır. Burada, Hz. Ali'nin diğer üç halifeden daha faziletli olduğu ve imâmete sadece onun lâıyk bulunduğu yolunda ileri sürülen rivayetlerin bir kısmı ile Şîiler'in on iki imamın imâmetini ispat yöntemleri eleştirilir.

Eserin temel hedefinin, imâmet meselesini imanın esaslarından sayan ve buna dayanarak İmâmîyye mezhebine uymanın gerekliliğini savunan Şîi telakkiyi reddetmek, buna karşılık Allah'a ve Resulü'ne iman etmenin çok daha önemli sayıldığını ortaya koymak olduğu söylenebilir. Eserde Şîa'ya karşı bütün Sünnî mezhepler savunulmuş ve bunların bazı görüşlerinin yanlış anlaşıldığı ileri sürülmüştür. *Minhâcü's-sünne*'de üzerinde durulan meselelerden biri de peygamberlerin din konusunda hata yapmadığına Sünnîler'in inanmış olduğu ve bu hususta Şîiler'in onlara benimsemedikleri bir görüşü nisbet ettikleri fikridir. Eserde Şîiler'in imamlarını aşırı derecede yüceltmeleri bakımından Hz. İsa'yı tanılaştıran hıristiyanlara benzediklerine de dikkat çekilmekte-

dir. Kitapta Şîa'ya yöneltilen en önemli eleştiri, sahâbîlerin Kur'an'da "en hayırlı topluluk" olarak nitelenmesine rağmen (Âl-i İmrân 3/110) Ebû Bekir'e biat ettikleri gerekçesiyle Şîiler'ce kötülenmesi ve bu suretle naslarla çelişkiye düşülmesidir. Şîiler, Moğollar'a yardımcı olmaları sebebiyle de tenkit edilmiştir.

Minhâcü's-sünne aynı zamanda döneminin yaygın inanışlarını dile getiren, dinler ve mezheplerle alakalı değerlendirmelerde bulunan, hadislere dair temel problemlere temas eden, kelâmî ve felsefî kozmolojiyi ve metafizik anlayışları eleştirip Selefiyye'yi savunan bir eser olarak da önem taşır. Yûsuf en-Nebhânî, kitapta Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye mekteplerine yönelik eleştirilerde bulunduğunu belirtir, ayrıca tasavvuftaki gavs* telakki-siyle ilgili değerlendirmelerin isabetli olmadığını ileri sürer (*Şevâhidü'l-hak*, s. 196). Müellifin, Hillî'nin atıfta bulunduğu hadisleri eleştirirken bazı hatalar yaptığı, hasen olan hadisleri mekzûb, zayıf hadisleri de mevzû olarak gösterdiği belirtilmiştir (İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 71). Tâceddin es-Sübkî, *Minhâcü's-sünne*'yi amacını gerçekleştirilmekte başarılı bulmuş, ancak başlangıcı bulunmayan hâdis varlıkların Allah'ın zâtında mevcut olduğu gibi eleştiriyi açık birçok yanlış da ihtiva ettiğini söylemiş, bu görüşlerini *Kaşide fi zemmi'r-revâfız ve'r-red 'alâ İbn Teymiyye fimâ şannefe fi'r-red 'alâ İbn Muṭahhar* adlı eserinde dile getirmiştir (*Ṭabakât*, X, 176-177; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1872). İbn Hacer de Hillî'nin eserin bir kısmı kendisine ulaşınca, "Söylediklerimi anlamış olsaydı ona cevap verirdim" dediğini nakletmektedir (*Lisânü'l-Mizân*, II, 317). Muhammed Mehdî el-Kazvîni *Minhâcü's-şerî'a fi'r-red 'alâ İbn Teymiyye* adıyla bir eser yazmışsa da (Necf 1346) bu çalışma yetersiz kalmıştır (*DİA*, XXIII, 151).

Minhâcü's-sünne'nin Süleymaniye (Reisülküttâb Mustafa Efendi, nr. 559, baş taraftan eksik) ve Nuruosmaniye (nr. 2138) kütüphanelerinde yazma nüshaları bulunmaktadır. Eserin Muhammed Reşâd Sâlim tarafından gerçekleştirilen neşrinin I. cildinde (Kahire 1382/1962) önce *Minhâcü'l-kerâme*'ye yer verilmiş (I, 77-202), fakat bu yayım devam etmemiştir. Aynı kişinin daha sonra dokuz cilt halinde yaptığı neşirde (Riyad 1406/1986; Kahire 1409/1989) *Minhâcü'l-kerâme*'nin metni kaydedilmemiş, ancak eleştiri sırasında önce Hillî'nin görüşü zikredilmiştir. Kitabın bunun

dışında çeşitli baskıları mevcuttur (Ser-kîs, I, 59). Zehebî eseri *el-Müntekâ min Minhâci'l-İtidâl fi nakzı kelâmi ehli'l-İtizâl* (Kahire 1374/1954), Abdullah b. Muhammed el-Guneymân da *Muḥtasaru Minhâci's-sünne* (Medine 1410/1990) adıyla özetlemiştir. Ali b. Muhammed el-İmrân, *el-Kavâ'id ve'l-fevâ'idü'l-hadîsiyye* isimli çalışmasında (Mekke 1417/1996) *Minhâcü's-sünne*'de bulunan bazı konuları incelemiştir (*DİA*, XX, 394). Salih Özer, *İbn Teymiyye'nin Minhâcü's-sünne Kapsamında Rivayetleri Kabul ve Red Kriterleri* adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1998, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, I-IX; Zehebî, *el-Müntekâ min Minhâci'l-İtidâl* (nşr. Muhibbuddin el-Hatîb), Kahire 1374/1954; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Esmâ'ü mü'ellefti Şeyhülislâm İbn Teymiyye* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1403/1983, s. 19; Safedî, *el-Vâfi*, VII, 26; Sübkî, *Ṭabakât* (Tanâhî), X, 176-177; İbn Receb, *eż-Zeyl 'alâ Ṭabakâtü'l-Hanâbile*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 403; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 317; a.mlf., *ed-Dürerü'l-kâmine*, II, 71; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1872; Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzıla* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1384/1964, s. 174-175; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Şevâhidü'l-hak fi'l-istigâse bi-seyyidi'l-halk*, Kahire 1393/1973, s. 196; Serkîs, *Mu'cem*, I, 59; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 120; *İzâhu'l-meknûh*, II, 585; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-baḥşî'l-ilmî*, Cidde 1403/1983, s. 271-273; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", *DİA*, XX, 393, 394; İlyas Üzüm, "İsnâaşeriyye", a.e., XXIII, 151.

☞ SALİH SABRİ YAVUZ

MİNĤACÜ't-TALİBİN

(منهاج الطالبين)

Nevevî'nin

(ö. 676/1277)

Şâfiî fikhına dair eseri.

Kısaca *el-Minhâc* olarak da anılan ve müellifin *Ravzatü't-tâlibîn*'i ile birlikte müteahhirin dönemi âlimleri arasında büyük rağbet gören eser Şâfiî fakihî Abdülkerim er-Râfiî'nin *el-Muḥarrer* adlı kitabının muhtasarıdır. Nevevî, 19 Ramazan 669 (1 Mayıs 1271) tarihinde tamamladığı (Süyûtî, s. 57) eserinin önsözünde *el-Muḥarrer* geniş hacmi sebebiyle ezberlenmeye müsait olmadığından bu muhtasarı yazdığını belirtir; ayrıca metinde yaptığı tasarrufları açıklarken fikhî hükümlerin ve farklı görüşlerin hiçbirini çıkarmadığını, aslında bu kitabının *el-Muḥarrer*'in bir şerhi niteliğinde olaca-

ğini söyler. Yine önsözde Nevevî Minhâcü'ŧ-tâlibîn'i kaleme alırken esas metinde bazı düzeltmeler yaptığını, ona birtakım ilâvelerde bulunduğunu, ifadelerini daha anlaşılır hale getirdiğini, özellikle el-Muharrer'de yer yer kapalıklar taşıyan tercihe şayan görüş ve rivayetler konusuna açıklık kazandırdığını kaydeder. Bu arada Şâfiî'ye ait görüşleri (kavl, akvâl) delilinin kuvvetine göre "azhar" ve "meşhur", mezhep fakihlerinin imamın kaidelerine veya kendi ichtihadlarına göre elde ettikleri sonuçları (vech, evcüh) "esah" ve "sahih", gerek Şâfiî'nin görüşlerinden gerekse sonraki fakihlerin çıkarımlarından aktarılanları (tarîk, turuk) içindein tercihe şayan (râcih) olanı "mezhep" şeklinde ifade ettiğini; "nas" kelimesiyle -mezhebin diğer fakihlerine ait zayıf bir görüşe veya tahrîc yoluyla çıkarılmış hükme ters düşen- bizzat Şâfiî'ye ait sözü kastettiğini; "cedid" dediğinde Şâfiî'nin yeni (Mısır'a geldikten sonraki) görüşünün eskisine (Irak'takine) aykırı olduğunu, "kadim" dediğinde ise aksinin düşünülmesi gerektiğini; "kile kezâ" ifadesiyle sahih ve esah olana, "ve fî kavlin kezâ" ifadesiyle de râcih görüşe aykırı bir veche atftta bulunduğunu belirtir.

Birçok defa yayımlanan kitabı (Kahire 1297, 1305, 1314; Mekke 1306) L. W. C. van den Berg Fransızca tercümesiyle birlikte tıpkıbasım halinde neşretmiştir (Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Chafii, I-III, Batavia 1882-1884). Bu tercüme, halkı Şâfiî olan Endonezya'da sömürge döneminde görev yapacak Hollandalı yöneticilerin eğitimi amacıyla hazırlanan kitaplar arasında yer almaktadır. Ko-

mor adalarında da aynı mezhebi benimseyen halk dinî meselelerini asırlar boyunca Minhâcü'ŧ-tâlibîn'e müracaat ederek çözmüş, Fransız sömürge idarecileri de söz konusu meselelerin halli için 1920 yılından itibaren bu çeviriye başvurmuş-tur.

Nevevî, Minhâcü'ŧ-tâlibîn üzerine bir tür ta'likat tarzında Dekâ'îku'l-Minhâc (ed-De-kâ'ik) adlı eserini kaleme almıştır. el-Minhâc için yazılan otuz beş civarındaki şerhin belli başlıları şunlardır: Celâleddin el-Mahallî, Kenzü'r-râğibîn fî şerhi Minhâci't-tâlibîn (Kalyûbî ve Şehâbeddin Ahmed Amîre el-Burullusî'nin hâşiyeleriyle birlikte, I-IV, Kahire 1306, 1318, 1327; nşr. Abdülatîf er-Rahmân, Beyrut 1422/2001); İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc bi-şerhi'l-Minhâc (I-III, Bulak 1290; İbn Kâsım el-Abbâdî ve Abdülhamîd eş-Şirvânî'nin hâşiyeleriyle birlikte, I-IV, Kahire 1282; I-VIII, Kahire 1305; I-X, Kahire 1315; Beyrut 1989); Hatîb eş-Şirbînî, Muğni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzî'l-Minhâc (I-IV, Kahire 1308, 1329); Şemseddin er-Remfî, Nihâyetü'l-Muḥtâc (Nüreddin eş-Şebrâmelîsî ve Reşîdî'nin hâşiyeleriyle birlikte, I-VIII, Bulak 1292; Kahire 1286, 1304, 1389/1969); İbnü'l-Mülakkın, 'Umdetü'l-muḥtâc ilâ Kitâbi'l-Minhâc (Chester Beatty Library, nr. 3361, 3366, 3382, 3946, 4687) ve 'Ucâletü'l-muḥtâc ilâ tevcihi'l-Minhâc (nşr. İzzeddin Hişâm b. Abdülkerîm el-Bedrânî, I-IV, İrbid 1421/2001); İbnü'n-Nakib el-Mısırî, es-Sirâc fî nuketi'l-Minhâc (Chester Beatty Library, nr. 3241; Süleymaniye Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 709); Bedreddin İbn Kâdî Şühbe, Bidâyetü'l-muḥtâc fî şer-

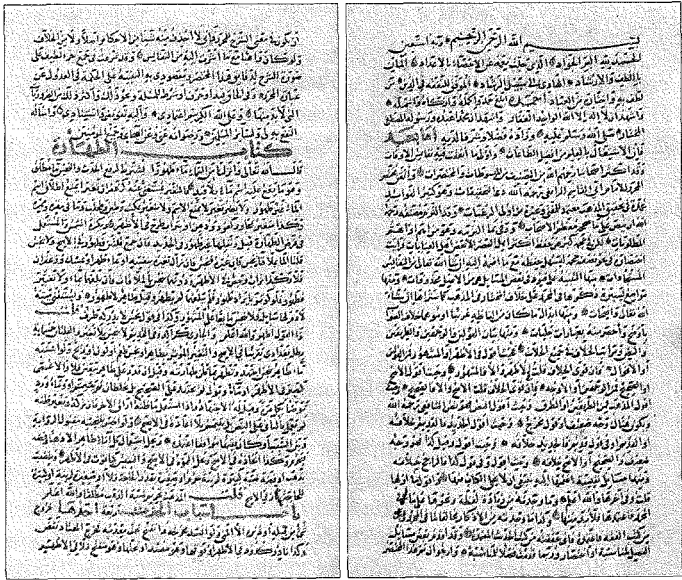
hi'l-Minhâc (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1276, 1277); Necmeddin İbn Kâdî Aclûn, Muğni'r-râğibîn fî şerhi Minhâci't-tâlibîn; Ezraî, Ğunyetü'l-muḥtâc, Kütü'l-muḥtâc (şerhlerin ve diğer çalışmaların bir listesiyle yazma nüshaları için bk. Keşfü'z-zunûn, II, 1873-1876; Brockelmann, GAL, I, 496-498; Suppl., I, 680-682). Bu şerhler arasında özellikle İbn Hacer el-Heytemî, Hatîb eş-Şirbînî ve Şemseddin er-Remfî'nin eserleri Şâfiî ulemâsı tarafından büyük rağbet görmüştür.

Şâfiî âlimlerinden Demîrî hocaları Bahâeddin es-Sübkî, İsnevî ve diğer bazı âlimlerin Minhâcü'ŧ-tâlibîn'e yaptıkları şerhleri kısaltmak suretiyle en-Necmü'l-vehhâc (Şerhu Minhâci't-tâlibîn) adlı eserini meydana getirmiştir. İbnü'l-Mülakkın'ın Tuḥfetü'l-muḥtâc ilâ edilleti (eḥâdîşi)'l-Minhâc isimli kitabı Minhâcü'ŧ-tâlibîn'deki fikhî hükümlere mesnet teşkil eden hadislerle ilgilidir. Abdülmelik b. Ali el-Bâbî de (İbn Ebü'l-Münâ) Delâ'ilü'l-Minhâc min kitâbi rabbi'l-âlemîn ve sünneti seyyidi'l-mürselîn adıyla bir eser yazmış, Kâsım b. Muhammed b. Kâsım el-Ehdel, bunu 1990'da Mekke Câmîatü' Ümmi'l-kurâ'da üç cilt halinde doktora tezi olarak neşre hazırlamıştır. Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Mevsilî ve Ahmed b. Muhammed et-Tûhî Minhâcü'ŧ-tâlibîn'i manzum hale getirmiştir (Keşfü'z-zunûn, II, 1875). Zekeriyâ el-Ensârî eseri Menhecü'ŧ-tullâb adıyla ihtisar etmiş (Bulak 1285; Kahire 1287), daha sonra bunun üzerine Fetḫü'l-vehhâb ismiyle bir şerh yazmıştır (Bulak 1294; Kahire 1305, 1308, 1315, 1329, 1332).

BİBLİYOGRAFYA :

Nevevî, Minhâcü'ŧ-tâlibîn, Kahire 1297; İbnü'l-Attâr, Tuḥfetü'ŧ-tâlibîn fi tercemeti'l-İmâm Muhyiddîn (nşr. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlu Selmân), Riyad 1414, s. 86, 95-96; Sübkî, Tabakât, VIII, 398-400; İbnü'l-Mülakkın, Tuḥfetü'l-muḥtâc ilâ edilleti'l-Minhâc (nşr. Abdullah b. Saâf el-Lihyânî), Mekke 1406/1986, neşredenin girişi, I, 11-12; a.m.lf., 'Ucâletü'l-muḥtâc ilâ tevcihi'l-Minhâc (nşr. İzzeddin Hişâm b. Abdülkerîm el-Bedrânî), İrbid 1421/2001, neşredenin girişi, I, 21-25; Süyûtî, el-Minhâcü's-sevî fi tercemeti'l-İmâm en-Nevevî (nşr. Ahmed Şefik Demc), Beyrut 1408/1988, s. 57-60; Şirbînî, Muğni'l-muḥtâc, I, 4-15; Keşfü'z-zunûn, II, 1873-1876; M. ez-Zührî el-Gamrâvî, es-Sirâcü'l-vehhâc, Kahire 1352/1933, s. 4-6; Brockelmann, GAL, I, 496-498; Suppl., I, 680-682; Abdülvehhâb İbrâhim Ebü Süleyman, Kitâbetü'l-baḫşî'l-İlimi, Cidde 1403/1983, s. 363-367; Abdülganî ed-Dakr, el-İmâmü'n-Nevevî, Dimaşk 1407/1987, s. 84-87; Ahmet Özel, "Fikhî" (Literatür), DİA, XIII, 18; W. Heffening, "Nevevi", IA, IX, 223; a.m.lf., "al-Nawâwî", EI² (İng.), VII, 1041.

Nevevî'nin Minhâcü'ŧ-tâlibîn adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 443/15, vr. 404^a-405^a)



MİNHÂCÜ'İ-VÜSÛL

(منهاج الوصول)

Kâdî Beyzâvî'nin

(ö. 685/1286)

fıkıh usulüne dair eseri.

Tam adı *Minhâcü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* olan eser, Şâfiîler'in fıkıh usulüne dair görüşlerini özlü biçimde anlatan ve mütekelimîn metodunu sonraki dönemlere taşıyan en önemli kitaplar arasında yer alır. Müellif bu eserini, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Maḥşûl*'ünün muhtasarı olan Tâceddin el-Urmevî'ye ait *el-Hâşıl mine'l-Maḥşûl* adlı kitabı özetleyerek kaleme almış olmakla beraber yer yer doğrudan *el-Maḥşûl* ile aynı eserin Sirâceddin el-Urmevî tarafından yazılan muhtasarı *et-Taḥşîl mine'l-Maḥşûl*'den yararlanmış ve kendi görüşlerini de eklemiştir (krş. İsnævî, I, 4; Celâleddin Abdurrahman, s. 332). Bir mukaddime ile yedi bölümden (kitab) meydana gelen eserin mukaddimesinde fıkıh usulünün ve fıkıhın tanımları yapıldıktan sonra hüküm bahislerini içeren iki alt bölüme (bab) yer verilmiştir. Kitabın ana bölümlerinde Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas, hakkında ihtilâf edilen deliller (istishâb, istikrâ ve el-münâsibü'l-mürsel gibi bazı delillerle Şâfiîler'in reddettikleri istihsan ve saḥâbî kavli), teâdül ve tercih, ictihad ve iftâ konuları ele alınmıştır. İlk bölüm "el-Kitâb" başlığını taşımakla beraber burada Kur'an ve Sünnet'i ilgilendiren dil ve yorum konuları incelenmektedir. Müellifin tartıştığı çeşitli görüşleri aklî ve naklî delilleriyle birlikte zikretmesi ve kendi tercihlerini belirterek zayıf bulduğu görüşleri reddetmesi *Minhâcü'l-vüşûl*'ün temel özellikleri arasında yer alır. Bu durum akaid ve dil meseleleriyle ilgili tartışmalarında da görülür. Kâdî Beyzâvî'nin usule dair tesbit edilebilen yedi eseri arasında en çok tutulanı *Minhâcü'l-vüşûl*'dür. Risâle hacmindeki bu özlü ve kapsamlı çalışma, başarılı şerhlerinin de katkısıyla altı asır boyunca medreselerde fıkıh usulü alanında ders kitabı olarak okutulmuştur. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1326; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1370; nşr. Selîm Şa'bânîyye, Dimaşk 1410).

Kaynaklardaki bilgilere göre *Minhâcü'l-vüşûl*'e dair otuzdan fazla şerh yazılmış olup başlıcaları şunlardır: 1. Eserin ilk şerhini bizzat müellifi *Ḥakâ'îku'l-uşûl fî şerhi Minhâci'l-vüşûl* adıyla yap-

mıştır (TSMK, III. Ahmed, nr. 1342). 2. Mecdüddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Eyki, *Mi'râcü'l-vüşûl fî şerhi Minhâci'l-vüşûl* (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 290). Abdülmün'im en-Neccâr tarafından 1979 yılında Ezher Üniversitesi'nde doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (Celâleddin Abdurrahman, s. 335). 3. Şemseddin Muhammed b. Yûsuf el-Cezerî, *Mi'râcü'l-Minhâc* (nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil, Kahire 1413/1993). 4. Burhâneddin el-İbrî, *Şerhu Minhâci'l-vüşûl*. Medine el-Câmia-tü'l-İslâmiyye'de ilk bölümü Hamed b. Hamdî es-Sâidî (1406), ikinci bölümü Selâme Duvey'in el-Ahmedî (1407) tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır. 5. Çârperdî, *es-Sirâcü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc* (nşr. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan, Riyad 1416/1996, 1418/1998). Kâdî Beyzâvî'nin öğrencisi olan şârihin tenkitçi bir bakış açısıyla kaleme aldığı bu şerh daha sonra gelen *Minhâcü'l-vüşûl* şârihlerinin müracaat ettikleri bir kaynaktır (bazı örnekler için bk. *es-Sirâcü'l-vehhâc*, neşredenin girişi, I, 49-51). 6. Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc* (nşr. Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Riyad 1410). Metnin hemen her kelimesi lugat bakımından açıklanmış, dil, mantık, fıkıh usulü ve kelâm açısından tahlil edilmiş, bu arada şârih bazı konularda tenkitlerini ve kendi tercihlerini de belirtmiştir. 7. Takyyüddin es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (nşr. Şa'bân M. İsmâil, Kahire 1401/1981; Beyrut 1404). Takyyüddin es-Sübki eseri "Muḥaddimetü'l-vâcib"e kadar şerhetmiş, vefatı üzerine kalan kısmı oğlu Tâceddin es-Sübki tamamlamıştır (I, 104-109). 8. Cemâleddin el-İsnævî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl*. Eserin en güzel şerhlerinden olup bunun üzerine de birçok şerh ve hâşiyeye yazılmıştır (eserin temel özellikleri ve hâşiyeleri için bk. *DİA*, XXIII, 160-161; Celâleddin Abdurrahman, s. 346-348, 358-359). 9. Zeynüddin el-İrâkî, *et-Taḥrîr limâ fî Kitâbi'l-Minhâc mine'l-ma'kül ve'l-men-kül*. Üsâme Muhammed Abdülazîm eseri Ezher Üniversitesi'nde doktora tezi olarak neşre hazırlamıştır (a.g.e., s. 350). 10. Muhammed b. Hasan el-Bedaḥşî, *Menâhicü'l-ukûl fî şerhi Minhâci'l-uşûl* (*Şerhu'l-Bedaḥşî* diye meşhur olmuştur, Beyrut 1405/1984, İsnævî'nin *Nihâyetü's-sûl* ü ile birlikte). 11. Yâsîn Süveylîm Tâhâ, *Şafvetü'l-beyân fî şerhi Minhâci'l-vüşûl*. Şârih bu şerhini *Muḥtaşaru Şafveti'l-*

beyân adıyla kısaltmıştır (Kahire 1395-1396/1975-1976, üç cüzü bir arada). *Minhâcü'l-vüşûl*'e dair Nüreddin Ferac b. Muhammed el-Erdebîlî, Bahâeddin Tâhir b. Ahmed el-Kazvîni, Muhammed Emîn b. Abdülazîz el-Hancî, Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, Bedreddin Muhammed b. Es'ad et-Tüsterî, Abdurrahman b. Atâullah ve başkaları da şerh yazmışlardır (a.g.e., s. 338-357).

Minhâcü'l-vüşûl'deki hadislerin tahriciyle ilgili çalışmalar da yapılmış olup bazıları şunlardır: Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Mu'teber fî taḥrici eḥâdîsi'l-Minhâc ve'l-Muḥtaşar* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, Küveyt 1404); İbnü'l-Mülakkin, *Tezkiretü'l-muḥtâc ilâ eḥâdîsi'l-Minhâc* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, Beyrut 1415/1994); Zeynüddin el-İrâkî, *Taḥricu eḥâdîsi'l-Minhâc (Taḥricü'l-eḥâdîş ve'l-aşâri'l-vâkı'a fî Minhâci'l-Beyzâvî*, nşr. Muhammed b. Nâsir el-Acmî, Beyrut 1409/1989); Ebü'l-Fazl İbnü's-Siddîk el-Gumârî, *el-İbtihâc bi-taḥrici eḥâdîsi'l-Minhâc* (nşr. Semîr Tâhâ el-Meczûb, Beyrut 1405/1985).

İsnævî, *Zevâ'idü'l-uşûl'alâ Minhâci'l-vüşûl*'de (nşr. Muhammed Sinân Seyf el-Celâlî, Beyrut 1413/1993; nşr. Hüseyin Mutâvî et-Tertûrî, Riyad 1413/1993) *Minhâc*'da bulunmayıp Fahreddin er-Râzî'nin *el-Maḥşûl*'ü, Seyfeddin el-Âmidî'nin *el-İḥkâm*'ı ve İbnü'l-Hâcib'in *el-Muḥtaşar*'ında yer alan meseleleri açıklamıştır. Tabakat kitaplarında *Minhâcü'l-vüşûl*'ün Şemseddin Muhammed b. Ridvân el-Mevsilî, Muhammed b. Osman ez-Zer'î, Zeynüddin el-İrâkî, Ahmed b. Yûsuf el-Kürdî, Yûsuf b. Dâvûd el-Aynî, İbn Receb olarak tanınan Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed et-Tühî gibi âlimler tarafından nazma çevrildiği kaydedilir (a.g.e., s. 359-362).

BİBLİYOGRAFYA :

Çârperdî, *es-Sirâcü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc* (nşr. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özükan), Riyad 1418/1998, neşredenin girişi, I, 47-61; Takyyüddin es-Sübki - Tâceddin es-Sübki, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (nşr. Şa'bân M. İsmâil), Kahire 1401/1981, I, 104-109; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, I, 3-4; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1878-1880; Serkis, *Mu'cem*, I, 618; Brockelmann, *GAL*, I, 533; *Suppl.*, I, 741-742; *İzâhu'l-meknûn*, II, 589-590; Celâleddin Abdurrahman, *el-Kâdî Nâşirüddin el-Beyzâvî ve eşeruhû fî usûli'l-fıkıh*, Kahire 1401/1981, s. 209-215, 315-590; Abdülvahhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü usûli'l-fıkıh* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1985, tercüme edenin girişi, s. 137-140; Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 183; Saffet Köse, "İsnævî", *DİA*, XXIII, 160-161.



FERHAT KOCA

MINKÂRİZÂDE YAHYÂ EFENDİ

(ö. 1088/1678)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Minkârîzâde ailesinin tanınmış ilk üyesi olan ve Mekke kadısı iken vefat eden Alan-yalı Ömer Efendi'nin oğludur. Babasının İbrâhim Paşa-yı Atık Medresesi müderrisi olduğu sırada 1018'de (1609) doğdu. Önce Aziz Mahmud Hüdâyî'den Kur'an öğrendi, daha sonra Kiçi Mehmed Efendi, eniştesi Velî Efendi ve Abdürrahim Efendi'den ilim tahsil etti. Şeyhülislâm Hoca-zâde Esad Efendi'den mülâzim oldu.

40 akçeli medreseden mâzul iken Şevval 1046'da (Mart 1637) hariç derecesiyle Kürkçübaşı, Şevval 1049'da (Şubat 1640) Emre Hoca, Zilkade 1050'de (Şubat 1641) Hadım Hasan Paşa, Rebîülevvel 1051'de (Haziran 1641) Şeyhülislâm Zekeriyâ Efendi, Zilkade 1053'te (Ocak 1644) Sahn-ı Semân, Safer 1054'te (Nisan 1644) Pîrî Mehmed Paşa, Receb 1055'te (Eylül 1645) İstanbul Siyavuş Paşa Sultan (Fatma Sultan), Receb 1056'da (Ağustos 1646) Yavuz Sultan Selim ve Muharrem 1058'de (Şubat 1648) Süleymaniye medreselerine müderris oldu. Ardından kadılığa geçti. 1059 Muharreminden (Ocak-Şubat 1649) itibaren göreve başlamak üzere Mekke kadılığına tayin edildi. İki yıl süren bu vazifesini tamamladıktan sonra Şâban 1062'de (Temmuz 1652) Kahire kadılığına getirildi. Ramazan 1063'teki (Ağustos 1653) mâzuliyeti yaklaşık iki buçuk yıl sürdü. Safer 1066'da (Aralık 1655) ikinci defa Kahire kadısı oldu ve kendisine Edirne pâyesi verildi. Zilhicce 1066'da (Ekim 1656) mâzul olunca bir süre Kahire'de Mısır ümerâsından Rıdvan Bey'in evinde kaldı. Cemâziyelâhîr 1067'de (Mart-Nisan 1657) üçüncü defa Kahire kadılığına getirildi ve burada yedi ay görev yaptı. Rebîülevvel 1069'da (Aralık 1658) mümeyyiz-i ulemâ tayin edildi.

Receb 1069'da (Nisan 1659) görevlendirildiği İstanbul kadılığında altı ay katabildi, Zilhicce 1069'da (Eylül 1659) mâzul olunca halefinin arpalıkları olan Mene-men ve Foçalar kazası kendisine verildi. Zilkade 1070'te (Temmuz 1660) arpalığı Dimetoka ve Dağardı kazalarına çevrildi. Cemâziyelâhîr 1072'de (Şubat 1662) Rumeli kazaskeri oldu. Bu görevdeyken 9 Rebîülâhîr 1073 (21 Kasım 1662) tarihinde Dîvân-ı Hümâyûn toplantısı sonrasında arza girdiğinde IV. Mehmed onu şeyhülislâmlığa tayin etti (Silâhdar, I, 229).

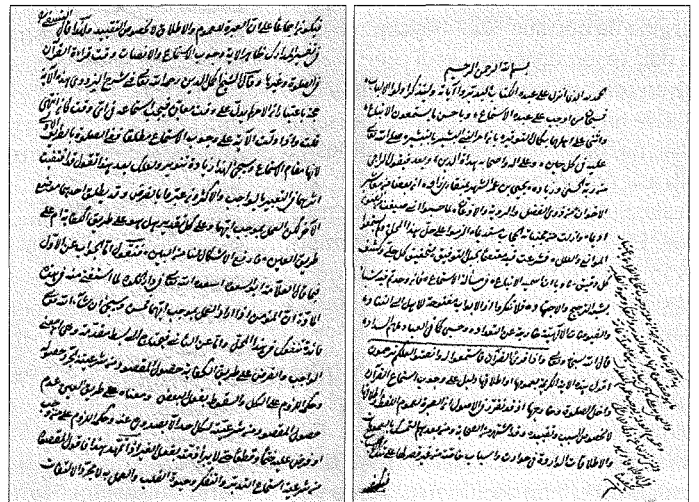
On bir yıldan fazla süren şeyhülislâmlığı döneminde IV. Mehmed'in takdirini kazandı ve çeşitli hediyelerine mazhar oldu. Padişah zaman zaman kendisini davet ederek bilgisinden istifade etti. 12 Muharrem 1080'de (12 Haziran 1669) IV. Mehmed huzurunda Minkârîzâde'ye ders takrir ettirmiş ve dinlemişti. Bunu daha sonra da çeşitli zamanlarda sürdürdü. Bu durum, III. Mustafa devrinde düzenli biçimde başlayan huzur derslerinin ilk örneği olarak kabul edilir (Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 215). Görevi sırasında IV. Mehmed'le birlikte çoğunlukla Edirne'de bulundu. Sabatay Sevi'nin padişahın da gizlice takip ettiği sorgulamasını yapan heyette yer aldı (16 Rebîülevvel 1077 / 16 Eylül 1666). Vanî Mehmed Efendi'yle birlikte onun İslâmiyet'i kabul etmesinde önemli rol oynadı. Yine mehdilik davasıyla hareket ettiği iddiası dolayısıyla yakalanıp Edirne'ye getirilen İmâdiyye ulemâsından Seyyid Mehmed ve babası Seyyid Abdullah'ın sorgulanması işini Vanî Efendi ile birlikte üstlendi, yaptığı tahkikat sonucunda bunun iftira olduğunu tesbit etti (Râşid, I, 136-137). Şeyhülislâm Minkârîzâde Rumeli kadılıklarının gelir durumunu, derecelerindeki aksaklıkları dikkate alarak yeni bir düzenleme yapılmasını Rumeli Kazaskeri Abdülkadir Sinânî Efendi'ye bildirdi ve 1078'de (1667-68) bu düzenlemeyi yaptı (Özgerin, s. 252-253). Şeyhülislâmlığının son yıllarında hastalandı, bu sebeple çok defa padişahın seferlerinde ve av dolayısıyla gittiği yerlerde ona refakat edemedi. Hastalığının ilerleyip sağ tarafının felç olması sebebiyle üç ay kadar fetva veremeyince Ankaravî Mehmed Emin Efendi'ye nâib olarak fetva hazırlama görevi verildi. Bir yıl sonra da hastalığının

artması ve IV. Mehmed'in ikinci Lehistan seferine katılmayacak duruma gelmesi üzerine 15 Zilkade 1084'te (21 Şubat 1674) azledildi. Yerine en değerli talebelerinden Çatalcalı Ali Efendi getirildi (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 44). Azledilmesinin ardından kendisine 500'ü evkaf, 500'ü cizye gelirlerinden olmak üzere yevmî 1000 akçelik tekaüt maaşı bağlandı ve İstanbul'da Beşiktaş'taki yalısında oturmasına izin verildi. Zilkade 1088'de (Ocak 1678) vefat etti.

Kaynaklarda dürüst, faziletli bir âlim olarak tanıtılan Minkârîzâde'nin, İstanbul kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan hacimli *Fetâvâ-yı Minkârîzâde** adlı eseri yanında kaleme aldığı risâleleri de mevcuttur. Bazı Kur'an âyetlerinin tefsirini yapmış, ayrıca çeşitli eserlere şerh ve hâşiyeler yazmıştır. Bunlar arasında *Risâle fi kavlihi te'âlâ "millette ebî-küm İbrâhim"* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5435), *Hâşiyeye 'ale'l-Âdâbi'l-Şâdiyye* (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 248, vr. 34^b-72^a), *el-İttibâ' fi mes'ele'l-istimâ'* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2834/17; Esad Efendi, nr. 3645) sayılabilir. Fetvaları ve diğer yazılarındaki "Yahyâ el-fakir ufiye anh" şeklindeki imzası Şeyhülislâm Zekeriyâzâde Yahyâ Efendi'nin (ö. 1053/1644) imzası ile aynı olduğundan bazı eserlerde birbirine karıştırılmıştır.

Minkârîzâde Üsküdar'da kendi adıyla anılan, ancak bugün mevcut olmayan bir medrese inşa ettirmiştir. Kare plan üzerine bir avlu etrafında on üç oda ve bir dershanedan meydana geldiği temel hafriyatından anlaşılmaktadır. Medrese muhtemelen 1855 depreminde yıkılmıştır. Medrese girişinin sol köşesinde Yahyâ Efendi'nin türbesi ve yanında türbedar

Minkârîzâde
Yahyâ Efendi'nin
el-İttibâ'
fi mes'ele'l-
istimâ'
adlı eserinin
ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Şehid Ali Paşa,
nr. 2834/17)



odası bulunmaktaydı (Haskan, III, 1244-1245). Oğlu Müftüzâde Abdullah Efendi medresenin bir odasını kütüphane haline getirip buraya 425 adet kitap bağışlamış ve 1099 (1688) tarihinde bir vakfiye düzenlemiştir (Erünsal, s. 68, 295).

Minkârizâde ailesi bugüne kadar devam etmiştir. Oğlu Abdullah Efendi, damadı Çankırlı Mustafa Râsîh Efendi kazaskerliğe kadar yükselmiş, bunun oğlu Damadzâde Ahmed Efendi şeyhülislâmlığa getirilmiş, böylece Minkârizâde'nin kızı ve damadından gelen soyu Damadzâdeler adıyla sürmüştür (Öztuna, II, 780-781). Şeyhülislâm İmâm-ı Sultânî Mehmed Efendi, Şeyhülislâm Menteşzâde Abdürrahim Efendi, Şeyhülislâm Mirza Mustafa Efendi, Şeyhülislâm Atâullah Mehmed Efendi Minkârizâde'nin talebeleridir.

BİBLİYOGRAFYA :

İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi Evkâf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 74, s.175-181; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 692-693; *Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyi'nâme'si* (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 134, 223, 285-286, 305, 363, 373-374; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât* (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 38, 44; Silâhdar, *Târih*, I, 229, 431-432, 434-435, 633; Şeyhî, *Vekâyi'u'l-fuzalâ*, I, 439-441; Râşid, *Târih*, I, 25, 95-96, 133, 136-137, 151-153, 161-162, 304; *İsâzâde Târihi* (haz. Ziya Yılmaz), İstanbul 1996, s. 118, 128, 157; *Ayvansarayî, Hadîkatü'l-cevâmi'*, II, 214-215; *Devhatü'l-meşâ-yih*, s. 70-71; *İlmîyye Salnâmesi*, s. 483-484 (fetvasından bir örnek); *Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi*, III/2, s. 478-479; a.m.f., *İlmîyye Teşkilâtı*, s. 182, 183, 197, 215; Danişmend, *Kronoloji*, V, 129; Rycaut, I, 154-295; Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, II, 290, 547; M. Kemal Özergin, "Rumeli Kadılıkkan'nda 1078 Düzenlemesi", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1976, s. 251-309; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 68, 164, 295; M. C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age: 1600-1800*, Minneapolis 1988, s. 117, 180, 189, 204, 205; Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, II, 779-782; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul 2001, s. 220, 366; Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, İstanbul 2001, I, 44, 68; II, 644-645, 894; III, 1244-1245, 1335.



MEHMET İPŞİRLİ

MİNNET (الْمِنَّةُ)

Sözlükte "birine iyilik etmek, ihsan ve ikramda bulunmak" anlamındaki menn masdarından isim olup biri Allah'a, diğeri insana nisbet edilmek üzere iki bağlamda kullanılmaktadır. Men ve minnet Allah'a izâfe edildiğinde O'nun bütün varlıklara olan lutuf ve keremini, in'am ve ih-

sanını; insana nisbet edildiğinde ise başkasına yaptığı iyiliği başa kakması, karşılık beklemesi gibi olumsuz tutumları ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "menn" md.). Ayrıca men kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın İsrâiloğulları'na lutfettiği bir tür yiyeceğin adı olarak da geçmektedir (el-Bakara 2/57; el-A'râf, 7/160; Tâhâ 20/80; bk. MEN ve SELVÂ). Aynı kökten gelen mennân hadislerde "çok lutufkâr, ihsanı bol olan, verdiği karşılıksız veren" anlamında Allah'ın isimlerinden biri olarak geçtiği gibi (İbn Mâce, "Du'â", 10) "yaptığı iyiliği sayıp döken, başa kakan" mânasında insan için de kullanılmaktadır (Müslim, "İmân", 171; Tirmizî, "Birr", 41). İbnü'l-Esir, Arapça'da men kökünün "karşılık beklemeden iyilik etme" mânasını ifade ettiğini, Allah'ın mennân isminin de bu kökten geldiğini, insan için kullanılıp kınama ve eleştiri anlamı içeren mennân isminin ise minnetten geldiğini belirtir (*en-Nihâye*, IV, 118).

Kur'an-ı Kerim'de minnet kelimesi yer almamakla birlikte aynı kökten türeyen farklı kelimeler yirmi yedi yerde geçmektedir. Bu âyetlerde genellikle iki anlamın söz konusu olduğu görülür. a) Allah'ın insanlara maddî ve mânevî nimetler ihsan etmesi. Bu âyetlere göre Allah'ın insanları hidayete erdirmesi (el-Hucurât 49/17), peygamberler göndermesi (Âl-i İmrân 3/164), dilediği kullarına peygamberlik ve mucizeler vermesi (İbrâhim 14/11), sapkınlıktan ve onun doğurduğu belâlardan (el-Kasas 28/82), günahlardan (en-Nisâ 4/94), cehennem azabından (et-Tûr 52/27) koruması, kuluna istediğini vermesi (Tâhâ 20/36-37), mazlumları zorbalardan elinden kurtarması (el-Kasas 28/5) O'nun insanlara olan sayısız lutuflarından bazılarıdır. En'âm sûresinin 53. âyetinde insanların soy sop, makam ve mal gibi fânî ve aldâtıcı şeylere göre değer taşıdığını zanneden Mekke'nin inkârcı ileri gelenlerinin yoksul ve kimsesiz müslümanları kastederek, "Aramızda Allah'ın kendilerine lutufta bulunduğu kimseler bunlar mı?" diyerek onları küçümsedikleri bildirilmekte ve bu tutumları ile Allah tarafından tâbi tutuldukları imtihanı kaybettilerini belirtilmektedir. Minnet kavramı hadislerde de Allah'a nisbet edildiğinde "O'nun kullarına lutufkârlığı" mânasında kullanılmıştır. Nitekim Hz. Ömer, Resûlullah'ın ve Ebû Bekir'in kendisinden hoşnut olmalarını Allah'ın kendisine bir lutfu olarak değerlendirirken minnet kavramına yer vermiştir (Buhârî, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebî", 6). Bazı hadislerde minnet "lu-

tufkârlık, ihsan ve ikram" şeklindeki olumlu anlamıyla Hz. Peygamber'e de nisbet edilmiştir (meselâ bk. *Müsned*, II, 482; Buhârî, "Hımus", 16, 19, "Meğâzî", 14). b) Bir kimsenin yaptığı iyiliği önemsemesi, başa kakması ve iyilik ettiği kimseden minnettarlık beklemesi. Bu bağlamdaki âyetlerde, insanın yaptığı iyiliği çok görüp iyilik ettiği kimseden minnettarlık beklemesi veya yaptığından daha fazla karşılık umarak iyilik etmesi yasaklanmaktadır (el-Müddessir 74/6; krş. Şevkânî, V, 375). Müminler, iyilik yaptıkları kimseleri kendilerine karşı minnet altında kalmış göreyerek hayırlarını boşa çıkarmaktan kaçınmaya davet edilmekte, bu davete uyanlara âhirette verilecek büyük mükâfat anlatılmaktadır (el-Bakara 2/262, 264). Müslüman olmalarını Hz. Peygamber'in başına kakıp ondan minnet bekleyenler eleştirilmekte ve Allah'ın onları imana erdirmesiyle gerçekte lutufta bulunanın Allah olduğu, dolayısıyla asıl kendilerinin O'na minnettar olmaları gerektiği belirtilmektedir (el-Hucurât 49/17; krş. Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, III, 369). İbn Kesîr bu âyetin tefsiri münasebetiyle şu olayı zikretmektedir: Huneyn zaferinden elde edilen ganimetlerin taksiminden memnun kalmayan bazı Medineli müslümanlara hitaben Hz. Peygamber, "Ey ensâr topluluğu! Daha önce ben sizleri sapıklık içinde bir topluluk olarak bulmuşken Allah sizi hidayete erdirmemi mi? Bölünüp parçalanmışken sizi benim aracılığım ile uzlaştırıp kaynaştırmadı mı? Yoksul olduğunuz bir zamanda yine benim vasıtamla sizi varlıklı kılmadı mı?" demiş, onlar da her soruya, "Allah ve Resulü en büyük lutufkârdır" şeklinde cevap vermişlerdi (*Müsned*, III, 76; Buhârî, "Meğâzî", 56).

İslâm'da iyilik sadece Allah rızası için yapıldığından kişinin iyilik ettiği kimseden maddî veya mânevî bir karşılık beklemesi, iyiliği başına kakması ve onu sıkıntıya sokması câiz görülmemiştir. Resûl-i Ekrem, Cenâb-ı Hakk'ın âhirette böyle davrananların yüzüne bakmayacağını belirtmiş (Müslim, "İmân", 171; Tirmizî, "Büyü", 5) ve bu davranışı kişinin cennete girmesine engel olarak göstermiştir (Tirmizî, "Birr", 41; Nesâî, "Eşribe", 5). Bununla birlikte iyilik gören kimsenin iyilik edene minnet duyması, iyiliği teşekkürle karşılması mümkünse iyiliğe iyilikle karşılık vermesi İslâm'da ahlâkın bir gereği olarak görülmüştür (Mâverdi, s. 205-206). Nitekim bir hadiste, "İnsanlara teşekkür etmeyen kimse Allah'a olan şükür borcunu da ödemiş olur" buyurulmuştur

(Ebû Dâvûd, "Edeb", 11; Tirmizî, "Birr", 35).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "menn" md.; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, Kahire 1322, IV, 118; *Müsned*, II, 482; III, 76; Buhârî, "Hümus", 16, 19, "Fez'âilü aşhâbi'n-nebî", 6, "Megâzî", 14, 56; Müslim, "İmân", 171; İbn Mâce, "Du'â", 10; Ebû Dâvûd, "Edeb", 11; Tirmizî, "Büyü", 5, "Birr", 35, 41; Nesâî, "Eşribe", 5; Mâverdi, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Beyrut 1398/1978, s. 205-206; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Muhtaşaru Tefsiri İbn Kesîr* (nşr. M. Ali es-Sâbûnî), Beyrut 1402/1981, III, 369; Şevkânî, *Fethu'l-kâdir*, Beyrut 1412/1991, V, 374-375.



MUSTAFA ÇAĞRICI

MINORSKY, Vladimir Fedorovich (1877-1966)

Rus şarkiyatçısı ve diplomatı.

Moskova'da hukuk öğrenimi gördükten sonra (1896-1900) Lazarev Doğu Dilleri Enstitüsü'ne devam ederek Arapça, Farsça, Türkçe ve İslâm tarihi okudu (1900-1903). Arkasından Dışişleri Bakanlığı'nda diplomat kadrosuyla görev aldı ve 1904-1917 yılları arasında Rusya'nın Tebriz, Tahran, İstanbul elçiliklerinde (1912-1914) çeşitli görevlerde bulundu. Ayrıca Osmanlı-İran sınır komisyonunda üyelik yaptı ve Rus Türkistanı valiliği emrinde çalıştı. Asya'da müslüman topraklarında geçirdiği diplomatik yılları ona büyük araştırma imkânları sağladı ve en önemli araştırmalarından biri olan, bâtinî firkalardan Ehl-i Hak (Alilâhîler) üzerine kaleme aldığı eserini yayımladı (*Materialy dlya izuçeniya persidskoy sektı Lyudi istiny İli Allahi*, Moskva 1911).

Bolşevik İhtilâlî'nin ardından ülkesine dönmediği için diplomatik mesleği sona eren Minorsky kendini akademik çalışmalarına adadı. 1923'ten itibaren Paris'teki

Ecole Nationale des Language Orientales Vivantes'ta Fars edebiyatı, daha sonra Türk dili ve İslâm tarihi dersleri vermeye başladı. 1932'de Londra Üniversitesi'ne bağlı The School of Oriental and African Studies'e Farsça hocası tayin edildi ve burada 1937'de profesör oldu; emekliye ayrıldığı 1944'ten sonra da görevini sürdürdü. 1948-1949 öğretim yılında misafir profesör sıfatıyla I. Fuâd Üniversitesi'nde (Kahire Üniversitesi) bulundu. Emekliliği boyunca Cambridge'de kalan Minorsky eserlerinin çoğunu bu dönemde kaleme aldı. 1951'de o yılki Milletlerarası Şarkiyatçılar Kongresi'ne katılmak üzere İstanbul'a, 1959'da I. Türk Sanatı Kongresi için Ankara'ya geldi. 1960 yılında Sovyet İlimler Akademisi tarafından Moskova'da yapılacak olan XXV. Milletlerarası Şarkiyatçılar Kongresi'ne davet edildi, bu vesileyle yıllardan beri görmediği ülkesine gitti. 25 Mart 1966'da Cambridge'de öldüğü zaman vasiyeti üzerine yakılan cenazesinin külleri Moskova'da gömüldü ve kütüphanesinin büyük bir kısmı St. Petersburg'daki Şarkiyat Enstitüsü'ne bağışlandı. British Academy, The School of Oriental and African Studies, Société Asiatique, Brüksel Üniversitesi, Deutsche Morgenländische Gesellschaft ve Royal Asiatic Society gibi bilim kurumları tarafından üye seçilen ve çeşitli şeref pâyeleriyle ödüllendirilen Minorsky'nin adına iki hâtıra kitabı yayımlanmıştır (*Yâd-nâme-i İrânî-yi Minorsky* [ed. Müctebâ Mînovî - İrec Efşâr], Tahran 1969; *Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky* [ed. C. E. Bosworth], Edinburg 1971).

Eserleri. Minorsky'nin esas ilgi alanı Türk-İran dünyasının tarihî coğrafyası olmakla beraber araştırmaları tarih, edebiyat, din, dil ve sanat alanlarını da içine alır. Dört dildeki (Rusça, Fransızca, İngilizce, Farsça) yayınlarının toplamı 270'i geçer; bunların 130'u 1925-1937 yılları arasında *Encyclopaedia of Islam*'a yazdığı maddelerdir. Neşriyatı içinde özellikle Arapça ve Farsça tarih-coğrafya kitaplarının İngilizce çevirileri önemli yer tutar. 1. *Hudûd al-'âlam: The Regions of The World, A Persian Geography* (London 1937 → London 1970; Frankfurt 1993). 372 (1982-83) yılında yazılmış Farsça bir anonim coğrafya kitabının ayrıntılı notlar ilâvesiyle yapılan tercümesidir. Bu tercümeye Vasilij V. Barthold'un tıpkıbasımı (Leningrad 1930) esas teşkil etmiş, ayrıca yayının başında onun önsözüne yer verilmiştir. 2. *Sharaf al-Zamân Tâhir Marvazi: on China, the Turks and India*

(London 1942 → Frankfurt 1993). Mervezî'nin tarihî ve etnografik açıdan önemli bilgiler içeren *Tabâ'î'u'l-hayevân*'ından seçilmiş bazı bölümlerin orijinal metinleriyle birlikte ve geniş açıklamalar ilâvesiyle yapılan çevirisidir. 3. *Tadhkirat al-Mulûk: A Manual of Safavid Administration (c. 1137/1725)* (London 1943; Cambridge 1980). Eserin Farsça metninin tıpkıbasımı ve açıklamalı tercümesidir. Kitabı daha sonra Seyyid Muhammed Debîr Siyâki, Minorsky'nin notlarının Mes'ûd Receb Niyâ tarafından Farsça çevirisiyle birlikte tahkik ederek yayımlamıştır (Tahran 1368 hş.). 4. *Studies in Caucasian History* (Cambridge 1953). Gence Şeddâdîleri ile Ani Şeddâdîleri'ni ve Selâhadîn-i Eyyübî'nin ilk dönemlerini ele alan bir çalışmadır. 5. *er-Risâletü's-sâniye li-Ebî Dülef* (*Abû-Dulaf's Second Risâla*; Kahire 1955). Ebû Dülef Mis'ar b. Mühelhil'in IV. (X.) yüzyılda İran'a yaptığı seyahati anlatan ikinci risâlesinin şerhiyle birlikte Arapça metni ve tercümesidir. 6. *A History of Sharvan and Darband in the 10th-11th Centuries* (Cambridge 1958). Münecimbaşı Ahmed Dede'nin *Şahâ'ifü'l-aşbâr*'ından Şirvan ve Derbend'le ilgili kısmın çevirisidir. Yayımlanmamış Arapça metne dayanan çalışmada 500 (1106) yılında Derbend'de yazılmış, Münecimbaşı'nın ana kaynağını oluşturmuş ve aslı günümüze ulaşmayan, *Târîh-i Bâbü'l-ebvâb* kısmen yeniden inşa edilmiştir. 7. *The Chester Beatty Library (Dublin): A Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures* (Dublin 1958). 8. *Calligraphers and Painters: A Treatise by Qâdi Ahmad, son of Mir Munshi (c. 1015/1606)* (Washington 1959). Kadî Mir Ahmed Münşî'nin *Gülîstân-ı Hüner* adlı Farsça eserinin tercümesidir. 9. *Persia in A.D. 1478-1490: An Abridged Translation of Fadlullâh b. Rûzbihân Khunji's Târikh-i 'Âlam-ârâ-yi Amîni* (London 1957).

Minorsky bunların dışında Barthold'un Türkistan tarihi, Yedisu bölgesi tarihi, Uluğ Bey ve Mir Ali Şir hakkındaki dört çalışmasını, Rus şarkiyatçısı V. D. Smirnov'un torunu olan eşi Tatiana Shebunina Minorsky ile birlikte Rusça'dan İngilizce'ye çevirmiştir (*Four Studies on the History of Central Asia*, I-III, Leiden 1956-1961). Onun çeşitli yazıları bir araya getirilerek iki ayrı yayın halinde tekrar basılmıştır (*Iranica: Twenty Articles* [Hertford 1964], *The Turks, Iran and Caucasus* [London 1978]; yayınlarının tam listesi için bk. V. Minorsky, *Iranica: Twenty Articles*,



Vladimir
Fedorovich
Minorsky

s. XII-XXVI; *Yād-nāme-i Irāni-yi Minorsky*, s. XVII-XXXI [BSOAS, XXIX/3, s. 694-699].

BİBLİYOGRAFYA :

V. Minorsky, *Iranica: Twenty Articles*, Hertford 1964, s. VII-XXVI; Seyyid Hasan Takizāde – Mücteba Mīnovī, *Rāhnümā-yi Kitāb*, Tahran 1345/1966, s. 3-15; Müctebā Mīnovī, *Naḳd-i Hāl*, Tahran 1393, s. 429-442; *Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky* (ed. C. E. Bosworth), Edinburgh 1971, s. V-IX; D. M. Lang, "Vladimir Fedorovich Minorsky", *BSOAS*, XXIX/3 (1966), s. 694-699; I. Gershevitch, "Professor Vladimir Minorsky", *JRAS*, 1-2 (1967), s. 53-57; J. A. Boyle, "Vladimir Minorsky", *JAH*, 1/1 (1967), s. 86-89; J. Aubin, "Vladimir Minorsky (1877-1966)", *Sfr.*, V/1 (1976), s. 131-133; Hasan Eren, "Minorskiy", *TA*, XXIV, 223.



CHRISTINE WOODHEAD

MİNŞÂVÎ,

Muhammed Siddik

(محمد صديق المشاوي)

Muhammed b. Siddik el-Minşâvî
(1920-1969)

Mısrılı hâfız ve kâri.

20 Ocak 1920'de Mısır'ın Sûhâc vilâyetine bağlı Minşât köyünde doğdu. Fertlerinin çoğu hâfız olan bir ailede yetişti. Babası, kıraat ve tecvide Mısır'ın meşhur kurrâsından Şeyh Muhammed Rif'at'ın takdirini kazanmış bir zattı. Minşâvî on bir yaşında Minşât'ta Muhammed en-Nemekî'nin yanında Kur'an-ı Kerim'i ezberledi. Kahire'ye giderek Muhammed Ebû'l-Alâ ve Muhammed Suûdî'den Kur'an ilimlerine dair dersler aldı. Babası ve amcası Ahmed es-Seyyid'le birlikte Kur'an tilâvet etmek üzere Mısır'da çeşitli yerlere seyahatler yaptı. "İmâmü'l-kâriin" lakabıyla anılan Minşâvî'nin kendinden küçük iki kardeşi de güzel sesleri ve tilâvetleriyle tanınmış olup bunlardan Mahmûd Siddik el-Minşâvî halen Mısır'ın radyo istasyonlarında Kur'an okumayı sürdürmektedir.



Muhammed
Siddik
el-Minşâvî

1953 yılında Mısır Radyosu'nda Kur'an okumaya başlayan ve yurt dışı seyahatleriyle İslâm dünyasında tanınan Minşâvî'nin şöhreti kısa zamanda yayıldı. 1950'de Endonezya'ya, 1956'da Suriye'ye yaptığı seyahatler vesilesiyle kendisine liyakat nişanları verildi. 1950 yılında Kahire'de dâiler (vâiz, hatip ve müşidler) günü münasebetiyle düzenlenen törende de birinci dereceden cumhuriyet nişanı ile ödüllendirildi. Asya, Afrika ve Avrupa'daki pek çok ülkeyi ve müslüman toplulukları ziyaret eden, gittiği yerlerde tilâvetiyle dinleyenleri etkilemeyi başaran Minşâvî Ocak 1969'da vefat etti.

Kur'an kıraati Minşâvî için bir iş değil bir misyondu. Kitleler ondan etkileniyor, dinleyenler huşûun zirvesine ulaşıyordu. Minşâvî'nin tatlı sesi ve disiplinli tilâveti kâriiler için Kur'an'ı güzel okumanın örneğini oluşturdu. Onun Mısır ve diğer ülkelerin radyolarında kayda alınmış 150'den fazla tilâveti bulunmakta, ayrıca tertil üzere okuduğu Kur'an-ı Kerim'in tamamı halen Mısır'da İzâatü'l-Kur'âni'l-Kerim'de her gün yayımlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Şükrî el-Kādî, "İl'z-Zikrâ", *el-Cumhûriyye*, Kahire 23.06.1987; Ahmed el-Bülk, *Eşheru men karâ'e'l-Kur'âne fi'l-'aşri'l-hadîs*, Kahire 1992, s. 36-37; Mahmûd es-Sa'denî, *Elhânü's-semâ*, Kahire 1996, s. 43, 92-94, 116, 119, 126, 127; *Meusû'atü'l-âlemi Mısır fi'l-karni'l-işrin*, Kahire 1996, s. 419.



SAİD MURÂD

MINTÜRİ

(المنثور)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Abdilmelik b. Ali el-Kaysî el-Mintürî
(ö. 834/1431)

Kıraat âlimi.

Rebiülâhîr 761'de (Mart 1360) doğdu. Nisbet edildiği Mintür'un (Montoro) hangi Mintür olduğu tam olarak bilinmemekle birlikte bu yerin Gırnata ile (Granada) Marya bölgesi arasındaki Mintürî Kalesi olabileceği ileri sürülmüştür. Kelime bazı kaynaklarda Minsûrî (منثور) şeklinde verilmiştir. Mintürî ayrıca Gırnâfî nisbesiyle de anılır. Kaynaklar, babası Ebû Mervân ve dedesi Ebû'l-Hasan Ali'yi de fakih olarak zikrettiğine göre Mintürî'nin çocukluğunun ilmi bir aile ortamında geçtiği söylenebilir.

Mintürî, Nasriyyetü'l-Yüsufiyye Medresesi'nde Gırnata müftüsü Ebû Saîd İbn Lüb'den kıraat, nahiv, lugat, fıkıh, hadis

ve kelâm öğrendi. Daha sonra aralarında Ebû Bekir İbn Cüzey, Ebû Abdullah İbn Allâk, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Ali el-Miknâsî, Ebû'l-Hasan İbnü'l-Eşheb, Muhammed b. Ömer el-Lahmî'nin de bulunduğu Endülüslü ve Faslı on dört kadar âlimden icâzet aldı. Ayrıca Merakeş, Marya, Tunus, İskenderiye, Kahire, Kudüs, el-Halîl, Mekke ve Medine'den yirmi beş kadar âlim kendisine icâzet belgesi göndermiş olup İbn Arafê, Zeynüddin el-İrâkî, Nüreddin el-Heysemî, İbnü'l-Mülakkın gibi isimler bu belgeleri düzenleyenlerden bazılarıdır. Tasavvufa dair bilgileri Gırnata'da şeyh İbn Bakî'den alan Mintürî, yoğunlaştığı kıraat ilminde Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Kicâfî'den aldığı derslerle derinleşmiştir. Ömrünün sonuna kadar (yaklaşık kırk yıl) bu zattan istifade etmiş, kendisinden Kur'an ilimlerine dair 100 civarında eser dinlemiş ve icâzet almıştır. Talebeleri arasında Mevvâk, Râî el-Endelüsî, Vezir Ebû Yahyâ İbn Âsım ve Ebû Amr İbn Manzûr gibi âlimler yer alır. Mintürî 4 Zilhicce 834'te (13 Ağustos 1431) vefat etti.

Eserleri. 1. *Bernâmecü rivâyâtihî*. Müellifin en önemli çalışması olup kendi dönemine kadar yaşamış âlimlerin biyografilerini ihtiva eden eserin bir nüshası el-Hizânetü'l-Haseniyye'de kayıtlıdır (nr. 1578). 2. *el-Maḳtû'atü's-şer'iyye fi'l-veşâyâ ve'l-mevâ'iz*. Eserin nüshaları Rabat el-Hizânetü'l-âmm'e'de bulunmaktadır (nr. 1853, 2700). 3. *el-Fevâ'idü'n-nev-miyye (el-Merâ'î'l-menâmiyye, el-Mübeşşirât)*. Rüya tabirleriyle ilgili olup bir nüshası Rabat el-Hizânetü'l-âmm'e'de kayıtlıdır (nr. 2700). 4. *Şerḫu Recezi Ebi'l-Hasan b. Berri* (Muhammed Benşerife, s. 27).

Mintürî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *er-Râ'ik fi nuşûsi'l-veşâ'ik, et-Ta'rîf bi'l-Hâfız Ebî 'Amr ed-Dânî, Rivâyetü Ebî Bekr Muhammed b. 'Abdirrahîm el-İşbahânî, el-İdgâmü'l-kebîr li-Ebî 'Amr b. el-'Alâ, İhtiyârü's-Şeyh Ebî Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, el-Cem' beyne tarîkayî'l-Hâfız Ebî 'Amr ed-Dânî ve'l-İmâm Ebî 'Abdillâh b. Şüreyh, Kıra'atü Hümejd b. Kays el-A'rec, Kıra'atü Süleymân b. Mihrân el-A'meş, Kıra'atü Selâm b. Süleymân eṭ-Ṭavîl, Reyvü'z-zam'ân fi 'adedi âyi'l-Kur'an, İhtisârü'l-Ğuzeyrî ve tertîbühü 'ale's-süver, el-Eḫâdisü'l-'avâlî, Kitâbü'l-Müselleslât, Kitâbü'l-Ğarâ'ib, Tuḫfetü'l-celis ve buḡyetü'l-enîs, el-Hikâyâtü'l-va'ziyyât, Hikâyâtü'l-muḫtelifât.*

BİBLİYOGRAFYA :

Veşerîsî, *Vefeyât (Elfî sene mine'l-vefeyât* içinde, nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1396/1976, s. 246; Bedreddin el-Karâfî, *Teuşi'ud-Dibâc* (nşr. Ahmed eş-Şütevvi), Beyrut 1403/1983, s. 207; İbnü'l-Kâdî, *Dürretü'l-hicâl*, II, 287; Ahmed Bâbâ et-Tınbüktî, *Neylü'l-ibühâc*, Trablus 1408/1989, I-II, 495-496; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 247-248; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 129-130; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 564-565; Muhammed Benşerîfe, "Min a'lâmi evâsi'ti'l-âşri'l-Ğimâ'î el-Mintûrî", *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*, Madrid 1992, s. 15-41.



ERDOĞAN BAŞ

MİNÜÇİHRİ

(bk. MENÜÇİHRİ).

MİNYATÜR

Genellikle el yazması kitaplarda yer alan küçük boyutlu renkli resim.

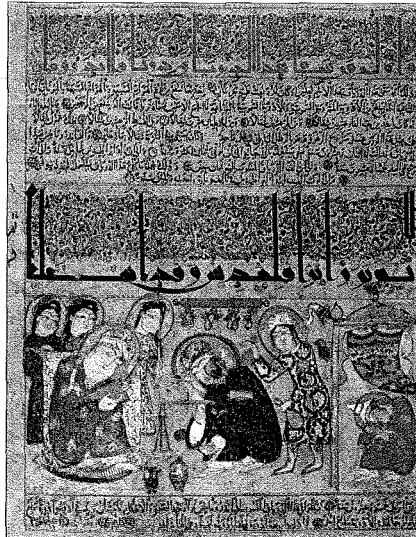
Kelime, Ortaçağ Avrupası'nda hazırlanan el yazmalarının bölüm başlarında metnin ilk harfinin etrafına kıvılcık-turuncu minium ile (sülüğen, sülyen, kırmızı kurşun tozu) yapılan *miniatura* adlı tezhipten gelmekte ve "sülüğenle boyanmış" anlamını taşımaktadır; ancak zamanla *minor* (küçük) kelimesinin etkisinde kalarak "küçük (resim)" anlamını da kazanmıştır (Kluge, s. 480). İslâm sanatında minyatüre "tasvir", minyatür sanatçısına "musavvir" veya "nakkaş" adı verilmiştir. Metni açıklamak amacıyla kitap sayfalarına veya bir albüm içinde toplanmak için tek yaprak halinde suluboya ve altın, gümüş yaldızla yapılan minyatürler, ışık-gölge oyunları ile derinlik duygusu kazandırılmayan küçük boyutlu resimlerdir. Papirüs, parşömen ve fildişi gibi farklı malzemeler üzerine yapılan küçük resimlere de minyatür denilmekte ve bunların ilk örneklerinin eski Mısırlılar'a ait olduğu görülmektedir.

İslâm Minyatür Sanatı. Fırat'ın doğusundaki İlkçağ uygarlıklarının kültür mirasına sahip İran ve Mezopotamya'yı içine alan Geç Antik Doğu, Fırat'ın batısındaki Suriye ve Anadolu'dan Kuzey Afrika'ya kadar uzanan toprakların Helenistik ve Roma mirasına sahip Geç Antik Batı ve VII-VIII. yüzyıllarda İslâm dünyasına katılan Orta Asya, Uzakdoğu sanatlarının etkisiyle oluşmuştur. İslâm minyatürlerinin mevcut en eski örnekleri XII-XIII. yüzyıllara aittir. Fakat papirüs üzerine yapı-

lmış bazı desenler, daha önce de Mısır'da Fâtımîler'in bir resim geleneğine sahip olduğunu göstermektedir. İlk İslâm fetihlerinden sonra İran'da Zerdüşti rahiplerinin elinde bulunan bazı resimli yazmaların müslüman sanatçılara örnek teşkil etmiş olabileceği düşünülmektedir. Ancak İslâm minyatürlerini asıl etkileyen Maniheizm olması mümkündür. Maniheizm'in kurucusu, müslümanların "Mâni-i nakkâş" dedikleri Mani ressamı ve öğretisini yaymak amacıyla yazdığı kitapları resimlerle süslemişti. Onun Sâsânî Hükümdarı I. Behram tarafından 276 yılında öldürülmesinin ardından inanları takibata uğramış ve zamanla doğuya göç ederek dinlerini İç Asya'da Uygurlar arasında yaymışlardı. Uygurlar'ın başşehir Hoço'da (Doğu Türkistan) Alman bilim adamı Albert August von Le Coq tarafından ortaya çıkarılarak 1923'te yayımlanan Maniheizm Uygur minyatürleri, figür tipleri ve kompozisyon anlayışı bakımından Selçuklu minyatürlerinin öncülleri sayılmaktadır.

Selçuklu Minyatürleri. Selçuklu Türkleri'nin İran'dan Mezopotamya, Suriye ve Anadolu'ya yayılmasıyla ilk Türk-İslâm minyatür üslubu doğmuştur. Günümüze ulaşan en eski örnekler, Dioskorides'in şifalı otlar hakkındaki eserinin *Kitâbü'l-Haşâ'îş* ve Galen'in (*Câlinûs*) zehirlenmeler konusundaki eserinin *Kitâbü'l-Tiryâk* adlı Arapça çevirilerinde görülür. Antik el

Kitâbü'l-Tiryâk'tan minyatürlü bir sayfa (Paris Bibliothèque Nationale, Arabe, nr. 2964, vr. 19')



Kelile ve Dimne'den bir minyatür (*Murakka'ât*, IÜ Ktp., FY, nr. 1422)



yazmalarından kopya edilen bu ilk tasvirler Bizans resminin etkileri yansımıştır. En erkeni olan XI. yüzyılın sonlarına ait Dioskorides yazmasının resimleri (Leiden Üniversitesi Ktp., Cod. Or., nr. 289) genellikle metnin arasına sıkıştırılmış çerçevesiz, basit bitki ve hayvan tasvirleri şeklindedir. Bu eserin XIII. yüzyılda Musul'da hazırlanmış bir nüshası (TSMK, III. Ahmed, nr. 2127) kuvvetli Bizans etkisi taşıyan figürlerin yanında bitki resimleri de içerir. Aynı döneme ait diğer bir nüshada ise (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3703) günlük hayattan sahnelerin de ele alındığı melez bir üslup vardır. *Kitâbü'l-Tiryâk*'ın mevcut iki nüshasının (Bibliothèque Nationale, Arabe, nr. 2964; Österreichische Nationalbibliothek, A.F., nr. 10) başındaki takdim minyatürlerinde Uygur fresklerinin donuk-durgun resim geleneğinin etkileri görülmektedir. Eski Grek kuramlarına dayanan felsefe, tarih ve tıp konusundaki yazıların Arapça bir derlemesi olan *Muhtârü'l-hikem ve mehâsinü'l-kilem* ile (TSMK, III. Ahmed, nr. 3206) yine Grek kaynaklarına dayanan *Kitâbü'l-Baytara* (TSMK, III. Ahmed, nr. 2115) adlı eserlerin metinleri arasına yerleştirilmiş çerçevesiz minyatürlerde bulunan ve dönemin yerli tiplerini yansıtan figürler Bizans resim üslubunun etkilerini taşımaktadır. XII. yüzyıl sonu ile XIII. yüzyıl başlarında Selçuklular'ın ve onlara tâbi hânedanların himayesinde çalışan sanatçıların resimlediği ilmi eserlerin tasvirlerinde Uygur kökenli Selçuklu tipleri gündelik hayata ait eşya ve sahnelerle birlikte işlenmiştir. Geç Antik ve Bizans etkilerini özümsemiş olan bu dönemin yeni tasvir üslubu edebî eserlerin resimlenmesinde de uygulanmıştır. Özellikle *Kelile ve Dimne* (Bibliothèque Nationale, Arabe, nr. 3465) ve Harîrî'nin *el-Makâmât*'ı (Bibliothèque Nationale, Arabe, nr. 6094) gibi eserlerin minyatürlerinde dönemin sosyal hayatı yansıtılmış ve Habeş, Arap, Türk



Varaka ve Gülşah'tan minyatürlü bir sayfa (TSMK, Hazine, nr. 841, vr. 33^b)

gibi bölgenin kozmopolit nüfusunu belirleyen figürlere yer verilmiştir.

Anadolu'da üretilmiş XII-XIII. yüzyıllara tarihlenen ilk minyatürler Meyyâfârikîn (Silvan), Diyarbekir, Mardin, Aksaray, Kayseri ve Konya gibi merkezlerde hazırlanmış eserlerde yer alır. İsmail b. Rezzâz el-Cezerî tarafından Diyarbekir'de Artuklu Emiri Nâsirüddin Mahmûd için hazırlanan *Kitâb fî ma'rifeti'l-hiyeli'l-hendesiyye* adlı eserin minyatürleri (TSMK, III. Ahmed, nr. 3472) Anadolu dışındaki çağdaş Selçuklu resim üslûbuyla benzerlik taşır. Harîrî'nin *e'l-Makâmât*'i ile (Bibliothèque Nationale, Arabe, nr. 3929) Abdurrahman es-Sûfî'nin *Şuverü'l-kevâkibi's-sâbite*'sinin (Süleymaniye Ktp., Fâtihi, nr. 3422) birer nüshası, Artuklu sarayı için yazılmış Selçuklu resim üslûbündeki diğer minyatürlü kitaplardır. XIII. yüzyıl başlarında Konya'da hazırlandığı anlaşılan *Varaka ve Gülşah* adlı mesnevinin (TSMK, Hazine, nr. 841) nakkaş Abdül-mü'min el-Hüfî tarafından yatay frizler halinde yapılmış olan minyatürleri, minâî tekniğiyle bezeli Selçuklu çini ve seramiklerinde de izlenen geleneksel Selçuklu figür üslûbunun başlıca örneklerindedir. III. Keyhusrev'e ithaf edilen Nasreddin Sivâsî'nin tezkiresindeki (Bibliothèque Nationale, Persian, nr. 174 [nouveau 899]) tasvirlerin üslûbu ise Bizans sanatının etkilerini taşımaktadır.

İlhanlı Minyatürleri. 1220'li yıllarda başlayan Moğol istilâsı sonucunda İslâm

minyatür sanatında yeni bir tasvir tarzı ortaya çıkmıştır. İlhanlılar'ın hâkim olduğu İran'da hazırlanan yazmalar Uzakdoğu ve özellikle Çin sanatına özgü bir teknikle resimlenmiştir. Merâğa'da kaleme alınmış hekim İbn Buhtîşû'un (Ebû Saîd Ubeydullah b. Cibrâil) *Menâfi'u'l-hayevân*'i ile (New York Pierpont Morgan Library, nr. M. 500) Bîrûnî'nin *el-Âsârü'l-bâkıye*'si (Edinburg Üniversitesi Ktp., Arab, nr. 161) bu döneme ait melez üslûbun sergilendiği başlıca eserlerdir. Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin *Câmi'u't-tevârih*'ine ait dört kopyada yer alan (Edinburg Üniversitesi Ktp., Or., nr. M. 20; Londra Royal Asiatic Society, Morley, nr. 1; TSMK, Hazine, nr. 1653, 1654), düz bir zemin üzerine çerçevesiz olarak yapılmış minyatürlerde Uzakdoğu'nun fırça üslûbu, özellikle Çin'in T'ang dönemi ressamlarından Yan Liben'in figür üslûbu uygulanmıştır.

İlhanlı Sonrası. İlhanlı dönemi minyatür üslûbu devletin yıkılmasından sonra Ahmed Mûsâ'nın resimlediği *Mi'râcnâme* (TSMK, Hazine, nr. 2154 [albümde]), *Demotte Şehnâmesi* (el yazmasından koparılan minyatürlü sayfalar farklı müze ve koleksiyonlardadır: Boston Fine Arts Museum, nr. 30.105; Washington Freer Gallery of Art, nr. 38.3; Harvard University Fogg Art Museum, nr. 1955.167), *Kelîle ve Dimne* (İÜ Ktp., FY, nr. 1022) ve bir *Şâhnâme* nüshasında da (TSMK, Hazine, nr. 2153 [albümde]) sürdürülmüştür. Celâyirli devrinde klasik İslâm minyatürünün biçimlendiği, yüzeysel ve dekoratif bir resim üslûbunun doğduğu görülür. Sultan Ahmed Celâyir'in zamanında Bağdat'ta Cüneyd Nakkaş tarafından ortaya konulan bu üslûp sonraki dönemlerde daha da geliştirilmiştir. Manzara ve insan figürlerinin küçük tutulduğu, doğa ayrıntılarında zarif çiçek ve bitki kümelerinin yer aldığı bu üslûbun en yetkin örnekleri Hâcû-yi Kirmânî'nin *Hamse*'sinde bulunmaktadır (British Museum, Add., nr. 11.813). Yine İlhanlılar'ın ardından Şiraz'da hüküm süren İncülular'ın hâmilğinde hazırlanmış eserlerdeki minyatürler ise fonu canlı renklerde olan ve duvar resimleriyle benzerlik taşıyan iri figürlü bir üslûba sahiptir. 731 (1330-31) yılına ait, bilinen en erken tarihli Firdevsî-i Tûsî *Şâhnâme*'sinin minyatürleri (TSMK, Hazine, nr. 1479) bu üslûbu temsil eder. 1353'ten sonra Şiraz'da hâkimiyeti ele geçiren Muzafferîler döneminde resimlenmiş eserlerdeki minyatürlerin sayfa içerisinde kapladığı alanın küçüldüğü görülür. Büy-

lece küçülen boyutlara paralel biçimde insan figürlerinin de küçüldüğü, zarifleştiği ve ayrıntıların daha ince bir işçilikle yansıtıldığı bir tasvir tarzı ortaya çıkmıştır. Bu üslûpta resimlenmiş eserlerin başlıcalarını iki *Şâhnâme* nüshası oluşturmaktadır (TSMK, Hazine, nr. 1511; Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, nr. 73).

Timurlu Minyatürleri. İslâm minyatür sanatının en önemli örneklerinden birçoğu Timurlu dönemine aittir. Bu devirden günümüze ulaşan minyatürlü yazmaların daha çok Timur'un oğlu Şâhruh ile torunlarının hâmilğinde hazırlanmış olduğu görülür. Özellikle Şâhruh'un oğulları Semerkant Valisi Uluğ Bey, Şiraz Valisi İskender Sultan ve babasının yanında Herat'ta bulunan Gıyâseddin Baysungur minyatür yapımını desteklemişlerdir. Tarih kitaplarını çok seven Şâhruh mevcut *Câmi'u't-tevârih* nüshalarını toplatarak çoğalttırmış ve devrin ünlü tarihçisi Hâfız-ı Ebrû'ya bu eserin devamını niteliğinde kendi dönemini de yazdırmıştır (TSMK, Hazine, nr. 1653). Diğer *Câmi'u't-tevârih* nüshaları (İlhanlı üslûbündeki ilk üçünün dışında kalan minyatürleriyle TSMK, Hazine, nr. 1654; Bibliothèque Nationale, Suppl. Pers, nr. 1113; Bengal Asiatic Society, nr. 31), Hâfız-ı Ebrû'nun *Külliyât-ı Târîh*'i (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 282) ve Uygurca yazılmış bir *Mi'râcnâme* (Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc, nr. 190) Şâhruh devrinde Herat'ta hazırlanmış eserlerdir. İskender Sultan'ın Şiraz valiliği döneminden kalan iki antoloji ise (Lizbon Gülbenkian Vakfı, L. A., nr. 161; British Museum, Or., nr. 27.261) Celâyirî üslûbunu sürdüren minyatürler içerir.

Babası Şâhruh gibi bir sanat koruyucusu olan ve Herat'ta kurduğu sanat akademisine zamanının en usta sanatçılarını toplayan Baysungur aynı zamanda şair ve hattattı. Onun için hazırlanmış resimli yazmalar arasında bir antoloji (Floransa Berenson koleksiyonu), Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülîstân*'i (Chester Beatty Library, nr. P. 119), Hâcû-yi Kirmânî'nin *Hümâ ve Hümayûn*'u (Österreichische Nationalbibliothek, NF, nr. 382), *Firdevsî'nin Şâhnâme*'si (Tahran Gülîstân Müzesi), iki *Kelîle ve Dimne* nüshası (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1022; Hazine, nr. 362), Nizâmî-i Arûzî'nin *Çehâr Makâle*'si (TIÊM, nr. 1454) ve Nizâmî-i Gecevi'nin *Heft Peyker*'i (New York The Metropolitan Museum, nr. 13.223.13) en önde gelenlerdir. Baysungur'un ölümünden sonra faaliyeti yavaşlayan Herat Nakkaşhânesi'nde 1433-1447 yılları arasında hazırlanmış iki önem-

li eser, kardeşi Muhammed Cukî'ye ithaf edilen Firdevsî'nin *Şâhnâme*'siyle (Londra Royal Asiatic Society, MS, nr. 239) Nizâmî'nin *Hamse*'sidir (TSMK, Hazine, nr. 781). Şiraz okulunun önceki yıllara göre kalitesi düşük, daha sade ve özensiz minyatürlerin yapıldığı İbrâhim Sultan ve Abdullah Sultan dönemlerine ait önemli eserler arasında bir *Kelîle ve Dimne* (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1023), bir *İbrâhim Sultan Şehnâmesi* (Oxford Bodleian Library, Ouseley And., nr. 176) ve Nizâmî'nin üç *Hamse*'si (TSMK, Hazine, nr. 774, 779; Revan Köşkü, nr. 862) bulunmaktadır. Şiraz'da İskender Sultan'ı izleyen bu dönemde yapılan minyatürler, Karakoyunlu ve Akkoyunlu resim üslûbunu hazırlamaları bakımından önem taşır. Hüseyin Baykara devrinde Herat önemli bir sanat merkezi haline gelmiştir. Edebiyat-ta Farsça yerine Çağatay Türkçesi'nin kullanıldığı bu devirde Hüseyin Baykara veziri Ali Şîr Nevâî ile birlikte şairleri, hattatları ve minyatür ustalarını desteklemiştir. Resmini imzalayan az sayıdaki sanatçıdan biri olan Bihzâd bu dönemde yetişmiş ve minyatürlerinde insan vücudunun çeşitli faaliyet anlarında ortaya koyduğu hareketleri gerçekçi bir resim diliyle yansıtmıştır. Onun başlattığı bu yeni akımı Safevî döneminde öğrencileri ve diğer sanatçılar geliştirmiştir (bk. BİHZÂD).

Karakoyunlu ve Akkoyunlu Türkmen Minyatürleri. XIV ve XV. yüzyıllarda Doğu Anadolu, Azerbaycan, İran ve Irak'ta hüküm süren Karakoyunlular ve Akkoyunlular döneminde geliştirilen ve Türkmen üslûbu denilen yeni bir tarz doğmuştur. Karakoyunlu figürleri iri başlı ve tıknazdır. Tabiat, basit bitkilerin ve çok defa kayalık bir ufuk hattının yer aldığı sade bir manzara halinde ve açık renkler kullanılarak işlenmiştir. Bu devirden günümüze ulaşan minyatürlü yazmalar, Pîr Budak'ın himayesindeki sanatçılar tarafından bir bölümü 1454'ten sonra Şiraz'da, diğer bölümü 1462'den sonra Bağdat'ta hazırlanmıştır. Bunlar Nizâmî'nin *Hamse*'sinin çeşitli nüshaları (Berlin Staatsbibliothek, nr. Diez, A. Fol. 7; Londra Royal Asiatic Society, Morley, nr. 246; Chester Beatty Library, nr. 137; TSMK, Hazine, nr. 753, 761, 773, 779'dan bazı minyatürler), Ferîdüddin Attâr'ın *Manîku't-tayr*'ı (Berlin Staatsbibliothek, MS, Or., Oct., nr. 268), Asâr-ı Tebrizî'nin *Mihr ü Müşterî*'si (Bibliothèque Nationale, Suppl. Pers., nr. 1964), Cemâlî'nin *Hamse*'si (Londra India Office Library, Pers. MS, nr. 138), bir şiir antolojisi (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1476), Emîr

Hüsrev-i Dihlevî'nin *Dîvân*'ı (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1021), bir coğrafya kitabı (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 334), Hâcû-yi Kirmânî'nin *Hamse*'si (TİEM, nr. 1949) ve Firdevsî'nin *Şâhnâme* nüshaları ile (Ann Arbor University of Michigan Museum of Art, nr. 1963.1; TİEM, nr. 1945) bir *Kelîle ve Dimne*'dir (Tahran Gülistan Müzesi, MS, nr. 827). Mevcut Akkoyunlu minyatürleri ise Sultan Halil ile kardeşi Sultan Yâkub'un himayelerinde yapılmıştır. Sultan Halil'in Şiraz valiliği döneminde tamamlanmış bir resimli el yazması, aslında Karakoyunlu Hükümdarı Pîr Budak tarafından ısmarlanan yarım kalmış bir Nizâmî *Hamse*'sidir (TSMK, Hazine, nr. 761). Eserin on iki minyatürü araştırmacıların "kumral üslûp" dedikleri bir tasvir tarzında yapılmıştır. Zarif figürlerin sarışın-kumral tonlarda işlendiği, manzara ve mimari öğelerin dekoratif bir tarzda yansıtıldığı bu üslûbun daha ziyade çeşitli koleksiyonlarda korunan Assâr, Attâr, Fettâhî ve Câmî gibi yazarların kitaplarında uygulanmış olduğu belirlenmiştir. Akkoyunlu devri minyatür sanatının en güzel örneklerinin bulunduğu eser ise Sultan Halil tarafından ısmarlanan, ancak onun ölümünden sonra tamamlanan bir başka Nizâmî *Hamse*'sidir (TSMK, Hazine, nr. 762). Kitaptaki on dokuz tasvirde Safevî dönemine tarihlenen birkaç tanesi dışında kalanlar Derviş Mehmed ve Şeyhî tarafından yapılmıştır. Aynı devirde bu sultânî karakterli göz alıcı üslûbun dışında Akkoyunlu hâkimiyetindeki Şiraz'da daha sade bir üslûp ortaya çıkmıştır. Firdevsî'nin *Şâhnâme*'si, Nizâmî'nin *Hamse*'si ve Ahmedî'nin *İskendernâme*'si gibi eserlerin resimlendiği Şiraz Nakkaşhânesi'nde kalıplaşmış, sağlam kompozisyonlu Karakoyunlu üslûbunu sürdüren bir tarzın benimsenmiş olduğu görülür.

Safevî Minyatürleri. Safevîler'in ilk hükümdarı Şah İsmâil döneminde Tebriz'de hazırlandığı bilinen resimli bir yazma yoksa da Akkoyunlu Sultanı Halil'in ısmarladığı Nizâmî *Hamse*'sinin (TSMK, Hazine, nr. 762) minyatürlerinden birkaç tane sinin bu devirde yapıldığı kabul edilmektedir. Onu izleyen dönemin ilk sanat hâmisî, kendisi de bir hattat olan ve nakkaş Sultan Muhammed'den resim yapmayı öğrenen Şah Tahmasb'dir. Tebriz'de hazırlanmış en önemli eser, 933 (1527) tarihli *Houghton Şehnâmesi* adıyla tanınan bir Firdevsî *Şâhnâme*'si nüshasıdır (New York The Metropolitan Museum of Art, nr. 1970. 301.36). Eserin Sultan Muhammed, Mîr Musavvir, Âgâ Mîrek, Dost

Muhammed, Mirza Ali, Mîr Seyyid Ali, Muzafer Ali, Şeyh Muhammed, Abdüssamed gibi sanatçıların fırçasından çıkma büyük boyutlu minyatürleri, canlı kompozisyonları ile Herat Timurlu üslûbuyla Tebriz Akkoyunlu üslûbunun gösterişli bir devamı olarak değerlendirilmektedir. Aynı atölyenin 1539-1543 yılları arasında bir Nizâmî *Hamse*'sini de (British Museum, Or., nr. 2265) hazırladığı belirlenmiştir. Şîi inancının on iki imamını temsil eden on iki dilimli tâc-i haydarî giymiş figürler Safevî minyatürlerine has bir özelliktir.

Osmanlı tehdidi yüzünden başşehirin 1555'te Kazvin'e nakledilmesinin ardından bu yeni sanat merkezinde ortaya çıkan farklı bir üslûpta figürler son derece zariftir ve en belirgin nitelikleri yanaklara uzanan zülûfler, çekiş kaş ve gözler, ince bir boyun ve geniş omuzlardır. Manzaralarda ise kayaların ve tepelerin resmedilişinde Timurlu Herat üslûbunun etkileri görülür. Genellikle bu manzaraların en göze çarpan motifi iri bir çınar ağacıdır. Günümüze ulaşan el yazmaları, bu üslûbun 1560-1570 arasında Meşhed ve Şiraz'da da uygulanmış olduğu göstermektedir. Tarihsiz bir *Şâhnâme* nüshası ile (TSMK, Hazine, nr. 1513) Meşhed Valisi İbrâhim Mirza için hazırlanan Molla Câmî'nin *Heft Evreng* (New York Freer Gallery Art, nr. 46.12) ve *Yûsuf u Züleyhâ* (British Museum, Or., nr. 4222) adlı eserlerinin minyatürleri Safevî Kazvin üslûbunun en önde gelen örnekleridir.

Şiraz'ın Safevîler'e geçmesinden sonra XVI. yüzyılın başlarında burada Türkmen üslûbunu bazı değişikliklerle sürdüren yeni bir üslûp gelişmiştir. Sa'dî-i Şîrâzî'nin şiirlerini içeren *Külliyât*'ın yanı sıra (Bodleian Library, Frazer, nr. 73; Etne, nr. 687; British Museum, Or., nr. 11.847; TSMK, Hazine, nr. 748) Firdevsî'nin *Şâhnâme*'siyle (TSMK, Hazine, nr. 1491, 1504) Nizâmî'nin *Hamse*'sinin (TSMK, Hazine, nr. 766, 783, 791) minyatürleri ince, zarif, yuvarek yüzü, kıvrak hareketli figürlerin karakterize ettiği bu üslûptadır. Yüzyılın ortalarında bu üslûbun yerini daha ince bir işçilik ve dekoratif zevk gösteren Tebriz etkili bir üslûbun aldığı (TSMK, Hazine, nr. 747, 758, 1481, 1485; Revan Köşkü, nr. 907), üçüncü çeyrekte ise Kazvin üslûbunun etkisinde kalabalık figürlü günlük hayat sahneleri içeren, hikâyeci karaktere sahip daha büyük boyutlu tasvirlerin yapıldığı yeni bir üslûbun ortaya çıktığı görülür (TSMK, Hazine, nr. 1475; Revan Köşkü, nr. 1548). Horasan bölgesinde de Şah I. Abbas'ın şehzadeliği sırasındaki la-

lası Ali Kulu Han'ın himayesinde çalışan Muhammedî ile takipçileri yeni bir üslup geliştirmişlerdir; bu ayrıntılara yer vermeyen yalın üslup (Horasan üslubu) 1050'lere (1640) kadar sürmüştür.

1006'da (1598) Şah Abbas'ın başşehri İsfahan'a taşınmasının ardından eski eserlerin ve resim üsluplarının kopya edildiği bir dönem başlamıştır. 1023'te (1614) Şah Abbas'ın veziri için yazılan bir *Şâhnâme* (New York Public Library Spencer Collection), Ferîdüddin Attâr'ın 888 (1483) tarihli bir *Manîku't-tayr* nüshasına (New York The Metropolitan Museum of Art, nr. 63.210.11) Nakkaş Habîbullah tarafından yapılan ek tasvirler bu akımı temsil eder. Yaklaşık 1618-1634 yılları arasında İsfahan'da çalıştığı bilinen Rızâ-yi Abbâsî'nin kişisel tarzı ile temsil edilen bir üslup yaygınlaşmıştır (bk. RIZÂ-Yİ ABBÂSÎ). Yüzyılın sonunda Rızâ-yi Abbâsî'nin dostu ve öğrencisi Muîn Musavvir de bu tarzı benimsemiştir.

Özbek Minyatürleri. 905 (1500) yılında Şeybânî Han tarafından ele geçirilen Buhara'daki ilk Özbek tasvirlerinin biraz kaba ve sade bir üslubu yansıttığı görülür. Muhammed Şâdî'nin *Fetihnâme'si* (Taşkent Doğu El Yazmaları Araştırma Enstitüsü, Ivan Utssr, nr. 5369), Hâtîfî'nin *Şîrin ü Hüsrev'i* (Bodleian Library, Quseley, nr. 19), Muhammed Sâlih'in 916 (1510) tarihli *Şeybannâme'si* (Österreichische Nationalbibliothek, Cod. Mixt. nr. 188) bu dönemin eserleridir. 913'te (1507) Herat'ın alınmasından sonra Herat üslubu ağır basmış ve tasvirler Bihzâd'ın etkisi yansımıştır. Ubeydullah Han döneminden günümüze, Buhara'da 923'te (1523) tamamlanan Assâr-ı Tebrîzî'nin *Mihr ü Müştêrî* (Washington Freer Gallery of Art, nr. 32.6) adlı eserinin minyatürleri yanında Mahmud Müzehhib adlı sanatçının resimlediği Nizâmî-i Gencevî'nin *Mağzenü'l-esrâr'ı* (Bibliothèque Nationale, Suppl. Pers., nr. 985), Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Bostân'ı* (Lizbon Gülbenkyan Vakfı, LA, nr. 177) ve Abdurrahman-ı Câmî'nin *Bahâristân'ı* (Lizbon Gülbenkyan Vakfı, LA, nr. 169) gibi eserler ulaşmıştır. Ebûlgazi Bahadır Han için aynı üslupla resimlenmiş Firdevsî-i Tûsî'nin bir *Şâhnâme'si* nin de (TSMK, Hazine, nr. 1488) 1002'de (1594) bir Özbek elçisi tarafından Osmanlı sarayına hediye olarak götürüldüğü sanılmaktadır.

Müslüman-Hint (Bâbürlü, Mugal) Minyatürleri. Bâbürlü devrinde özellikle bir süre, Safevî sarayında sürgün hayatı yaşayan ikinci hükümdar Hümâyun'un ül-

kesine dönerken yanında Tebrizli sanatçıları da getirmesi sebebiyle Hindistan sanat çevrelerinde minyatüre karşı duyulan ilgi artmıştır. Başlangıçta Tebrizli ustaların kendi tarzlarının yansıdığı minyatürlerde zamanla yerel ustaların da katılımıyla kendine özgü bir üslup gelişmiştir. Müslüman Hint minyatürcülüğünün en verimli dönemi Hümâyun'un oğlu Ekber Şah zamanına rastlar. Çeşitli yazarların yanı sıra Bâbürlü hükümdarları için kaleme alınan şehname tarzındaki *Bâbürnâme*, *Ekbernâme* adlı eserler resimlendirilmiş, hükümdarların savaşları, avlanmaları, tören ve eğlenceleri gerçekçi bir yaklaşımla tasvir edilmiştir. Cihangir döneminde portrelerin yapımı yaygınlaşmış, son büyük hükümdarlardan Şah Cihan ve Evrengzib devirlerinde ise sadece Racaştan, Dekken gibi eyaletlerde minyatür devam etmiştir.

Osmanlı Minyatürleri. Osmanlı Devleti'nin ikinci başşehri olan Edirne'de XV. yüzyılın üçüncü çeyreğinde hazırlanmış *Dilsûznâme* (Bodleian Library, Quseley, nr. 133), *Külliyât-ı Kâtibi* (TSMK, Revan Köşkü, nr. 989) ve Ahmedî'nin *İskendernâme'si* (Venedik Marciana Ktp., Cod. Or., nr. XC) erken Osmanlı minyatür üslubunu temsil eden eserlerdir. Bunların re-

simlenmesinde, 844'ten (1440) sonra Tımurlular'ın Şiraz şehrinde Edirne'ye geldiği sanılan bir grup sanatçının Türk asıllı nakkaşlarla birlikte çalışmış olduğu belirlenmiştir. 870 (1465) yılında Amasya'da hazırlanan *Cerrâhiyye-i İlhâniyye*'nin iki nüshası da (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 79; Bibliothèque Nationale, Turcs, nr. 693) bu dönemin önem taşıyan diğer eserleridir.

İstanbul'un fethinin ardından İtalya'dan davet edilen Gentile Bellini'nin yaptığı Fâtih Sultan Mehmed'in yağlı boya portresiyle Costanzo da Ferrara'nın hazırladığı bronz madalyonlar, aynı devirde Fâtih'in minyatür geleneğinde portrelerini yapan Osmanlı nakkaşları Sinan Bey ile Şiblîzâde Ahmed'in üsluplarını etkilemiştir. II. Bayezid döneminde (1481-1512) resimlenen edebî konulu eserlerde genellikle XV. yüzyıl Türkmen minyatür üslubunun yanı sıra Batı sanatının da etkileri görülür. Her iki tesirin kaynaştığı minyatürler *Kelile ve Dimne* (Bombay Prince Wales Museum, nr. 51.34; Bursa İnebey Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 763), Şeyhî'nin ve Hâtîfî'nin *Hüsrev ü Şîrin* nüshaları ile (Uppsala University Library, Vet., nr. 86; New York The Metropolitan Museum, nr. 69.27; TSMK, Hazine, nr. 686) Emîr Hüsrev-i Dihlevî *Hamse'sinin* 903 (1498) tarihli nüshasında (TSMK, Hazine, nr. 799) yer alır. Aynı dönemin ilginç bir eseri Bursalı Uzun Firdevsî'nin yazdığı, Hz. Süleyman'ın olağan üstü olaylarla dolu hayatını konu alan *Süleymannâme*'dir (Chester Beatty Library, nr. 406). II. Bayezid devrinin 1484-1485 olaylarını işleyen manzum *Şehnâme-i Melik Ümmî* (TSMK, Hazine, nr. 1123) bu dönemin, metni Melik Ümmî tarafından yazılan ve tasvirleri Abdullah Nakkaş tarafından yapılan tarihî konulu ilk eseridir.

Yavuz Sultan Selim ile Kanûnî Sultan Süleyman devirlerinde Osmanlı minyatürü önemli aşamalardan geçerek özgün üslubuna doğru yönelmiştir. Yavuz Sultan Selim'in İran ve Mısır'dan İstanbul'a getirdiği farklı gelenekleri temsil eden nakkaşların birlikte çalışmaları sonucu, hem Hüseyin Baykara dönemi Herat Nakkaşhânesi'nin dekoratif üslubunun hissedildiği hem de Osmanlı karakterinin yansıttığı bir resim tarzı doğmuştur. Ferîdüddin Attâr'ın *Manîku't-tayr*'ının (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1512), Ali Şîr Nevâî'nin *Divan*'ının (TSMK, Revan Köşkü, nr. 804, 806), Nevâî'nin *Hamse'sinin* (TSMK, Hazine, nr. 802), *Divân-ı Şâhî'nin* (TSMK,

Cerrâhiyye-i İlhâniyye'den minyatürlü bir sayfa (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 79, v. 51*)





Şehnâme-i Murad adlı eserde Sultan III. Murad'ı Mudanya İskelesi'nde tasvir eden bir resim (İÜ Ktp., FY, nr. 1404, vr. 7*)

Bağdat Köşkü, nr. 140), Molla Câmî'nin *Tuhtetü'l-ahrâr*'inin (TSMK, Revan Köşkü, nr. 914), Ârifî'nin *Gûy u Çevgân*'inin (TSMK, Hazine, nr. 845), *Divân-ı Selimî*'nin (İÜ Ktp., FY, nr. 1330), Câmî'nin *Meşnevî*'sinin (Chester Beatty Library, nr. 166) ve *Selimnâme* adlı tarihî konulu bir eserin (TSMK, Hazine, nr. 1597-98) minyatürleri bu üslûptadır.

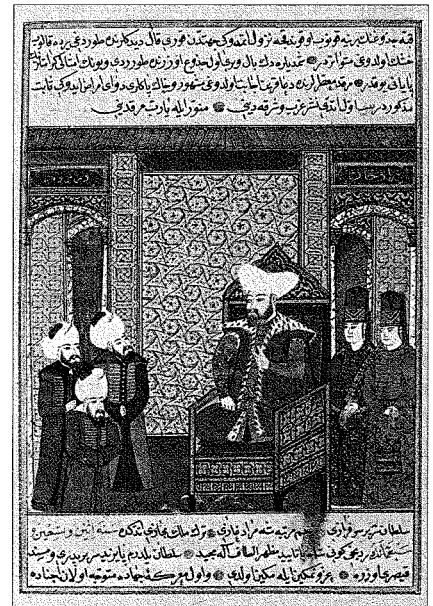
Kaleme aldığı tarihî konulu eserleri figürsüz manzaralar ve topografik şehir görünüşleriyle resimleyen Matrakçı Nasuh'un ilk çalışmalarından biri *Târîh-i Sultân Bâyezid*'dir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1272). Kitaptaki II. Bayezid döneminde fethedilen on kalenin tasviri sanatçının üslûbunu yansıtan ilk resimlerdir. Yavuz Sultan Selim devrini konu alan bir başka eserinde (Dresden Sächsische Landesbibliothek, nr. E 391) ordunun Tebriz seferinde konakladığı menziller resmedilmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irak Seferi'ne dair *Mecmûa-i Menâzil* (İÜ Ktp., TY, nr. 5964) ve *Süleymannâme* (TSMK, Hazine, nr. 1608) Matrakçı Nasuh'un metinlerini yazarak resimlediği diğer kitaplarıdır. Şehnâmecî Ârifî Fethullah Çelebi'nin kaleme aldığı beş ciltlik *Şehnâme-i Âl-i Osmân*'ın V. cildi olan *Süleymannâme* (TSMK, Hazine, nr. 1517) beş ayrı nakkaşın minyatürlerini yaptığı, ikonografik özellikleriyle sonraki dönemlerin çalışmalarına öncülük eden örnek eserlerden biridir.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında doğan klasik üslûbun en büyük ustası Nakkaş Osman'dır. Bu üslûpta, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde var olan yüzey bezemeciliğinin önemini yitirdiği, sade zeminlerin tercih edilerek konuların yalın bir anlatımla ve belgesel bir gerçekçilikle yansıtılmaya çalışıldığı görülür. 977'de (1569) tamamlanan, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Sigetvar seferini ve ölümünü anlatan *Nüzhetü'l-esrârî'l-ahbâr der Sefer-i Sigetvar* (TSMK, Hazine, nr. 1339) Nakkaş Osman'ın şahsî üslûbuyla resimlediği ilk eserdir. Adının "nakkaş" olarak geçtiği ilk çalışma ise 987 (1579) tarihli *Kıyâfetü'l-insâniyye fi şemâli'l-Osmâniyye*'dir (TSMK, Hazine, nr. 1563; İÜ Ktp., TY, nr. 6087). Devrin şehnâmecisi Seyyid Lokman ile birlikte çalışan Nakkaş Osman *Zafernâme* (Chester Beatty Library, nr. T 413), *Şehnâme-i Selim Han* (TSMK, III. Ahmed, nr. 3595), *Şehnâme-i Murâd* (İÜ Ktp., FY, nr. 1404; TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 200), *Hünernâme* (TSMK, Hazine, nr. 1523, 1524), *Zübdetü't-tevârih* (TİEM, nr. 1973) ve *Surnâme-i Hümâyun* (TSMK, Hazine, nr. 1344) adlı eserleri resimleyen nakkaşların başında bulunmuştur. Bu dönemde hazırlanan resimli gazavatnâmeler *Nusretnâme* (TSMK, Hazine, nr. 1365), *Kitâb-ı Gencine-i Feth-i Gence* (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1296), *Şecâatnâme* (İÜ Ktp., TY, nr. 6043) ve *Târîh-i Feth-i Yemen*'dir (İÜ Ktp., TY, nr. 6045). 790'da (1388) Erzurumlu Darîr'in yazdığı *Siyer-i Nebî*'nin altı cilt halindeki nüshaları, Enderun'dan yetişmiş bir sanatçı olan Nakkaş Hasan'ın yönetiminde bir nakkaşlar ekibi tarafından resimlenmiştir. Şehnâmecî Tâlikizâde'nin yazdığı *Fetihnâme-i Eğri* (TSMK, Hazine, nr. 1609) ve *Şehnâme-i Âl-i Osmân* ile (TSMK, III. Ahmed, nr. 3592) *Şehnâme*'deki (TİEM, nr. 1965) minyatürler de yine Nakkaş Hasan'a aittir. Aynı devirde Bağdat'ta hazırlanan tasavvuf ve peygamberler tarihi konulu eserlerde uygulanan Safevî minyatürünün etkisinde kalmış, renkleri canlı, ifade tarzı abartılı resim üslûbu Osmanlı eyalet üslûbu olarak tanımlanmıştır. Bunlar arasında Fuzûlî'nin *Hadikatü's-süadâ'sı* ile (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4321) *Câmiu's-siyer* (TSMK, Hazine, nr. 1230) en önemli örneklerdir.

Sultan I. Ahmed döneminde tek yaprak resim ve minyatürlerin belirli bir sıraya göre yerleştirildiği el yazması formatındaki murakka' (albüm) yapımıcılığı önem kazanmıştır. Kalender Paşa tarafından düzenlenen *I. Ahmed Albümü* (TSMK,

Bağdat Köşkü, nr. 408), günlük hayat sahneleriyle tek figür kadın ve erkek tiplerinin tasvir edildiği çok sayıdaki tek yaprak minyatürü içerir. Yine Kalender Paşa'nın tertip ettiği *Falnâme* adlı eserde (TSMK, Hazine, nr. 1703), farklı resim üslûplarını yansıtan din ulularıyla astrolojik figürlerin tasvir edildiği büyük boyutlu minyatürler bulunmaktadır. Devrin tarih konulu yegâne resimli eseri, Hoca Sâdeddin Efendi'nin Osman Gazi'den Yavuz Sultan Selim'e kadar Osmanlı tarihini konu alan *Tâcü't-tevârih*'inin bir nüshasıdır (İÜ Ktp., TY, nr. 5970). II. Osman döneminde klasik Osmanlı minyatür üslûbundan ayrılan ve kendine has bir üslûp geliştiren Ahmed Nakşî'nin resimlediği eserler dikkat çeker. Firdevsî *Şahnâme*'sinin Türkçe çevirisi olan *Şehnâme-i Türkî*'nin (Uppsala University Library, Celsing, nr. I; New York Public Library Spencer Collection, Turk, MS, nr. 1; Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc, nr. 326) resimlenmesinde çalışan Ahmed Nakşî, *Tercüme-i Şekâik-i Nu'mâniyye* ile (TSMK, Hazine, nr. 1263) *Divân-ı Nâdirî* olarak tanınan mecmuada (TSMK, Hazine, nr. 889) tasvirlerin tamamını yapmış ve *Şehnâme-i Nâdirî*'yi (TSMK, Hazine, nr. 1124) resimleyen nakkaşlar arasında da yer almıştır. XVII. yüzyılda minyatür geleneğindeki tasvirle-

Tâcü't-tevârih'ten minyatürlü bir sayfa (İÜ Ktp., TY, nr. 5970, vr. 53*)





Abdullah-ı Buhârî
Albümü'nden
saraylı kadın
minyatürü
(İÜ Ktp., TY,
nr. 9364)

rin saray dışında, özellikle İstanbul'a gelen yabancılar için hazırlanan kıyafet albümleri içerisinde tek figür resimleri olarak yaygınlaştığı görülür. Bu yüzyılın ikinci yarısından günümüze ulaşan iki *Silsilenâme* nüshası (VGMA, nr. 1842; Österreicherische Nationalbibliothek, A.F., nr. 50), Osmanlı padişahlarının bu devirde ikamet ettikleri Edirne sarayında Musavvir Hüseyin tarafından hazırlanmıştır. Musavvir Hüseyin, bu eserlerdeki dizi padişah portreleri tasvirlerinin kurgularıyla XVIII. yüzyılın başlarında eser veren Levnî'ye öncülük etmiştir. Levnî'nin yaptığı *Kebir Musavver Silsilenâme*'deki dizi padişah portreleri (TSMK, III. Ahmed, nr. 3109) Batılılaşma dönemi Osmanlı tasvir üslûbunun ilk örnekleridir. Levnî tarafından resimlenmiş olan bir diğer eser, Vehbî'nin III. Ahmed'in oğullarının sünnet düğünü şenliklerini konu alan *Surnâme*'sidir (TSMK, III. Ahmed, nr. 3593). Bu minyatürler, kesitlerle verilmiş mimari biçimler ve üst üste dizilmiş figür gruplarına sahip kompozisyonlar içerir. Osmanlı minyatür üslûbuna yeni ifade biçimleri kazandıran Levnî'nin ardından yüzyılın ikinci yarısında yenilikçi adımlar atan bir diğer sanatçı Abdullah-ı Buhârî'dir. Onun yaptığı tek figür kadın ve erkek resimleri, saray çevresi için hazırlanmış bir albümle (İÜ Ktp., TY, nr. 9364) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki iki albüm içerisinde bulunmaktadır. 1750 yılından sonra Osmanlı minyatürü daha çok kıyafet albümleri ve padişah portreleriyle sürmüştür. Enderunlu Fâzıl'ın çeşitli ülkelerin kadın ve erkek güzelliklerini anlatan *Hûbanâme* ve *Zenannâme*'sinin minyatürlü kopyalarında (British Museum, Or., nr. 7094; İÜ Ktp., TY, nr. 5502) çeşitli kadın ve erkek tipleri yerel kıyafetleriyle resmedilmiştir.

XVIII. yüzyılın sonlarıyla XIX. yüzyılın başlarında hazırlanan kıyafet albümleri ve sefâretnâme türündeki eserlerde yer

alan resimlerin artık üç boyutlu tarzda ve sulu boya ile ve bazı tek figür resimlerinin kâğıt üzerine tempera veya yağlı boya teknikleriyle yapılması geleneksel Osmanlı minyatürünün sona ermesine yol açmıştır. Bu dönemde Osmanlı sarayının hizmetinde bulunan Refail ve Kostantin Kapıdağlı gibi ressamlar tuval üzerine yaptıkları padişah portrelerinin dışında kâğıt üzerine de çalışan son sanatçılardır.

BİBLİYOGRAFYA :

F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*, Berlin - New York 1975, s. 480; İntizâmî, *1582 Surnâme-i Hümâyûn: Dügün Kitabı* (haz. Nurhan Atasoy), İstanbul 1997; E. Kühnel, *Miniaturmalerei im Islamischen Orient*, Berlin 1922; T. W. Arnold, *Painting in Islam*, Oxford 1928; I. Stchoukine, *Les peintures des manuscrits türmürides*, Paris 1954; a.m.f., *Les peintures des manuscrits safavids de 1502 à 1587*, Paris 1964; a.m.f., *Les peintures des manuscrits de Shâh 'Abbâs I^{er} à la fin des safavids*, Paris 1964; a.m.f., *La peinture turque d'après les manuscrits illustrés I^{er} partie: De Suleymân I^{er} à 'Osmân II (1520-1692)*, Paris 1966; a.m.f., *La peinture turque d'après les manuscrits illustrés II^{me} partie: De Murad IV à Mustafa III (1623-1773)*, Paris 1971; Emel Esin, *Turkish Miniature Painting*, Rutland - Vermont - Tokyo 1960; B. Gray, *Persian Painting*, Geneva 1961; a.m.f. v.dğr., *Persian Miniature Painting*, New York 1971; B. Ettinghausen, *Arab Painting*, Geneva 1962; a.m.f., *Turkish Miniatures from the Thirteenth to the Eighteenth Century*, Milan 1965; G. M. Meredith-Owens, *Turkish Miniatures*, London 1963; B. W. Robinson, *Persian Paintings*, London 1965; a.m.f., *Fifteenth-Century Persian Painting: Problems and Issues*, New York 1991; a.m.f., "Muhammadi and the Khurasan Style", *Iran*, XXX, London 1992, s. 17-29; Filiz Öğütmen, *XII. ve XVIII. Yüzyıllar Arasında Minyatür Sanatından Örnekler: Topkapı Sarayı Müzesi Minyatür Bölümü Rehberi*, İstanbul 1966; E. J. Grube, *The Classical Style in Islamic Painting*, Germany 1968; D. T. Rice, *Islamic Painting: A Survey*, Edinburgh 1971; Mazhar Şevket İpşiroğlu, *İslâm'da Resim Yasağı ve Sonuçları*, İstanbul 1973; Nurhan Atasoy - Filiz Çağman, *Turkish Miniature Painting*, İstanbul 1974; Nurhan Atasoy, "Tasvir", *İA*, XII/1, s. 34-37; Filiz Çağman - Zeren Tanındı, *Topkapı Sarayı Müzesi İslâm Minyatürleri*, İstanbul 1979; Filiz Çağman, "Anadolu Türk Minyatürü", *Anadolu Üygârlıkları Ansiklopedisi*, İstanbul 1982, V, 929-951; Zeren Tanındı, *Türk Minyatür Sanatı*, Ankara 1996; E. Blochet, *Musulman Painting: XIIth-XVIIth Century* (trc. C. M. Binyon), New York 1975; A. Welch, *Artists for the Shah: Late Sixteenth Century Painting at the Imperial Court of Iran*, New Haven 1976; *A Survey of Persian Art* (ed. A. U. Pope - P. Ackerman), Tehran 1977, V, tür.yer.; S. C. Welch, *Indische Buchmalerei unter den Grossmoguln 16.-19. Jahrhundert* (trc. H. Erdmann), München 1978; *The Arts of the Book in Central Asia: 14th-16th Centuries* (ed. B. Gray), Paris 1979; N. M. Titley, *Persian Miniature Painting and its Influence on the Art of Turkey and India*, London 1983; Güner İnal,

Türk Minyatür Sanatı, Ankara 1995; a.m.f., "Türk-İslâm Minyatürü", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, II, 1263-1266; Günel Renda, *Batılılaşma Döneminde Türk Resim Sanatı (1700-1850)*, Ankara 1977; a.m.f., *Osmanlı Minyatür Sanatı*, İstanbul 2001; a.m.f., "Othmânli [VIII. Painting]", *EL²* (İng.), VIII, 226-227; a.m.f., "Minyatür"; "Osmanlı Minyatürü", *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, II, 1262, 1266-1271; Hüseyin Tahir-Zâde Behzad, "Minyatür'ün Tekniği", *AÜİFD*, sy. 1 (1953), s. 29-32; Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Başlangıcından XIII. Yüzyıl Sonlarına Kadar Müslüman Minyatürü", *AÜ İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi*, II, Ankara 1958, s. 181-192; "Minyatür", *SA*, III, 1415-1427; Pakalın, II, 536-539; Barbara Brend, "Rasm", *EL²* (İng.), VIII, 451-453; Priscilla P. Squecek, "Taşvir", a.e., X, 361-363.



F. BANU MAHİR

MİR-i ALEM

(میر علم)

Türk ve İslâm devletlerinde hükümdarın bayrağını taşımakla görevli kumandan.

Selçuklular'dan itibaren siyasî ve askerî bir unvan olarak kullanılan **mîr-i alem**, Arapça **emîrin** kısaltılmış biçimi **mîr** ile (bey) **alem** (sancak, bayrak) kelimelerinden oluşur (emîr'ü'l-alem → emîr-i alem → mîr-i alem). **Livâ** ve **râye** de alemle aynı mânaya gelir. İslâm tarihi kaynaklarında Hayber'in fethine kadar (7/628) daha çok livâ kelimesinin kullanıldığı kaydedilmektedir. İbn Sa'd da bu tarihten evvel râye kelimesine rastlanmadığını belirtir (*eş-Şabâkât*, II, 106). Selçuklular'dan önceki dönemlerde **sâhibü'l-livâ / sâhibü'r-râye**nin mîr-i alem karşılığında kullanıldığı görülmektedir.

Hz. Peygamber erken tarihlerden itibaren Hz. Hamza, Ubeyde b. Hâris ve Abdullah b. Cahş gibi sahâbîleri sâhibü'l-livâ olarak görevlendirmişti (Abdülhay el-Kettânî, II, 79). Daha sonra Hz. Ali başta olmak üzere Mikdâd b. Amr, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Mus'ab b. Umeyr, Sa'd b. Muâz, Sa'd b. Ubâde, Kays b. Sa'd b. Ubâde, Hubâb b. Münzir, Ubeyd b. Hudayr, Hz. Ebû Bekir ve Zübeyr b. Avvâm gibi sahâbîler de sâhibü'l-livâ olarak görev yapmıştır. Genellikle her kabilenin ve askerî birliğin livâsı vardı. Livâyı öncelikle birliğin kumandanı, bazan da öncü birliğin başındaki görevli taşırdı.

İbnü'l-Esir, Zengîler'den I. Seyfeddin Gazî'nin (1146-1149) Selçuklu hükümdarları dışında başı üzerinde sancak taşınan ilk hükümdar olduğunu, daha önce mahallî hükümdarların (ashâbü'l-etrâf) Sel-

çuklu sultanlarına hürmeten böyle bir uygulamada bulunmadığını anlatır (*et-Târîhu'l-bâhir*, s. 93). Bu bilgilerden mîr-i alemlerin sancağı Selçuklu sultanlarının başı üzerinde tuttukları öğrenilmektedir. Selçuklular'a dair kaynaklarda "emîr-i alem" (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 125; Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, II/5, s. 186, 191), "emîr-i alemdâr" (*a.g.e.*, II/5, s. 184), "emîrül-alemi's-sultânî" (Bündârî, s. 164) ve "sâhibül-alem" (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 430; XI, 167) şeklinde anılan mîr-i alemin sultanın önemli kumandanları arasında yer aldığı ve muharebelerde ön saflarda savaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıçarslan'ın Musul yakınlarında Büyük Selçuklu kuvvetleriyle yaptığı savaşta sâhibül-alemin üzerine hücum edip onu ağır şekilde yaraladığı (*a.g.e.*, X, 430), Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed Tapar ile Abbâsî Halifesi Müsterşid -Billâh arasındaki bir savaşta emîrül-alemi's-sultânînin ön saflarda çarpıştığı (Bündârî, s. 164), II. Tuğrul'un emîr-i alemdârının Muharrem 584'te (Mart 1188) İdenizliler'den Nusretüddin Ebû Bekir'e karşı muharip birliklerin önünde savaştığı, II. Tuğrul'un Şevval 589'da (Ekim 1193) emîr-i alemini 4000 kişilik bir süvari birliğiyle İdenizliler'den Kutluğ İnanç üzerine sevkettiği ve onun da Kutluğ İnanç'ı bozguna uğrattığı (Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, II/5, s. 191) bilinmektedir. Aynı kurum Oğuzlar'da da mevcuttur (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XI, 167).

Muhammed b. Ali er-Râvendî'nin (ö. 604/1207'den sonra) verdiği bilgilerden Abbâsîler'in de bu unvanı kullandığı ve Hârizmşahlar'la Irak'ta cereyan eden mücadeleden Halife Nâsır-Lidînillâh'ın emîr-i aleminin Hârizmşah Alâeddin Tekiş'in Irak'taki temsilcisi Mayacık ile 594'te (1198) savaştığı anlaşılmaktadır (*Râhatü's-sudûr*, II, 368). Karahanlılar'da "alem başları eri" unvanı verilen alemdârın (mîr-i alem) (Genç, s. 219-220) savaş sırasında harekâtı yakından takip ederek düşmana saldıracak askerlerin saf dışı kalmaması için çalıştığı ve savaşta ön saflarda yer aldığı görülmektedir (Yûsuf Has Hâcib, II, 175 [beyit 2346]). Bu unvanı Hârizmşahlar da kullanmıştır. Nesevî, Hârizmşah Alâeddin Muhammed b. Tekiş döneminde (1200-1220) emîrül-alemi'l-İrâkî unvanına sahip Şemseddin adlı bir kumandanından bahsetmektedir (*Siretü's-Sultân Celâlidîn Mengübirtî*, s. 70). İbn Bîbî Anadolu Selçuklularının nüfuzlu devlet adamlarından Sâdeddin Köpek ile müca-

dele eden ve onu yaralayan emîrler arasında emîr-i alem Togan'ın da bulunduğunu (*el-Evâmîrül-Alâiyye*, II, 35), Simre subaşılığına tayin edilen emîr-i alem Şah Melik'in devrin itibarlı kumandanlarından biri olduğunu belirtir (*a.g.e.*, II, 164).

Tâceddin es-Sübkî, Memlûkler'de tablâhânedan (*nevbethâne*) sorumlu olan emîr-i alemin savaş sırasında nevbet çalınması için gerekli önlemleri alması, askerleri saldıraya teşvik edip cesaretle savaşmalarını sağlaması gerektiğini kaydeder (*Mu'îdü'n-ni'âm*, s. 35). Kalkaşendî de Memlûkler'de önemli görevleri olan emîrler arasında saydığı emîr-i alemin tablâhânedeki savaş araç ve gereçlerinin, bayrak ve sancakların korunmasında sorumlu olduğunu ve emrinde birçok görevli bulunduğunu söyler (*Şubhu'l-a'sâ*, IV, 13). Kalkaşendî ayrıca, Memlûk Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Berkuk'un emîr-i alem Ebû Bekir'in Remle valiliğine tayin edildiğine dair bir tevkîine de eserinde yer vermiştir (*a.g.e.*, XII, 315-317).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 106; Belâzürî, *Ensâb*, s. 53-54, 171; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *Târîh* (nşr. Halîl Hatîb Rehber), Tahran 1368, III, 1117; Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig* (trc. Reşîd Rahmetî Arat), Ankara 1974, II, 175 (beyit 2346); Râvendî, *Râhatü's-sudûr* (Ateş), II, 318, 359-360, 364, 368; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 430; XI, 167; XII, 125; a.m.f., *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevşil* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât), Bağdad - Kahire 1382/1963, s. 93; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, *Siretü's-Sultân Celâlidîn Mengübirtî* (nşr. O. Houdas), Paris 1891, s. 70; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra* (Burslan), s. 164; İbn Bîbî, *el-Evâmîrül-Alâiyye: Selçukname* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 35, 164; Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Câmî'ü'l-tevârîh* (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II/5, s. 184, 186, 191; Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'âm ve mübîdü'n-ni'âm*, Beyrut 1407/1986, s. 35; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, IV, 13-15, 22; V, 139, 146, 456; XII, 315-317; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 35; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Deurinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953, s. 144; Hasan el-Bâşâ, *el-Fününü'l-İslâmiyye ve'l-ve'zâ'if 'ale'l-âşâri'l-Arabiyye*, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdâti'l-Arabiyye), I, 242-243; Muhammed Hamîdullah, *Hiz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1972, s. 204-217; Aydın Taneri, *Türk Devlet Geleneği-Dün ve Bugün*, Ankara 1975, s. 99; Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, İstanbul 1981, s. 219-220; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye* (Özel), II, 77-84; Mustafa Zeki Terzi, *Hiz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât*, Samsun 1990, s. 116; J. Deny, "Sancak", *IA, X*, 186-189; H. Bowen, "Bayrağdâr", *EJ²* (İng.), I, 1134-1135; J. Calmard, "Alam ve 'Alâmat", *EI²*, I, 788.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

Osmanlılar'da. Mîr-i alem, Osmanlılar'da hem sancaktar hem mehterhâne bölüklerinin âmirini ifade eder. "Emîr-i alem-i dergâh-ı âlî" ve "emîr-i alemlîk-i hâssa" olarak da geçer. XVI. yüzyıla ait arşiv kayıtlarında daha ziyade "emîr-i alem" şeklinde kaydedilirken (BA, MAD, nr. 559, s. 2) XVII. yüzyılın başlarından itibaren belgelerde çoğunlukla "mîr-i alem" biçiminde görülür (BA, D.KRZ, nr. 33120, s. 4; BA, KK, nr. 3398, s. 2).

Mîr-i alemlîğin ne zaman ihdas edildiği belli değildir. Fâthî Sultan Mehmed'in teşkilât kanunnâmesinde mîr-i alemlîk, statüsü belirlenmiş üst düzey memuriyetlerden biri olarak tarif edilir. Osmanlılar'da ilk dönemlerden itibaren bayrak kullanıldığı bilindiğine göre böyle bir görevin daha kuruluş yıllarında ortaya çıkmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Mîr-i alem mehterân-ı tabl ü alem denilen sancaktarların ve mehterhânenin başı idi. Mehterân-ı alem adı verilen alemdarlar saltanat sancaklarının muhafazasından ve taşınmasından sorumluydu, mehterhâne takımı ise imparatorluğun askerî mûsikisini icra ederdi. Alemdarlar otuz kırk, mehterhâne ise 200 kişiden oluşuyordu ve her iki grubun idaresi mîr-i aleme verilmişti. Bununla beraber mîr-i alemin asıl görevi saltanat sancaklarıyla ilgiliydi. Saltanat sancakları 1529'a kadar dört adet iken bu tarihte sayı yediye çıkmıştı. Bunlar bir ak, iki kırmızı, bir yeşil, iki alaca yeşil ve kızıl, bir sarı alaca ve kızıl sancaktan ibaret olup içlerinde en mu-teberi ak sancaktı ve bunu mîr-i alem taşırdı. Bu sancak hükümdara yakın bir yerde durur, padişah sefere çıktığında bunu sadece mîr-i alem taşırdı. Ancak önemli bir sefere giden veya bir isyanı bastırmak için görevlendirilen vezirîâzâmın isteği durumunda sancak-ı şerifi ona götürmek de mîr-i alemin göreviydi. Vezir, beylerbeyi ve sancak beylerine tayinleri sırasında padişah tarafından verilen sancak ve tuğların teslimi işi de ona aitti. Saray hazinesinden çıkarılan sancağı mîr-i alem sancaktarlar, mehter takımı ve bir kısım devlet erkânı ile birlikte teslim edilecek kişiye götürür, sancağı kapıda karşılayıp öpen paşa veya bey çevreye tepsiler içinde para dağıttıktan sonra mîr-i aleme de muayyen aidatı ile at ve hil'at hediye ederdi. Sancak beyi, beylerbeyi veya vezir görevde iken ölürse verilen tuğ ve sancaklar mîr-i alem vasıtasıyla geri alınarak hazîne-i âmireye konulurdu.

Elçi kabullerinde de mîr-i alemin görev yaptığı bilinmektedir. Padişahın huzuruna giren elçi takdim edeceği mektubu önce ona verirdi. Mîr-i alem de mektubu en düşük rütbeli vezire teslim eder, sırayla elden ele aktarılan mektup en son vezîrîâzam vasıtasıyla padişahın yastığına konulurdu. Eğer padişah tarafından elçiye bir mektup verilecekse bu defa vezîrîâzamdandan başlanarak tersine bir sırayla elden ele geçirilir ve yine en son mîr-i alem vasıtasıyla elçiye ulaştırılırdı.

Mîr-i alem, üzenge (rikâb) ağaları sınıfından olduğu için protokolde yeniçeri ağasından sonra ikinci sırayı alır, kapıcıbaşı ve mîrâhurun önünde bulunurdu. Bu bakımdan mîr-i alemliğe tayin silsilesi başkapıcıbaşılıktan veya kapıcıbaşılıktan geçirdi. Fakat büyük mîrâhurluk, rikâbdarlık, teberdarlık, küçük mîrâhurluk, peşkir ağalığı, çuhadarlık, kiler-i âmire kethüdâlığı gibi görevlerden mîr-i alemliğe tayin edilenler de vardı. Mîr-i alemlikten ise büyük mîrâhurluğa, başkapıcıbaşılığa, yeniçeri ağalığına, sancak beyliğine ve beylerbeyliğe tayin yapılabiliyordu.

Diğer rikâb ağaları gibi mîr-i alem de selîmî kavuk giyerdi. Divan toplantılarına katılacaksa mücevveze ile ve serâser üst, dîbâ iç kaftanı, orta ağır raht ve orta ağır abâyili atla gelirdi. Törenlere selîmî ve erkân ferace giyerek divan rahtlı ve abâyili atla katılırdı. II. Mahmud devrinde memurların kılık kıyafetlerinin yeniden düzenlenmesinden sonra mîr-i alem resmî günlerde âdi fes, mertebânî çuhadan harvani giyer ve vezirlere mahsus lehkârî gâşîye ve raht takımlı ata binerdi. Mîr-i alem Dîvân-ı Hümâyün üyesi olmadığından toplantıya katılması gerektiğinde ayakta beklerdi.

XVI. yüzyılın ortalarına ait rûznâmçe defterlerinde ve daha sonraki kayıtlarda kapıcıbaşılardan ve mîrâhurlardan maaşı günlük 150 akçe iken mîr-i aleminki 200 akçeydi. Mîr-i alem, rikâb ağaları içerisinde 500 akçe maaşı olan yeniçeri ağasından sonra en fazla mevâcib alan görevliydi (BA, D.KRZ, nr. 33120, s. 3; BA, MAD, nr. 416, s. 7; nr. 559, s. 2; nr. 7422, s. 6; BA, KK, nr. 3400, s. 5). Onun bu maaşı diğer rikâb ağaları gibi XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar değişmemiştir (BA, KK, nr. 3507, vr. 1^b). Mîr-i alemin maaş dışında ayrıca arpalığı da vardı. Rikâb ağalarının emekliye ayrılması 120 akçe ile olurdu, ancak 150 akçe ile emekli olan mîr-i alemlere de rastlanılmaktadır (BA, D.KRZ, nr. 33120,

s. 4). Mîr-i alemin asıl önemli gelirini bir göreve tayin edilen vezir, beylerbeyi ve sancak beylerinden aldığı harçlar oluşturuyordu. XVI. yüzyılın sonlarında yüksek gelirli bir eyalete gönderilen beylerbeyiler mîr-i aleme 29.000 akçe, daha düşük hassa sahip bir eyalete tayin edilenler 10.000 akçe, sancak beyleri de 1000 akçe verirdi.

Kırım hanları, vezîrîâzamlar, beylerbeyiler, sancak beyleri gibi üst düzey devlet adamlarının da mîr-i alemleri vardı. II. Mahmud'un hükümdarlığı zamanında Mîr-i alem Çayırzâde Ahmed Bey'in 9 Zilhicce 1248 (29 Nisan 1833) tarihinde vefatından sonra yerine yeni tayin yapılmayarak mîr-i alemlik unvanı lağvedilmiş ve bu memuriyetin görevleri büyük mîrâhura verilmiştir (Ahmed Lutfî Efendi, IV, 58, 75).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, D.KRZ, nr. 33120, s. 2, 3, 4; BA, MAD, nr. 416, s. 7; nr. 559, s. 2; nr. 2231, s. 6; nr. 5965, s. 4; nr. 6977, s. 4; nr. 7422, s. 6; nr. 7534, s. 1161; BA, KK, nr. 3398, s. 2; nr. 3400, s. 5; nr. 3413, vr. 3^a; nr. 3418, s. 1; nr. 3433, s. 1; nr. 3472, s. 2; nr. 3476, s. 1; nr. 3479, s. 3; nr. 3507, vr. 1^b; BA, A.RSK, nr. 1496, s. 9; nr. 1572, s. 58; nr. 1588, s. 27, 109; nr. 1593, s. 40; nr. 1698B, s. 37; BA, A.RSK, dosya kısmı, nr. 2031/104; BA, MD, nr. LVII, 70/179, 86/224, 97/257; nr. LXIX, 297; BA, D.EVM, nr. 26278, s. 171; BA, HH, nr. 23129, 23142, 23147, 23258, 25716; BA, Ali Emîri, II. Ahmed, nr. 198, 199, 1726, 1945; BA, Ali Emîri, II. Mustafa, nr. 1598; BA, Cevdet - Dahiliye, nr. 3292; *12 Numaralı Mühimme Defteri* (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1996, I, 415; II, 70, 233-234; Fatih Sultan Mehmed, *Kânunnâme-i Âli Osman* (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 5, 6, 8; Selânikî, *Târih* (İpsirli), I, 47, 135, 241; II, 460, 612, 692; *Kitâb-ı Müstetâb* (haz. Yaşar Üçel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar* içinde), Ankara 1988, s. 6; Koçi Bey, *Risâle* (Aksüt), tür.yer.; *Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Tarihi* (haz. Ziya Yılmaz), Ankara 2003, I, 50, 121, 123, 136, 607-609; II, 711-712, 722, 996, 1014, 1071, 1123, 1132; Tevkiî Abdurrahman Paşa, *Kânunnâme (MTM, III/1 [1331] içinde)*, s. 526-527, 538; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-beyân fi Kavânin-i Âli Osmân* (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 85, 115, 240, 258-259, 264, 268; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyât, 1656-1704* (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 454, 482, 725; İzzî, *Târih*, İstanbul 1199, I, vr. 65^a; II, vr. 168^b, 244^b, 283^a; Âkif Mehmed, *Târih-i Cülûs-ı Sultan Mustafa-yı Sâlis*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, vr. 13^a, 58^a, 83^b, 91^b, 103^a, 146^b, 155^a, 169^a, 173^b, 235^{a-b}, 241^b, 249^a, 250^a, 258^a, 259^b-260^a, 265^b, 273^a, 274^a, 278^b-279^a, 283^b; Ahmed Lutfî Efendi, *Tarih*, İstanbul, ts., IV, 58, 75; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 124, 204-205, 241-245, 268-269, 273-275, 278, 388-392, 430, 449-452; Pakalın, II, 543-544.



ERHAN AFYONCU

MÎR ALİ HEREVÎ

(bk. ALİ HEREVÎ, Mîr).

MÎR ALİ TEBRÎZÎ

(bk. ALİ TEBRÎZÎ, Mîr).

MÎR CEMİL

(bk. ZAHARYA).

MÎR DÂMÂD

(bk. DÂMÂD, Muhammed Bâkır).

MÎR FETHULLAH ŞİRÂZÎ

(bk. ŞİRÂZÎ, Mîr Fethullah).

MÎR GİYÂSEDDİN MANSÛR

(میر غیاث الدین منصور)

Mîr Giyâsüddin Mansûr b. Mîr Sadreddin Muhammed ed-Deşteki eş-Şîrâzî (ö. 949/1542)

İranlı ilim ve fikir adamı.

866 (1462) yılında İran'ın Şîraz şehrinde doğdu. Osmanlı âlimleri arasında Mîr Giyâs olarak da tanınmaktadır (Atâî, s. 170). Fars eyaletinin Hz. Ali soyundan geldiği rivayet edilen ve yetiştirdiği âlimleriyle tanınan Deşteki sülâlesine mensuptur. Babası Mîr Sadreddin eş-Şîrâzî dönemin en önemli düşünürlerindendi. Akfî ilimlerdeki başarısına işaret etmek üzere kaynaklar ondan "on birinci ekil, insanlığın üstadı, üçüncü muallim, filozofların sonuncusu" şeklinde söz etmektedir. Babasından öğrenim gören Giyâseddin Mansûr'un on dört yaşında iken Celâleddin ed-Devânî'yi münazaraya davet ettiği ve yirmi yaşında öğrenimini tamamladığı nakledilmektedir (Ahmed el-Kummî, I, 296; Şüsterî, II, 230). Akkoyunlular zamanındaki hayatının bundan sonraki kısmı hakkında kaynaklarda çok az bilgi verilmektedir. Muhtemelen babası gibi o da kendi adını taşıyan medresede öğretim faaliyetinde bulunmuş, babasının öldürülmesinin ardından medresenin sorumluluğunu üstlenmiştir. 927'den (1521) Safevî Şahı I. İsmâil, Mansûriye Medresesi'nde müderris olan Mîr Giyâseddin Mansûr'u Şîraz'dan getirterek Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Merâğa'da kurduğu, o sırada ha-

rabe halinde bulunan rasathâneyi tamir etmekle görevlendirdi (Ahmed el-Kummî, I, 149, 296; Hasan-ı Rûmlû, I, 303). Daha sonra Şah I. Tahmasb tarafından sadâret görevine getirildi (10 Receb 936 / 10 Mart 1530). Tebriz'deki bu görevi sırasında Şifî kelâmcısı ve fakihî Muhakkık-ı Sâni Ali b. Hüseyin el-Kerekî'nin fikhî delillere dayanarak İran'daki mescidlerin kiblelerini değiştirmek istemesine karşı çıkıp böyle bir değişikliğin ancak astronomi ve geometri bilgisiyle yapılabileceğini belirtti. Bu konuda iki âlim arasında Şah Tahmasb'ın huzurunda sert bir tartışma oldu ve Şah Tahmasb, Gıyâseddin Mansûr'u Muharrem 938'de (Ağustos-Eylül 1531) sadâretten azletti. Bu olayın ardından Tebriz'den Şiraz'a dönen Mîr Gıyâseddin Mansûr hayatının geri kalan kısmını Mansûriye Medresesi'nde ders vererek geçirdi. 6 Cemâziyelevvel 949'da (18 Ağustos 1542) Şiraz'da vefat etti ve Mansûriye Medresesi bahçesine babası Sadreddin eş-Şîrâzî'nin yanına defnedildi (Ahmed el-Kummî, I, 296; Hasan-ı Rûmlû, I, 303). Mîr Gıyâseddin'in, *Cevâhîrnâme* adlı Farsça bir eser yazan Mîr Sadreddin ile Mîr Şerefüddin adlı iki oğlu olmuştur.

Gençlik dönemini Akkoyunlular, olgunluk dönemini Safevîler zamanında geçiren Mîr Gıyâseddin Mansûr, kısa süren sadâret göreviyle Merâğa Rasathânesi'nin tamiri dışında zamanını Mansûriye Medresesi'nde ders vermekle geçirmiştir. Öğrencileri arasında oğlu Mîr Sadreddin, Vecîhüddin Süleyman el-Kârî el-Fârisî, kendisinin *es-Sefîr fi'l-hey'e* adlı eserine şerh yazan Efdal b. Muhammed Kâyinî, Takyyüddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed el-Fârisî, Fahreddin Muhammed b. Hüseyin Esterâbâdî, Kemâleddin Hüseyin b. Şerefeddin Abdülhak Erdebîlî, Şeyh Ahmed Cemâleddin Halhâlî, Mîr Kıvâmüddin eş-Şîrâzî, Kemâleddin Hüseyin Demîrî İsfahânî ve Muslihüddîn-i Lârî gibi âlimler vardır.

Babası Mîr Sadreddin eş-Şîrâzî gibi meşhur kitaplara yazdığı şerhlerle tanınan Gıyâseddin Mansûr kelâm, mantık, tefsir, işrâk felsefesi, İbn Sînâ felsefesi, astronomi ve matematik gibi alanlarda eserler telif etmiştir. Ancak ölümünden sonra gerek İran'da gerekse Osmanlı ülkesinde kendisine asıl ün sağlayan yönü, babası Mîr Sadreddin eş-Şîrâzî ile Celâleddin ed-Devvânî arasındaki tartışmalarda babasının yanında yer alarak Devvânî'nin pek çok eserine reddiye yazması, bu iki düşünürün görüşlerini değerlendi-

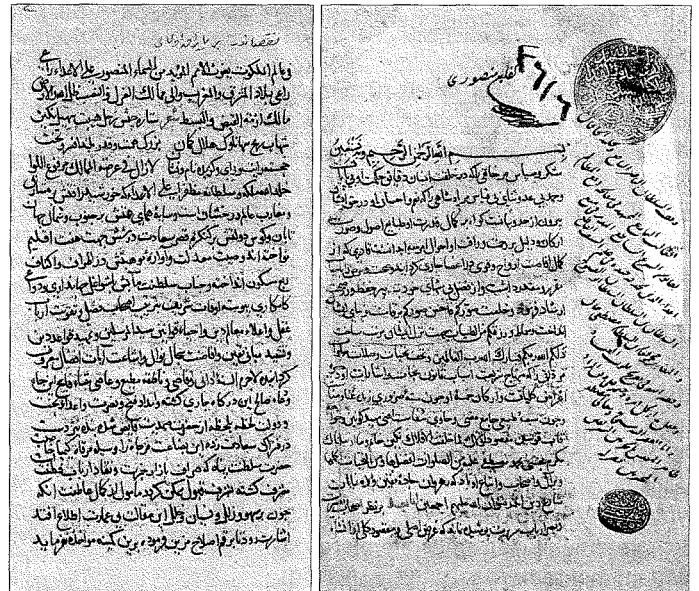
ren eserler (muhâkemât) kaleme almasıdır. Buradan hareketle Mîr Gıyâseddin Mansûr'un, babası Mîr Sadreddin ile Devvânî arasında geçen münakaşalardan çok etkilendiği söylenebilir. Devvânî ile baba-oğul arasında cereyan eden bu tartışma serisi sonraki dönemlerde çok uzayan ve âdeta kan davasına dönen münakaşalara örnek gösterilmiştir (Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-hak*, s. 108). XV ve XVI. yüzyıllarda Devvânî'nin talebeleri de bu iki âlime karşı hocalarını savunan eserler kaleme almıştır. Bu durum, XV. yüzyılda kurulan ve başta medreseler olmak üzere ilim ve düşünce çevrelerinde etkili olan Devvânî ve Deşteki okullarının varlığını doğrulamaktadır.

Eserleri. Akif ilimlerin en tanınmış âlim ve düşünürlerinden olmasına rağmen Mîr Gıyâseddin Mansûr'un eserlerinin yazma nüshalarına kütüphanelerde fazla rastlanmaz. Bunun, sadâret görevinden azdiilmesine sebep olan Kerekî'nin Şah Tahmasb üzerinde etkili olması ve daha sonra İran'da büyük nüfuz kazanan Kerekî taraftarlarının onun eserlerinin yaygınlaşmasını engellemesinden kaynaklandığı söylenebilir.

A) Telif Eserleri. 1. *Câm-ı Cihannümâ*. *Mir'âtü'l-Cemâl* olarak da anılan bu Farsça eser ahlâka dair olup iki cilttir. I. ciltte insanın mahiyeti ve iki cihanda mutluluğa ulaşmanın yolları gösterilmekte, II. ciltte nefis-i mutmainne, nefis-i gada-biyye ve nefis-i şehevîyye konu edilmektedir (M. Takî Dânişpejûh, *Fihrist-i Kitâbhâ-*

ne-i İhdâî-yi Âğâ-yi Seyyid Muhammed Mişkât, III/1, s. 218-219; Seyyid Abdullah Envâr, V, 349-350). 2. *Ahlâk-ı Mansûrî**. *Câm-ı Cihannümâ*'nın bir bölümünden ibarettir. Eserin pek çok yerinde Devvânî'nin ahlâk görüşleri eleştirildiğinden Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* adlı kitabına reddiye olduğu söylenebilir. Adı çok sayıda kaynakta geçmekle birlikte İslâm ahlâk tarihinde fazla ilgi görmemiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 581, 352/9; Rieu, II, 826; İrec Efşâr v.dğr., XI, 237-238; M. Âsaf Fikret, s. 31). 3. *Kitâbü Mif-yârî'l-eikâr. Ta'dilü'l-mîzân 'ale'l-mantık* adlı eserin özetidir (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 26900/3). 4. *Risâle fi mes'ele'l-kible* (*Risâle ft ma'rifeti'l-kible*). Müellifin, İran'da mescidlerin kiblelerinin değiştirilmesine dair Kerekî ile yaptığı tartışmalarını sonucunda yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3592/5). 5. *Kitâbü Me'âlimi 'ş-şifâ' fi't-tıb* (İrec Efşâr v.dğr., XII, 304-305; M. Âsaf Fikret, s. 532; Mahmûd Fâzıl, I, 373-374). 6. *Kitâbü's-Sefîr fi'l-hey'e* (*Sefîr-ü'l-ğabrâ' ve'l-hağrâ'*; bk. M. Âsaf Fikret, s. 308-309). 7. *Risâle der Taşîh-i Zic-i Ulug Beg* (*Miftâhu'l-müneccimîn*; bk. M. Takî Dânişpejûh, *Fihrist-i Kitâbhâne-i Merkezi-yi Dânişgâh-ı Tahrân*, X, 1566-1567; M. Âsaf Fikret, s. 543). 8. *el-Kifâye fi'l-hisâb* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3616; bk. Seyyid Abdullah Envâr, IX, 165). 9. *Mevzî'u'n-nâr*. Dört unsur içerisinde ateşin yerini konu edinir (a.g.e., X, 524-525). 10. *Zeyl-i Risâle-i Mevzî'u'n-nâr*

Mîr Gıyâseddin
Mansûr'un
el-Kifâye
fi'l-hisâb
adlı eserinin
ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Fâtih, nr. 3616)



(a.g.e., a.y.). 11. *Tefsîru sûreti'l-İnsân* (*Tefsîr-i Sûre-i Hel etâ, TuHFetü'l-fetâ fi tefsîri Hel etâ*). İnsan sûresinin Arapça felsefî tefsiridir (M. Takî Dânişpejûh, *Fihrist-i Nûshahâ-yi Haftî-yi Kitâbhâne-i Merkezi*, XVI, 493). 12. *Tefsîru âyeti Sübhâne'l-lezî esrâ*. Bir mukaddime ile dört babdan meydana gelmektedir (a.g.e., XVI, 220). 13. *Mir'âtü'l-hakâ'ik ve mücella'd-de-kâ'ik*. Giyâseddin Ebû'l-Muzaffer Bahadır Han'a ithaf edilen eser umûr-î âimme, Allah ve yaratılış, kıyamet, tabiat ve mebâdi-i felsefe gibi başlıklar taşıyan yedi bölümden oluşmaktadır (a.g.e., XVI, 423). 14. *Kitâbü Huceci'l-kelâm li-izâhu meħacceti'l-İslâm* (*el-Hasrû'l-cismânî, Hüc-cetü'l-kelâm li-izâhu meħacceti'l-İslâm ve ilzâmi'l-hisâm ve ifhâmi mu'ânidi 'akâ'id-i'l-İslâm*). Müellif, bu eserinde Gazzâlî'nin görüşlerini ağır bir dille eleştirmenin yanı sıra onun sabit bir görüşe sahip olmadığını iddia etmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3592/4; M. Âsaf Fikret, s. 215). 15. *Me'âlimü'l-edeb fi dirâyeti lisânî'l-Arab* (M. Takî Dânişpejûh, *Fihrist-i Nûshahâ-yi Haftî-yi Kitâbhâne-i Merkezi*, XVI, 584).

B) Reddiye ve Muhâkemâtı. 1. İshrâku Heyâkili'n-nûr li-keşfi zulûmâtı şevâkili'l-gurûr. Şehâbeddin es-Sühreverdi'nin *Heyâkili'n-nûr* adlı eseri için Devvânî'nin kaleme aldığı *Şevâkili'l-hûr fi keşfi Heyâkili'n-nûr* adlı şerhe karşı yazılmış bir reddiyedir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2706; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3174; M. Takî Dânişpejûh, *Fihrist-i Kitâbhâne-i Merkezi-yi Dânişgâh-ı Tahrân*, IX, 972; XI, 2023; *Fihrist-i Nûshahâ-yi Haftî-yi Kitâbhâne-i Merkezi*, XVI, 460; Abdülhüseyn Hâirî, V, 382-386; IX/1, s. 378-379; İrec Efşâr v.dğr., XIV, 97; M. Âsaf Fikret, s. 370-371). Eser Nâsır Muhammedî tarafından İran'da yüksek lisans tezi olarak iki cilt halinde tahkik edilmiştir (Tahrân 1369 hş., Medrese-i Âlf-i Şehîd Mutahharî Ktp., nr. 181). 2. *er-Red 'alâ Hâşiyeti's-Şemsîyye*. Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin eş-Şemsîyye *fi kavâ'id-i'l-mantıkıyye* adlı kitabına Devvânî'nin yazdığı hâşiye için kaleme alınmış bir reddiyedir (Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde, nr. 706; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 486; II, 593; Seyyid Ali Cevân, I, 294). 3. *er-Red 'alâ Hâşiyeti'l-Tehzîbi'l-mantık*. Teftâzânî'ye ait *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm* adlı eserin baş kısmında bulunan beş tümel ve önerme bahsine Devvânî'nin yazdığı hâşiyeye reddiyedir (M. Âsaf Fikret, s. 188). 4. *er-Red 'alâ Ün-mûzeci'l-ülûm*. Devvânî'ye ait eser için yazılmış bir reddiyedir (a.g.e., s. 278). 5.

er-Red 'ale'r-Risâleti'z-Zevrâ'. Yine Devvânî'ye ait *ez-Zevrâ' ve'l-Havvâ'* için yazılmış bir reddiyedir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5329; Kasıdecizâde, nr. 689; Brockelmann, *GAL*, II, 283). 6. *Muhâkemât 'alâ Hâşiyeti Şerhi Metâli'l-envâr*. Sirâceddin el-Urmevî'nin *Metâli'u'l-envâr* adlı mantık kitabı için Kutbüddin er-Râzî'nin kaleme aldığı *Levâmî'u'l-es-râr* adlı şerhe Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin yazdığı hâşiyeye Devvânî ve Sadreddin eş-Şîrâzî'nin yazdıkları hâşiyeler üzerine kaleme alınmış bir değerlendirmedir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2296; Süsterî, II, 231). 7. *Muhâkemât 'alâ Şerhi'l-Tecrid*. Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecridi'l-kelâm*'ına Mir Sadreddin eş-Şîrâzî ile Devvânî'nin yazdıkları hâşiyelerin bir değerlendirmesidir (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 79/3; Nuruosmaniye Ktp., nr. 56). 8. *Muhâkemât 'alâ Şerhi Muhtaşarı'l-Müntehâ*. İbn Hâcib'e ait *Münteha's-sûl ve'l-emel fi 'ilmi'l-uşûl ve'l-cedel* adlı eserin yine aynı müellife ait *Muhtaşarı'l-Müntehâ* isimli özetine Adudüddin el-İcî'nin yazdığı şerh için Sadreddin eş-Şîrâzî ile Devvânî'nin kaleme aldıkları hâşiyelerin değerlendirmesi niteliğindedir (M. Âsaf Fikret, s. 201).

C) Şerh, Hâşiye ve İhtisarları. 1. Hâşiyetü Şerhi Hikmeti'l-ayn (*Ziyâ'ü'l-ayn fi Şerhi Hikmeti'l-ayn*). Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn* adlı felsefî eserine Muhammed b. Mübârek Şah'ın yazdığı şerhin hâşiyesidir (M. Takî Dânişpejûh, *Fihrist-i Kitâbhâne-i Merkezi-yi Dânişgâh-ı Tahrân*, VIII, 144; XII, 2772; M. Âsaf Fikret, s. 131, 189, 335, 391). 2. *Hâşiye 'ale'l-İşârât li-İbn Sînâ* (a.g.e., XI, 2082-2083). 3. *Ta'dilü'l-mizân 'ale'l-Mantık*. İbn Sînâ'nın eş-Şifâ' adlı eserinin mantık kısmının Arapça özetidir (M. Âsaf Fikret, s. 130). 4. *Şerhu Risâleti İsbâti'l-vâcib* (*Keşfü'l-Hakâ'iki'l-Muhammediyye*). Babası Sadreddin eş-Şîrâzî'ye ait olup özellikle Osmanlı âlimleri arasında Allah'ın varlığının ispatı konusunda en meşhur eserlerden biri olarak bilinen risâlenin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Çorlu Ali Paşa, nr. 304/1, Fâtih, nr. 3007, Esad Efendi, nr. 3592/6; bk. M. Âsaf Fikret, s. 321, 463, 666-667). 5. *Tekmiletü'l-Mecisti*. Nasirüddin-i Tüsî'nin *Tahrîrü'l-Mecisti* adlı eserinin ihtisarıdır (a.g.e., s. 135). 6. *Hâşiyetü'l-Kânûn*. İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıb* adlı kitabına Kutbüddin-i Şîrâzî tarafından yazılan şerh üzerine kaleme alınmıştır (M. Takî Dânişpejûh, *Fihrist-i Kitâbhâne-i Merkezi-yi Dânişgâh-ı Tahrân*, XII, 2772-2773). 7. *Hâşiye 'alâ*

Şerhi'l-Mulâhhas. Çağmî'nin *el-Mulâhhas fi'l-hey'e*'sine Kadızâde Rûmî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir (Abdülhüseyn Hâirî, XIX, 313). 8. *Hâşiye 'alâ evâ'ili'l-Keşşâf*. Zemahşerî'nin eserinin baş kısmına yazılmış hâşiyedir (M. Âsaf Fikret, s. 208).

Kaynaklarda ve kütüphane kataloglarında Mir Giyâseddin'e nisbet edilen çok sayıda eserden bazıları şunlardır: *Muhtaşaru Şâtî'yye*, *Kitâbü Maķâlâtü'l-'ârifin*, *Risâle-i Kânûnu's-saltana*, *Esâsü'l-hendese*, *Kitâbü'l-Levâmî' ve'l-me'âric fi'l-hey'e*, *Risâle-i Câmğitînümâ*, *Risâle fi'l-heyûlâ ve's-şûre*, *Risâle fi ta'rîfi'l-aķl ve tefâvütüh beyne'l-eşhâş* (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1254; bk. Süsterî, II, 229-231; M. Takî Dânişpejûh, *Fihrist-i Kitâbhâne-i Merkezi-yi Dânişgâh-ı Tahrân*, IX, 1498; *Fihrist-i Nûshahâ-yi Haftî-yi Kitâbhâne-i Merkezi*, XVI, 219; Münzevî, II/1, s. 765-766, 816, 897; M. Âsaf Fikret, s. 158, 286).

BİBLİYOGRAFYA :

Hândmîr, *Habîbü's-siyer*, Bombay 1857, III/4, s. 110-111; Ahmed el-Kummî, *Hulâsatü't-tevârîh* (nşr. İhsan İsrâkî), Tahrân 1359 hş., I, 149, 195, 218, 296; Hasan-ı Rûmlû, *Ahşenü'l-tevârîh: A Chronicle of the Early Safawis* (nşr. ve trc. C. N. Seddon), Baroda - Kalkûta 1931, I, 20, 303-304; Abdî Şîrâzî, *Tekmiletü'l-ahbâr* (nşr. Abdülhüseyn Nevâî), Tahrân 1369 hş., I, 192-193, 207-208; Süsterî, *Kitâbü Müsteţâb-ı Mecâlisü'l-mü'minîn*, Tahrân 1356 hş., II, 229-232; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 169-170; *Keşfü'z-zunûn*, I, 346-350, 449, 630; II, 957, 1141, 2047; a.mlf., *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak* (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 108; Hasan-ı Fesâî-yi Şîrâzî, *Fârsnâme-i Nâşiri* (nşr. Mansûr Rastkâr-ı Fesâî), Tahrân 1367 hş., I, 21-23, 390-391; II, 1039-1057, 1040-1144, 1220; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, II, 826; Fursat-ı Şîrâzî, *Âşâr-ı 'Acem*, [baskı yeri yok] 1362 hş. (İntişârât-ı Bâmdâd), s. 458-459; Brockelmann, *GAL*, II, 283, 544; *Suppl.*, I, 486; II, 592, 593; M. Takî Dânişpejûh, *Fihrist-i Kitâbhâne-i İhdâ'i-yi Âķâ-yi Seyyid Muhammed Mişkât*, Tahrân 1332 hş., III/1, s. 218-219, 296, 353-354; a.mlf., *Fihrist-i Kitâbhâne-i Merkezi-yi Dânişgâh-ı Tahrân*, Tahrân 1339-40 hş., VIII, 144; IX, 930-931, 972, 1498; X, 1566-1567; XI, 2023, 2082-2083; XII, 2531-2532, 2772-2773; XIII, 3185; a.mlf., *Fihrist-i Kitâbhâne-i Dânişkede-i Edebiyyât: Mecmû'a-i İmâm Cum'a-i Kirmân*, Tahrân 1344 hş., s. 15; a.mlf., *Seyyid Muhammed Bâķur Hücceî: Fihrist-i Kitâbhâne-i Dânişkede-i İlahiyyât ve Ma'ârif-i İslâmî*, Tahrân 1345 hş., s. 523; a.mlf., *Fihrist-i Nûshahâ-yi Haftî-yi Kitâbhâne-i Merkezi ve Merkezi-es-nâd-ı Dânişgâh-ı Tahrân*, Tahrân 1357-64 hş., VII, 295; XVI, 219-220, 423, 430, 460, 493, 584, 679; a.mlf., "Giyâseddin Mansûr b. Şadriddîn", *UDMİ*, XIV/2, s. 615-617; Ağâ Büzürg-ı Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşânifi's-Şifâ*, Nefes 1335 hş., VI, 36-37; X, 198; XII, 63-64; XIV, 177-178; Abdülhüseyn Hâirî, *Fihrist-i Kitâbhâne-i Meclis-i Şurâ-yi Millî*, Tahrân 1345-50 hş., V, 259-260,

382-386; IX/1, s. 378-379; XIX, 313; İrec Efşâr v.dğr., *Fihrist-i Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî*, Tahran 1348 hş., XI, 237-238; XII, 304-305; XIV, 97; XVI, 208; Münzevî, *Fihrist*, II/1, s. 765-766, 816, 897; II/2, s. 1534; R. Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yahuda Section) in the Garret Collection Princeton University Library*, Princeton - London 1977, nr. 2397; Seyyid Abdullah Envâr, *Fihrist-i Nûsah-ı Haftî-yi Kitâbhâne-i Millî*, Tahran 1357-65 hş., V, 349-350; IX, 165; X, 524-525; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcip*, Ankara 1981, s. 117; Seyyid Ali Cevân, *Fihrist-i Kütüb-i Haftî-yi Kitâbhâne-i Âsitân-ı Kuds-i Razavî*, Meşhed 1365 hş., I, 294, 299-300; M. Âsaf Fikret, *Fihrist-i Elifbâ'î-yi Kütüb-i Haftî-yi Kitâbhâne-i Merkezi-yi Âsitân-ı Kuds-i Razavî*, Meşhed 1369 hş., s. 31, 130-131, 135, 158, 188, 189, 194, 198, 201, 208, 215, 278, 286, 308-309, 321, 335, 341, 370-371, 391, 463, 532, 543, 666-667; Harun Anay, *Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyâset Düşüncesi* (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 83-86, 117, 120, 131, 140, 146, 153, 168, 182; Mahmûd Fâzil, *Fihrist-i Nûshahâ-yı Haftî-yi Kitâbhâne-i Dânişkede-i İlahiyyât ve Ma'ârif-i İslâmî*, Meşhed 1376, I, 373-374; A. J. Newman, "Daştakî, Giât-al-Din", *EIr*, VII, 100-102.



HARUN ANAY

MİR HASAN DİHLEVÎ

(bk. GULÂM HASAN).

MİR HÜSEYNÎ

(bk. HÜSEYNÎ SÂDÂT el-GÜRÎ).

MİR İMÂD

(bk. İMÂD-i HASENÎ).

MİR LEVHÎ

(میر لوهی)

Seyyid Muhammed b. Muhammed Hüseynî Müsevî (ö. 1083/1672'den sonra)

İsfahan'ın ileri gelen Şii âlimi.

Aslen Sebzevârlı olup İsfahan'da yaşamıştır. Mutahhar ve Nakîbî gibi lakaplarla da anılır. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Mir Levhî'nin biyografi yazarlarının dikkatini çekmediği anlaşılmaktadır. Sadece Muhammed Ali Müderris'in *Reyhânetü'l-Edab*'inde kendisinden birkaç satırla bahsedilir (VI, 235-236). Büyük ihtimalle 1110 (1698-99) yılında ölen Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin çağdaşıdır. 1081-1083 (1670-1672) yıllarında reddiye türünde yazdığı *Kifâyetü'l-mühtedî* adlı

eserinin (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, I, 427) değişik yerlerinde kendisinin Bahâeddin Âmilî (ö. 1031/1622) ve Mir Muhammed Bâkır Dâmâd'ın (ö. 1041/1631) yetişkin öğrencilerinden biri olduğunu belirtmektedir. Âmilî 1031'de (1622) vefat ettiğine göre Mir Levhî'nin hocasının yetişkin talebelerinden biri olarak nitelenebilmesi için yirmi yaşından aşağı olmaması gerekir. Bu takdirde 1010 (1601) yılı civarında doğduğu söylenebilir. Öğrenimini tamamladıktan sonra daha çok Şii kelâmı, on ikinci imamla ilgili problemler ve İslâm tarihi konularında temayüz eden Mir Levhî bütün şekilleriyle tasavvufun aleyhinde tavır almıştır (*EP* [İng.], VII, 94). Bu dönemdeki eğitim ve öğretim faaliyetleri ve yetiştiği öğrencileri hakkında yeterli bilgi olmamakla birlikte yaşadığı devrin önde gelen âlimleriyle münazarlarda bulunduğu, toplumda yerleşmiş bazı fikirlere karşı çıktığı, özellikle Muhammed Bâkır el-Meclisî ile tasavvufla ilgisi bulunan babası Muhammed Takî başta olmak üzere bazı âlimlerin düşüncelerini eleştirdiği bilinmektedir (Mirza Hüseyin Nûrî Tabersî, *Feyz-i Kudsi*, s. 82, 195).

Mir Levhî, Emevîler'e karşı isyan eden Ebû Müslim'in zalim Abbâsîler'in hilâfeti elde etmeleri için çaba gösterdiğini, hiçbir Şii imamıyla dostluğunun bulunmadığını, sonunda kendisinden daha kötü bir kişi olan Halife Mansûr tarafından öldürüldüğünü yazması sebebiyle Muhammed Takî Meclisî'nin konuyla ilgili fikirlerine karşı çıkmış ve halkın bir kısmı onu ciddi şekilde rahatsız etmişti. Bu esnada çağdaşı bazı âlimler Mir Levhî'nin düşüncelerini savunmuş, *İzhârü'l-hak ve mi'yârü's-şidk* müellifi Seyyid Ahmed el-Alevî el-Âmilî gibi âlimler yazılarıyla onu avamın şerrinden korumaya çalışmışlardır (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, IV, 150-151). Genellikle bu olayda halkın ve bazı ulemânın Mir Levhî'ye karşı cephe alması, Muhammed Takî Meclisî'nin daha önce Ebû Müslim'i öven ifadeler kullanması yanında Mir Levhî'nin Hallâc-ı Mansûr'u yeren sözler sarfederek süfler aleyhindeki düşüncelerini ortaya koymasına bağlanmaktadır. Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin rec'at hususunda kaleme aldığı kitabın Şii inanışındaki insanlara zarar vereceğini düşünen ve kendisinden bu esere bir reddiye yazması istenen Mir Levhî *Kifâyetü'l-mühtedî*'yi telif etmiş, burada Meclisî'nin hadislerle ilgili birçok yorumunu reddetmesinin yanı sıra bu müellifin babası ve kendisi hakkında müşahedeye dayanan

önemli bazı tesbitleri ortaya koymuştur. Mir Levhî'ye göre Şia arasında akaid, hadis ve fıkıh konularında büyük müctehid unvanını alan bu kişiler, İsfahan'da cahil insanları çevrelerinde topladıkları için hiç kimse onlara karşı çıkma cesaretini gösterememiştir. Mir Levhî'nin Muhammed Bâkır el-Meclisî'ye yönelttiği en sert tenkit, onun Safevî Hükümdarı Şah Süleyman'a ithaf ettiği *Terceme-i Çahârdeh Hadîs* adlı eserinde kaydettiği yorumlarıdır. Bu kitapta Safevîler'in ortaya çıkışıyla ilgili olarak İmam Muhammed Bâkır'dan nakledilen bir haberde, doğudan zuhur edip dini yüceltecek Safevî hükümdarlarının hâkimiyetinin Mehdî'nin zuhuru kadar devam edeceği, Safevîler'in kendilerinden sonra bu gücü on ikinci imama devredecekleri söylenmektedir (M. Takî Dânişpejuh, III/3, s. 1203-1204). Mir Levhî, Meclisî'yi şâz ve zayıf olan bu haberi kendi arzusuna ve menfaatlerine göre yorumlamak, metni yanlış tercüme etmek, hükümdar ile avamı kandırmak ve coğrafya bilmemekle suçlamaktadır (*EP* [İng.], VII, 95). Bazı müellifler, Meclisîler'le arasındaki husumetten dolayı Mir Levhî'nin, Meclisî'nin dedelerinden olduğunu ileri sürdüğü Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin kabrini tahrip ettiğini kaydederse de (Hânsârî, I, 275; *Nâme-i Dânişverân-ı Nâşûrî*, VII, 6), onun gibi bir âlimin böyle bir teşebbüste bulunması mümkün görülmemektedir.

Mir Levhî'nin ölüm tarihi bilinmemektedir; ancak *Kifâyetü'l-mühtedî*'yi 1083 (1672) yılında tamamladığına göre bu tarihten sonra vefat etmiştir. Onun, *Uşûlü'l-'akâ'id ve el-Erbâ'in* adlı eserlerin sahibi olan Seyyid Muhammed Hâdî b. Levhî adında bir oğlu olduğu kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Kifâyetü'l-mühtedî fi mârîfetü'l-Mehdî. On ikinci imamın gaybetini ve süfliliğin reddini konu alan Farsça bir eserdir (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, XVIII, 101). Telif tarihini taşıyan bir muhtasarı Meşhed Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde (Yazmalar, nr. 1121) kayıtlıdır (Muhammed Fâzil, s. 256-257). **2. Kitâbü'l-Erbâ'in.** Gaybetle ilgili birçok rivayeti ihtiva ettiği belirtilmektedir (Mirza Hüseyin Nûrî Tabersî, *Feyz-i Kudsi*, s. 82, 126). Bu iki eserde İbn Şâzân en-Nisâbü'rî'nin *Kitâbü'l-Gaybe*'sinin kullanıldığı veya oradan alıntılar yapıldığı tarzındaki sözler dikkate alındığında bunları birbirinin aynı yahut konu itibarıyla yakın çalışmalar saymak mümkündür. Mir Levhî'nin

gençlik yıllarında yazdığı kaydedilen kitapları da şunlardır: *A'lâmü'l-muhibbîn, İdrâ'u'l-âkılin ve ihzâ'u'l-mecânîn, Münâzaratü's-seyyid ve'l-âlim* (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, XXII, 294), *Zâdü'l-ukbâ fi menâkıbi'l-e'imme ve'l-evsiyâ', Riyâzü'l-mü'minîn ve hadâ'ıku'l-müt-takin*.

BİBLİYOGRAFYA :

Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, Tahrân 1390, I, 275; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, Tebriz, ts., VI, 235-236; Mirza Hüseyin Nûrî Tabersî, *Feyz-i Kudsi* (trc. Seyyid Ca'fer Nebevî), Tahrân 1374 hş., s. 82, 126, 195; a.m.f., *Necm-i Şâkıb der Ahvâl-i İmâm-ı Gâ'ib*, Tahrân, ts., s. 5; M. Takî Dânişpejûh, *Fihrist-i Kitâbhâne-i İhdâ'i-yi Âkâ-yı Seyyid Muhammed Mişkât*, Tahrân 1335 hş., III/3, s. 1203-1204; *Nâme-i Dânişverân-i Nâsirî*, Kum, ts. (Dârü'l-fikr), VII, 6; Muhammed Fâzil, *Fihrist-i Kitâbhâ-yı Hatî-yi Kütübhâne-i Dânişkede-i İlahiyât ve Ma'ârif-i İslâmî-i Meshed*, Tahrân 1361 hş., s. 256-257; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşârifî's-Şif'a*, Beyrut 1403/1983, I, 427; IV, 150-151; XVIII, 101; XXII, 294; Abdul-Hadi Hairî, "Mağjilisi", *El²* (İng.), V, 1088; a.m.f., "Mağjilisi-yi Avval", a.e., V, 1089; a.m.f., "Mir Lawhî", a.e. (İng.), VII, 94-95.



MUSTAFA ÖZ

MİR-i LIVÂ

(میر لواء)

Osmanlı teşkilâtında önceleri sancak denilen idarî bölgenin başında bulunan yönetici, sancak beyi; daha sonra XIX. yüzyılda miralayın üstünde bir askerî rütbe (bk. SANCAK).

MİR-i MİRÂN

(bk. BEYLERBEYİ).

MİR MUHAMMED MA'SÛM

(میر محمد معصوم)

(ö. 1016/1607)

Sindli tarihçi, hekim, şair, asker ve devlet adamı.

Tam adı Mir Seyyid Muhammed Ma'sûm Nâmî Bakkar'dır. Aslen Tirmizli olan ataları onun doğumundan birkaç nesil önce Kandehar'a göç etmiş ve burada Baba Şîr Kalender Zâviyesi'ne intisap ederek şeyhin türbedarlığını yapmaya başlamıştır. Babası Mir Seyyid Sefâî gençliğinde Argun hânedanının başşehri Sind'deki Bakkar'a gitmiş, ilmi, dürüstlüğü ve samimiyetinden etkilenen Sultan Mahmud

Argun tarafından şeyhülislâmlık makamına getirilmişti. Seyyid Sefâî bir müddet sonra bölgenin tanınmış bir seyyid ailesinin kızıyla evlenmiş ve üç oğlu olmuştur. Babalarının vefatıyla aile sıkıntıya düşünce en küçük oğlu Muhammed Ma'sûm ilim tahsili için Ekber Şah tarafından Bâbürlü topraklarına yeni katılan Gucerât'a gitti ve özellikle hadis alanında kendini yetiştirerek Mevlânâ Şeyh Hâmid'den icâzet aldı. Aynı zamanda Hindistan'daki İslâm hâkimiyeti ve kültürü konularında bilgi sahibi olan Muhammed Ma'sûm, 1583'te Ekber Şah'ın nâzirlerinden *Tabakât-ı Ekberî*'nin müellifi tarihçi Nizâmeddin Ahmed Herevî ile tanışıp onun yardımcısı oldu. İlimini takdir edenlerden Gucerât Valisi Şehâbeddin Ahmed'in girişimiyle Ekber Şah tarafından kendisine önce yirmi, ardından -Ebü'l-Fazl el-Allâmî'nin *Âyin-i Ekberî*'sine göre- 250 süvârlık bir mansab verildi; vefatı sırasında ise mansabı 1000 süvârlık idi.

Savaş sanatında da maharet sahibi olan Mir Muhammed Ma'sûm Gucerât, Sind ve Dekken seferlerine katılıp özellikle Kandeş muharebelerindeki yararlıklarıyla Ekber Şah'ın dikkatini çekti; başarılarını takdir eden sultan onu özel elçisi sıfatıyla Safevî Hükümdarı Şah I. Abbas'a gönderdi (1011/1602). Safevî sarayında hayat tarzı ve ilmiyle herkesi etkileyen Mir Muhammed büyük iltifat gördü. Burada dört yıl kalıp Cihangir Şah zamanında Hindistan'a döndü ve onun izniyle Sind'e yerleşti; kısa bir süre sonra da vefat etti ve Bakkar'da sağlığında yaptırdığı türbeye gömüldü. Kaynaklarda ilmi, irfanı ve dürüstlüğüyle takdir kazanan Mir Muhammed Ma'sûm'un servetini hayır işlerinde harcayan ve ihtiyaç sahiplerinin yardımına koşan çok zengin bir kişi olduğu belirtilmekte, *Muntehabü't-tevârih* müellifi Abdülkadir Bedâûnî onun dindarlığındaki samimiyetinden övgüyle söz etmektedir. Özellikle Sikkur ve Bakkar'da bazıları mimari şaheseri sayılan birçok camî, köprü, havuz, bahçe ve köşk yaptırmıştır.

Târîh-i Ma'sûmî adıyla da bilinen *Târîh-i Sind* Mir Muhammed'in en tanınmış eseridir. Sind'in 92 (711) veya 93 (712) yılında Muhammed b. Kâsım es-Sekafî tarafından fethinden kendi zamanına kadarki tarihini konu alan kitap Sind tarihi hakkında yazılmış ilk eser olmasından dolayı dikkat çeker. *Târîh-i Ma'sûmî* dört bölüme ayrılmıştır. Sind'in Emevî ve Abbâsî devirlerinin incelendiği

ilk bölüm Ali b. Hâmid b. Ebû Bekir el-Küffî'nin 613'te (1216) Arapça orijinalinden Farsça'ya çevirdiği *Çeçnâme* (*Fetih-nâme-i Sind*) gibi Arapça kaynakların Farsça tercümelemelerine dayanmaktadır. İkinci bölümde Delhi Sultanlığı ve mahallî sultanlıklar dönemleri, üçüncüsünde Argun ve Argun Tarhan hânedanları, dördüncüsünde Bâbürlüler'in Sind'i fethi ve fetih sonrası ele alınmaktadır. Özellikle üçüncü bölümde zamanın tanınmış âlim, şair ve sanatkarlarının hayatları hakkında ayrıntılı bilgi bulunmaktadır. Mir Muhammed Ma'sûm'un daha çok tarihçiliğiyle ün kazanmasına karşılık *Târîh-i Sind* başlı başına güvenilir bir kaynak sayılmamaktadır. Kitapta tarihler ve kronolojik sıralama zaman zaman birbirine karıştırılmış ve başta mahallî Somera hânedanı kısmı olmak üzere pek çok yerinde çeşitli hatalar yapılmıştır. Bu kusurlarına rağmen eser, daha çok üçüncü bölümde yer alan bilgiler ve XVI. yüzyıl Sind sosyokültürel hayatı ile Bâbürlüler hakkındaki değerlendirmeleri açısından vazgeçilmez bir kaynaktır. *Târîh-i Sind* yayımlanmış (Poona 1938) ve bazı bölümleri İngilizce'ye tercüme edilmiştir (*The History of India*, I, 215-252).

Aynı zamanda döneminin şairleri arasında yer alan Mir Muhammed Ma'sûm gazeller, destanlar, kasideler yazarak bir divan meydana getirmiş ve şiirlerinde mahlas olarak Nâmî nisbesini kullanmıştır. *Ma'denü'l-efkâr* isimli mesnevisi de yaygın biçimde okunmaktaydı. Bunlardan başka *Mufâridât-ı Ma'sûmî* ve *iyi bir hekim olduğunu gösteren Tıbb-ı Nâmî* adlı iki risâlesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mir Muhammed Ma'sûm, *Târîh-i Sind: Târîh-i Ma'sûmî* (nşr. Ömer b. Muhammed Dâvûd-pûte), Poona 1938, s. 124, 257; ayrıca bk. neşredeninin girişi, s. XXVII; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, *Â'in-i Akbarî* (trc. H. Blochmann), Calcutta 1867, I, 230; Abdülkadir el-Bedâûnî, *Muntehabü'l-tevârih* (nşr. Mevlâ Ahmed Ali - W. N. Lees), Kalküta 1869, III, 364-375; Ferid Bakkarî, *Zahiretü'l-kavânin* (nşr. Muftülhak), Karaçi 1961, I, 200-204; Iskender Bey Münşî, *Târîh-i 'Âlem'ârâ-yı 'Abbâsî* (nşr. M. İsmâil Ridvânî), Tahrân 1377 hş., II, 1047, 1076; Mumtaz Husain Patha, *Sind, Arab Period*, Hyderabad - Pakistan 1938, s. 171, 241, 395; Nasrullâh-i Felsefî, *Zindegâni-yi Şâh 'Abbâs-i Evvel*, Tahrân 1364 hş., IV-V, 1374-1377; *The History of India* (ed. H. M. Elliot - John Dowson), Delhi 1990, I, 212-252; İktidar Husain Siddiquî, "Dynastic History of Sind", *CHIn.*, IV/1, s. 322-325; Mahmudul Hasan Siddiquî, "Târîkh-i Ma'sûmî: Date of Its Composition", *JPHS*, XIV/3 (1966), s. 200-207; "Mir Muhammad Ma'sûm", *El²* (İng.), VII, 96.



İQTIDAR HUSAIN SIDDIQUI

MİR MUHAMMED TAKİ

(میر محمد تقی)

(ö. 1225/1810)

Urdu edebiyatının tanınmış şairi
ve tezkire yazarı.

Hicaz'dan Hindistan'a göç etmiş bir aileye mensup olup Agra'da (Ekberâbâd) dünyaya geldi. Doğum yılıyla ilgili olarak 1134 (1722), 1135 ve 1137 gibi değişik tarihler zikredilmekteyse de dördüncü divanında yeğeni Muhammed Hüseyin'in yazdığı, Leknev'de doksan yaşında iken öldüğüne dair kayıttan 1135'te (1723) doğduğu anlaşılmaktadır (Cemîl Câlîbî, II, 503).

Mîr Muhammed Takî, 1146'da (1733) mutasavvıf olan babası Mîr Ali Müttakî ve babasının yakın dostu Emânullah Dervîş birbiri ardına vefat edince çeşitli güçlüklerle karşılaştı. Bir süre Agra'da iş arıyorsa da sonuç alamayınca Delhi'ye gitti (1147/1734). Burada babasının dostu Nevvâb Samsâmüddeve Emîrülümerâ kendisine maaş bağladı. Ancak onun da Nâdir Şah'la yapılan savaşta ölmesi üzerine (1151/1738) bu gelirden mahrum kaldı. Bu olaydan sonra Agra'ya giden Mîr Muhammed karşılaştığı sıkıntılar sebebiyle yine Delhi'ye döndü (1152/1739) ve üvey kardeşi Muhammed Hasan'ın amcası şair Sirâcüddin Ali Han Ârzû'nun yanında kalmaya ve Arapça, Farsça ve şiir dersleri almaya başladı. Bazı kaynaklarda, bu dönemdeki hocaları arasında bulunan Seyyid Saâdet Ali'nin Mîr Muhammed'i Urduca (Rihte) şiir yazmaya teşvik ettiği belirtilmekteyse de onu bu konuda yönlendiren kişinin Ali Han Ârzû olduğunu kaydeden çalışmalar da bulunmaktadır (a.g.e., II, 508-509).

Sünnî olan Ali Han Ârzû'nun, Şii olması sebebiyle kendisine karşı olumsuz bir tavır sergilemesi veya başından geçen bir aşk macerası yüzünden Ali Han Ârzû'nun evinden ayrıldı. Bu arada karşılaştığı sıkıntılar dolayısıyla aklî dengesi bozulmuşsa da tedavi sonucunda tekrar sağlığına kavuştu. Mîr Muhammed yeni bir hâmi ararken önce Riâyet Ali Han, ardından Nevvâb Bahadır Câvid Han ve Divân Mahânarain Raca Cagal Kişor gibi şahısların hizmetinde bulundu. Nâdir Şah ve daha sonra Ahmed Şah Dürrânî tarafından Delhi'nin yağmalandığı günlerde birkaç defa Delhi'den ayrıldı, ancak gittiği yerlerde istediğini bulamayınca tekrar geri dönme mecbur oldu. Delhi'nin 1196

(1782) yılında harap olması üzerine Nevvâb Âsafüddeve'nin davetiyle o dönemde en şaşaalı günlerini yaşamakta olan Leknev'e giderek hayatının geri kalan kısmını bu şehirde geçirdi ve burada vefat etti.

Urdu şiirinin büyük üstatlarından olup kaside, terciibend, terkibibend, rubâî gibi klasik şiirin hemen bütün alanlarında eser veren Mîr Muhammed asıl ustalığını gazel ve mesnevide göstermiştir. Gazelde diğer şairlere öncülük etmiş, Gâlib gibi büyük bir şair dahi kendisinden etkilenmiş ve onu üstadı olarak kabul etmiştir. Gazellerinin dili akıcı ve sade olmakla birlikte bu sadeliğin ardında derin anlamlar saklıdır. Bu yönüyle onu Urduca'nın Şeyh Sa'dî'si olarak nitelendirenler de bulunmaktadır (Râm Babû Saksena, s. 154). Urdu edebiyatının mesnevi türünde de öncülük yapan Mîr Muhammed, aşka dair bir kıssayı Urduca'da mesnevi tarzında kaleme alan ilk şair kabul edilir. Urdu dilinin gelişmesine önemli katkıları olan şairin şiirlerinde kullandığı Farsça terkipler ya da bunların Urduca karşılıkları zamanla halk arasında beğenilerek yayılmıştır.

Eserleri. 1. Külliyyât-ı Nazm-i Urdû (Külliyyât-i Mir) (nşr. İbâdet Birelvî, Karachi-Lahor 1958). Altı adet Urduca gazel divanı ile kaside, mesnevi, rubâî, terkibibend, terciibend ve "vâsuht"ları ihtiva eden bir eserdir. Kitapta "Deryâ-yı Işk, Şu'le-i Işk, Muâmelât-ı Işk, Cûş-i Işk, Hâb ü Hiyâl, Şikâr-nâme" gibi meşhur mesnevileri yer almakta, ayrıca küçük nazımlar, hicviyeler bulunmaktadır. **2. Zikr-i Mîr** (nşr. Abdülhak, Evrengâbâd 1928). Mîr Muhammed Takî'nin kendi hayat hikâyesini içermektedir. 1186'da (1772) yazılan eser o dönemde meydana gelen olaylardan da bahsetmesi bakımından tarihî bir öneme sahiptir. **3. Nikâtü's-şu'arâ.** Farsça kaleme alınan eserin yaklaşık 1165'te (1752) tamamlandığı tahmin edilmektedir. Urduca şiir yazar şairlerden bahseden en eski ve en önemli tezkirelerden biri olup eserde 103 şairin kısa hayat hikâyeleri ve şiirlerinden seçmeler yer almaktadır. En son Mahmûd ilâhî tarafından hazırlanarak basılmıştır (Leknev 1984). Mîr Muhammed'in ayrıca yayımlanmamış Farsça bir divanı ve kaynaklarda anılan bir divançesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hakîm Ebû'l-Kâsım Mîr Kudretullah Kâsım, *Macmû'a-i Nagz* (nşr. Mahmûd Şirvânî), Lahor 1933, II, 229-254; M. Mustafa Han Şifte, *Gülşen-i Bi-hâr* (nşr. Kalb Ali Han Fâik), Lahor 1973,

s. 570-595; M. Hüseyin Âzâd, *Âb-ı Hayât*, Lahor 1991, s. 171-193; Muhammad Sadiq, *A History of Urdu Literature*, London 1964, s. 94-101; Seyyid Muhammed Akil Rızvî, *Urdû Meşnevi kâ İrtikâ*, Leknev 1983, s. 92-111; Mahmûd Birîlvî, *Muhtaşar Tarih-i Edeb-i Urdû*, Lahor 1985, s. 70-74; Seyyid Ferzâne, *Nukûş-i Edeb*, Lahor 1986, s. 31-43; Selîm Ahtar, *Urdû Edeb kî Muhtaşar Tarîh*, Lahor 1986, s. 102-105; Cemîl Câlîbî, *Tarih-i Edeb-i Urdû*, Lahor 1987, II, 502-648; Nürülhasan Hâşimî, *Dillî kâ Debistân-ı Şâ'iri*, Lahor 1991, s. 155-161; Râm Babû Saksena, *Tarih-i Edeb-i Urdû* (trc. Mirzâ Muhammed Askerî), Karaçi 1995, s. 135-160; J. A. Haywood, "Mîr Muhammed Takî", *EP* (İng.), VII, 96-97; Seyyid Abdullah, "Mîr Takî Mîr", *UDM*, XXI, 926-933.

HALİL TOKER

MİR SAİD SULTAN GALİYEV

(1892-1940 [?])

Millî komünizm akımının başlatıcısı,
Asya'daki müslüman Türkler'i
federal bir sosyalist devlet içinde
birleştirme çalışmalarıyla tanınan
Kazanlı Türk düşünce ve siyaset adamı.

Günümüzde Özerk Başkurdistan'ın Sterlitamak bölgesinde Şipayevo köyünde doğdu. Asıl adı Mîr Said Sultan (G)Alioğlu olmakla birlikte Galiev olarak tanındı. 1917 Bolşevik İhtilâlî'nin dört büyüğünden biridir (diğerleri Lenin, Stalin, Troçki). Öğretmen olan babasının adı Mîr Said Haydar Ali, annesinin adı Aynilhayat Hanım'dır. Hayatına dair bilgiler, daha çok 1923'te kendisinin kaleme aldığı "Ben Kimim" başlıklı otobiyografisine dayanmaktadır (*İzbranniy Trudi*, s. 473-482; ayrıca bk. Kakinç, *Destansı Kuramcı*, s. 35-171). Ailesi Başkurdistan'ın değişik bölgelerinde bulunduktan sonra 1903'te Kırmiskali köyüne yerleşti. Galiev ilk öğrenimini burada tamamladı. 1911'de Kazan'da Tatar Pedagoji Enstitüsü'nden mezun oluncaya öğretmenliğe başladı ve iki yıl Başkurdistan'ın muhtelif köylerinde öğretmenlik yaptı. Ardından istifa ederek Ufa'da bir kütüphanede çalışmaya başladı. Bir taraftan da Rus edebiyatı klasiklerinin bazılarını Tatarca ve Başkırtça'ya tercüme ediyordu. 1911-1914 yılları arasında Ufa'da yayımlanan *Ufimskiy Vestnik* gazetesinde yazdığı yazılarla devrim ve yenilikler hakkındaki düşüncelerini açıklamaya başladı. Gazetecilik mesleğine Tatarca *Tormış* (Ufa), *Vakit* (Orenburg), *Koyaş*, *İl* (Petersburg), *Süz* (Kazan) gazeteleriyle Rusça *Narodniy Uçitel* (Moskova), *Kavkazskoe Slovo*, *Kavkazskaya Kopeyka* (Bakü) gibi gazetelerde Kırmiskali, Kulku-Baş, Kandemir, Timurleng, Sukhoy

gibi takma adlarla yayımlanan yazılarıyla devam etti. 1915'te yeniden öğretmenliğe döndü ve Bakü'deki Tatar Kız Lisesi'nde çalıştı. Bu sırada milliyetçi -sosyalist görüşleri belirginleşti. Bakü Şehir Meclisi'nde ticaret vekili oldu. Bu dönemde Galiyev'in ilk siyasî faaliyeti, Ufa'da kurucuları arasında bulunduğu militan Tatar örgütü ile bölgesindeki Ruslaştırma ve hıristiyanlaştırma faaliyetlerine karşı direnişi örgütlemesi olmuştur. I. Dünya Savaşı sırasında Tatar ve Başkırt askerlerini Çarlık ordusunda savaşmamaya çağıran faaliyetlerde bulundu.

1917 Şubat devriminde Bütün Rusya Müslüman Hareketi'nin sol kanadında yer aldı ve Müslüman Kongresi Yürütme Komitesi sekreterliği için Moskova'ya davet edildi. Mayıs 1917'de Rusya Müslümanları Kongresi'nde genel sekreterliğe seçildi. Ardından Kazan'a giderek bu dönemde Tatar Türkleri'nin tek yetkili komitesi olan Molla Nur Vahidof'un önderliğindeki Müslüman Sosyalist Komite'ye dahil oldu ve kısa zamanda etkili bir konuma ulaşmış Müslüman Sosyalist Komite komiserliğine getirildi. Bu arada Komünist Parti safalarında hızla yükselerek Sovyet Milliyetler Komitesi'nin ikinci sekreteri oldu. Aynı zamanda bu örgütün resmî yayın organı *Jizn-natsionalnostey*'in editörlüğünü yapmaya başladı.

Galiyev'in 1919 ve 1920'de İdil-Ural Cumhuriyeti kurma projesi Lenin tarafından şovenist eğilimler taşıdığı gerekçesiyle reddedildi. 1920 yılında Zeki Velidi (Togan) ve bir grup önde gelen müslüman aydınla Turan Federe Sosyalist Devleti oluşturmayı amaçlayan İttihat ve Terakkî adlı örgütü kurdu. Ancak Sovyet devriminin geleceği ve komünist politikalar hususunda Moskova'daki Bolşevik liderliğiyle Sultan Galiyev arasındaki fikir ayrılıkları belirginleşmeye başladı ve giderek merkezleşen Moskova yönetimi müslüman halkların beklentilerini kısıtlama yoluna gitti. Bu dönemde Moskova'da Doğu Emekçileri Komünist Üniversitesi'nde hocalık yapmakta olan Galiyev, devrimin vaatleri konusunda hayal kırıklığına uğrayınca muhalefeti açıkça ortaya koymaya başladı. *Jizn-natsionalnostey* gazetesinde 1921'de neşrettiği "Müslümanlar Arasında Din Karşısı Propagandanın Mahiyeti" başlıklı makalelerinde (makaleler ayrıca kitap halinde yayımlanmıştır, *Metodyanti-religioznoi propogandy sredi musul'man*, Moskova 1922) Bolşevikler'in İslâm ve din karşıtı çalışmalarını eleştirmesi Stalin ile ilişkilerini gerginleştirdi

(Galiyev'in kendi hazırladığı, bütün görevleriyle sorumluluklarını ihtiva eden liste için bk. Kakinç, *Sultan Galiyev ve Milli Komünizm*, s. 309-310).

1923'te burjuva milliyetçisi olmak, Türkiye ve İran gibi ülkelerde bağlantılar tesis ederek Sovyetler'in milletler politikasına karşı faaliyette bulunmak gibi ithamlarla tutuklanarak yargılanan Galiyev aynı yıl içerisinde devrime olan büyük katkılarının dolayısıyla serbest bırakıldı. 1923-1928 yılları arasında bir taraftan teorilerini geliştirirken bir taraftan da örgütlenme faaliyetlerine devam edip Türkistan Sosyalist Partisi'ni kurdu.

Galiyev 1928'de Turancılar, karşı devrimci ve Troçkist gibi suçlamalarla yeniden tutuklandı. Partisi tasfiye edildi, on yıl çalışma kampı cezasına çarptırılarak Sibirya'da Solovki çalışma kampına gönderildi. Bundan sonraki âkıbeti hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. 1939'da serbest kaldığı bildirilen Galiyev'in müslüman cumhuriyetlerde ikameti yasaklandığı için Kazan'ın güneyinde Kuybişev'e yerleştiğine, ancak 1940 veya 1941'de idam edildiğine inanılmaktadır.

1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından Rusya merkezli Komünizme karşı Turan sosyalist devleti ve sömürgeler enternasyonal tezlerini geliştiren Sultan Galiyev'in düşüncelerinde, tarihi ve olayları değerlendirmede Marksizm'i temel alan diyalektik materyalist bir bakış açısı öne çıkmaktadır. Bununla birlikte onun fikrî yapısında döneminin kendi bölgesindeki en belirgin anlayışı olan Cedîdçilik ve Türkçülük-Turançılık hareketlerinin tesiri açıkça görülmektedir. Müslüman bir kültür çevresinde yetişmesi ve kendi toplumunun sıkıntılarını fiilen yaşamış olmasının bu sentezde etkili olduğunda şüphe yoktur. Nitekim bu sentez dolayısıyla Marksizm'e ve sosyalizme getirdiği yeni yorumlarla Rus komünistlerinden ayrılmış ve ideolojik olarak evrensel bir geçerlilikten ziyade milletlerin kendilerine has şartlarının uygulamada belirleyici olması gerektiğini savunmuştur. Buradan hareketle millî sosyalizm veya üçüncü dünya sosyalizmi denilen görüşlerini ortaya atan Galiyev, başlangıçta fiilen katıldığı Sovyet devriminin ardından yaşanan gelişmeler üzerine Rus proletaryası adına hareket eden devrim önderleri sınıfının bir müddet sonra diktatörleşeceğini, böylece Rus tarzı komünizmin beklenildiğinin aksine başka halklar için baskı, yoksulluk ve kaos doğuracağını, nihayet dağılacağını söylemiştir. Sultan Galiyev'in Rus tipi komü-

nizmin âkıbeti hakkındaki değerlendirmesinde en belirgin olan anlayış özellikle Stalin'in katı merkezizetçi politikalarından duyduğu rahatsızlıktır. Sovyetler Birliği'nde Rusya dışındaki cumhuriyetlerin eşit şartlarda kabul edilmeyip iradelerinin kısıtlanması demek olan bu yaklaşımın müslüman Türk halkları arasında başarılı olamayacağını savunan Galiyev, müslüman topluluklarda da devrimi tamamlayabilmek için hem eşitliğe hem de halkın din, gelenek ve yaşayışına saygılı olunması gerektiğini belirtiyordu. Bunun yanında Galiyev'in en çok bilinen farklılığı, Lenin ve Stalin'in dünya proleter devrimi için Avrupa proletaryasına yüklediği rol ve beklenti üzerine olan eleştirel görüşleridir. Bu yaklaşımın Asya halklarının özel durumunu göz ardı etmesi Galiyev ile diğer liderler arasındaki temel ayrılık noktasını oluşturmuş, Galiyev, Marksizm'in temel dinamiği olan ezen-ezilen diyalektiğinde evrensel anlamda ezilenlerin Batı proletaryasından ziyade sömürülen uluslar olduğu tezini (sömürge enternasyonal) ortaya atmıştır. Ona göre Avrupa burjuvazisi bu ulusları ezecek elde ettiği gücü kendi proletaryasının bütün isteklerini karşılayabildiği için Batı'da devrim olması imkânsızdı. Önemli olan nokta Batı'yı besleyen sömürgeleri sömürüden kurtarmaktı ve Batı kapitalizmi ancak böyle çöktürülebilirdi.

Galiyevizm olarak da değerlendirilen "sömürgeler enternasyonal" tezi genel anlamda iki aşamalı bir programdı. İlk aşamada sırasıyla Tatar-Başkırt Devleti, Türkistan Cumhuriyeti ve Turan Federal Halklar Sosyalist Cumhuriyeti tesis edilecek, daha sonra Azerbaycan ile Altay ve Çuvaş bölgesindeki Türk toplulukları dahil edilerek Sovyetler Birliği'ndeki bütün müslüman ve Türk halklarının siyasî birliği tamamlanacak, ikinci aşamada ise benzer birliklerini oluşturmuş bütün dünyanın mazlum halklarının sömürgeler enternasyonalisi gerçekleştirilecekti.

Kendi ifadesine göre on altı yaşında ateist olan Galiyev'in müslüman halklar arasında devrimin tamamlanması sürecinde sosyal bir gerçeklik olarak benimsediği İslâmiyet hakkındaki değerlendirmelerini *Jizn-natsionalnostey* dergisinde yayımladığı iki makalesinden takip etmek mümkündür. Galiyev burada bir taraftan müslüman toplumlarda din karşıtı bir tavırla değişimin mümkün olamayacağını ileri sürerken diğer taraftan sosyalizm söz konusu olunca bir din olarak İslâm'ın insanlar arasında adalet ve eşitliğe

verdiği önemin, demokratik mesajının ve Batı'da sanıldığı aksine yeniliklere açık karakterinin göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.

1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından dünyanın her tarafından -Galiev'in de ders verdiği- Komünist Üniversitesi'nde eğitim için Rusya'ya gelen gençler vasıtasıyla üçüncü dünyada gelişen kömünist hareketlerinde belirli bir etkisi bulunan Galiev'in Türkiye Komünist Partisi'nin kurucusu Mustafa Suphi ile de yakın irtibatı bulunuyordu. Bu bağ Türkiye'deki sol çizgi içerisinde Kemal Tahir, Şevket Süreyya Aydemir gibi isimlerle devam etmiş, ancak daha sonra Türkiye'de farklı bir kömünist çizgi geliştiği için Sultan Galiev ve düşünceleri yakın zamanlara kadar ihmal edilmiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Sultan Galiev'le ilgili çalışmalarında dünyada ve Türkiye'de bir yoğunluk gözlenmektedir. Galiev'in konuşmalarını ve yazılarını ihtiva eden çalışmalar 1992 ve 1998'de yayımlanmıştır (Sultan -Galiev, *Stati, Vistupleniya, Dokumentı, Kazan 1992; İzbrannıy Trudi, Kazan 1998*). Ayrıca Rusya devlet arşivlerinde bulunan Galiev hakkındaki bütün belgeler de neşredilmiştir (*Neizvestnyy Sultan-Galiev: Rassekrechennyye dokumentı i materialy* [ed. B. F. Sultanbekov – D. R. Sharafutdinov], Kazan 2002). Türkiye'de Halit Kakinç, Rusça ve kısmen Tatarca olan Galiev külliyyatının seçilmiş bölümlerini tercüme ettirerek yayımlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Sultan-Galiev, *İzbrannıy Trudi*, Kazan 1998; Aclan Sayılğan, *SSCB ve Sultan Galiev*, Ankara 1965; A. A. Bennigsen – S. E. Wimbush, *Muslim National Communism in the Soviet Union; A Revolutionary Strategy for the Colonial World*, Chicago 1979; A. A. Rorlich, *The Volga Tatars: A Profile in National Resilience*, Stanford 1986; a.m.f., "Mirsaid Sultan Galiev ve Millî Komünizm" (trc. Bülent Keneş), *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XVIII, 837-842; Renad Muhammedi, *Sırat Köprüsü: Sultan Galiev* (trc. Mustafa Öner), İstanbul 1993; Erol Kaymak, *Sultan Galiev ve Sömürgeler Enternasyonalı*, İstanbul 1993; A. Bennigsen – C. L. Quelquejay, *Sultan Galiev ve Üçüncü Dünya Devriminin Babası* (trc. T. Ahmet Şensilay – Erden Akbulut), İstanbul 1995; M. Yamauchi, *Sultan Galiev: İslam Dünyası ve Rusya* (trc. H. Matsutani), İstanbul 1998; Mehmet Bedri Gültekin, *Sultan Galiev Eleştirisi*, İstanbul 1999; Oğuz Şaban Duman, *Doğu-Batı Meselesi ve Sultan Galiev*, İstanbul 1999; a.m.f., "Sultan Galiev'de Medeniyet Tartışmaları, Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din", *İslamiyât*, V/2, Ankara 2002, s. 101-116; Rafael Muhammedtinov, "Bolşevizm, Millî Komünizm ve M. Sultan Galiev Fenomeni", *Türkler* (nşr. Ha-

san Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XVIII, 843-847; Halit Kakinç, *Sultan Galiev ve Millî Komünizm*, İstanbul 2003; a.m.f., *Destansı Kuramcı Sultangaliev*, İstanbul 2004; Necdet Ekinci, "Türkçe-Turancı Bir Komünist; Sultan Galiev", *Yeni Türkiye*, sy. 46, İstanbul 2002, s. 423-435.



AZMİ ÖZCAN

MİR YAHYÂ KAZVİNÎ

(bk. KAZVİNÎ, Mir Yahyâ).

MİRÂ

(bk. CEDEL).

MİRAC

(المعراج)

Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya, oradan da göğe yaptığı yolculuğu ifade eden terim.

Sözlükte "yukarı çıkmak, yükselmek" anlamındaki urûc kökünden türemiş bir ism-i âlet olan mi'râc kelimesi "yukarı çıkma vasıtası, merdiven" demektir. Terim olarak Hz. Peygamber'in göğe yükselişini ve Allah katına çıkışını ifade eder. Olay, Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gidip ve oradan da yükseklerle çıkış şeklinde yorumlandığından kaynaklarda daha çok "isrâ ve mi'râc" şeklinde geçerse de Türkçe'de mi'râc kelimesiyle her ikisi de kastedilir. İslâmî kaynaklarda genellikle ele alındığı şekliyle mi'râc hadisesi iki safhada meydana gelmiştir. Resûl-i Ekrem'in bir gece Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yaptığı yolculuğa isrâ, oradan göklere yükselmesine mi'râc denilmiştir. Literatürdeki bu ayırım her iki terimin naslarda zikredilmesinden ileri gelmektedir. **Sery** (geceleyin yürüme, gece yolculuğu yapma) kökünden türeyen **isrâ** Kur'an'da mâzî sîgasıyla yer almış ve sûreye ad olmuştur. Buna göre Allah, kudretinin işaretlerini göstermek için kuluna (Hz. Peygamber) Mescid-i Harâm'dan çevresi mübarek kılınan Mescid-i Aksâ'ya geceleyin bir seyahat yaptırmıştır (el-İsrâ 17/1). Mi'râc kelimesi Kur'an'da geçmemekle birlikte çoğul şekli olan **meâric** "yükselme dereceleri" mânasında Allah'a nisbet edilmiştir (el-Meâric 70/3). Ayrıca "merdiven" anlamında meâric bir âyette ve urûc kökünden türemiş fiiller çeşitli âyetlerde yer almaktadır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "arc" md.).

Semaya yükseliş tasavvuru eski Hint ve İran mitolojileriyle diğer dinlerde de mevcuttur. Yahudi geleneğinde İdris, İbrâhim, Mûsâ ve İshâ'ya gibi peygamberlerle bazı tarihî şahsiyetlerin yeryüzünden ilâhî âlemlere çıktığına inanılır. Özellikle melek Yahoel tarafından semavî bir vasıtayla bulut içinde göğe yükseltilen Hz. İbrâhim'in rabbinin tahtını müşahede edilişle ilgili tasvirlerle sonraki yahudi literatüründe rastlanmaktadır. Hıristiyanlık inancına göre Hz. İsa çarmıha gerildikten sonra mezarından çıkıp ilâhî âleme yükselmiştir (Matta, 28/1-7; Markos, 16/19). Ayrıca Pavlus'un Kudüs'e doğru giderken melek eşliğinde göğe yolculuk yaptığı rivayet edilir (Gündüz v.dğr., s. 59-60).

Hadis kaynakları ile siyer ve delâil kitaplarında isrâ ve mi'râca ilgili birçok rivayet mevcuttur. Buhârî ve Müslim'de yer alan rivayetlerin ortak noktalarına göre olay şu şekilde cereyan etmiştir: Bir gece Resûlullah, Kâbe'de Hicr veya Hatim denilen yerde iken -bazı rivayetlerde uykuda bulunduğu sırada veya uyku ile uyanıklık arası bir halde- Cebrâil geldi; göğsünü açtı, zemzemle yıkadıktan sonra içine iman ve hikmet doldurup kapattı. Burak adlı bineğe bindirip Beytülmakdis'e götürdü. Resûl-i Ekrem Mescid-i Aksâ'da iki rek'at namaz kılıp dışarı çıktığında Cebrâil biri süt, diğeri şarap dolu iki kap getirdi. Resûlullah süt dolu kabi seçince Cebrâil kendisine "firatı seçtin" dedi, ardından onu alıp dünya semasına yükseltti. Semaların her birinde sırasıyla Âdem, İsa, Yûsuf, İdris, Hârûn ve Mûsâ peygamberlerle görüştü; nihayet Beytülma'mûr'un bulunduğu yedinci semada Hz. İbrâhim'le buluştu. Sidretü'l-müntehâ denilen yere vardıklarında yazıcı meleklerin kalem cızırtılarını duydu ve Allah'ın huzuruna çıktı. Burada Cenâb-ı Hak elli vakit namazı farz kıldı. Dönüşte Hz. Mûsâ, elli vakit namazın ümmetine ağır geleceğini söyleyip Allah'tan onu hafifletmesini istemesini tavsiye etti. Namaz beş vakte indirilinceye kadar Hz. Peygamber'in huzûri ilâhîye müracaatı ve Mûsâ ile diyalogu devam etti (Buhârî, "Şalât", 1, "Tevhîd", 37, "Enbiyâ", 5, "Bed'ü'l-halk", 7, "Menâkıb", 24, "Menâkıbü'l-enşâr", 42; Müslim, "İmân", 259, 262-263, "Fezâ'il", 164; değerlendirme için aş.bk.). Bir rivayete göre Resûl-i Ekrem'e mi'râcda Bakara sûresinin son âyetleri indirilmiş ve Allah'a ortak koşmayanların affedileceği müjdesi verilmiştir (*Müsned*, I, 422; Müslim, "İmân", 279). Ancak bazı âyetlerin ayrı olarak nâzil olmasının Kur'an'ın Cebrâil

tarafından indirilmesi gerçeğine aykırı düşeceği ve bu tür rivayetlerin âyetlerin faziletine hamledilmesi gerektiği belirtilmiştir (Akpınar, sy. 1 |1996|, s. 95-101).

Mi'racla ilgili rivayetlerde bazı farklılıklar mevcuttur. Meselâ sahih rivayetlerin bir kısmında doğrudan Mescid-i Harâm'dan semaya yükseliş anlatılır (Buhârî, "Şalât", 1; "Tevhîd", 37; "Enbiyâ", 5; "Bed'ü'l-halk", 7). Ancak isrâ ve mi'racın aynı gecede gerçekleştiği kabul edilip rivayetlerin bütünü göz önüne alındığında Resûl-i Ekrem'in Mescid-i Aksâ'ya uğradığı ve burada içlerinde İbrâhim, Mûsâ ve İsâ'nın da bulunduğu peygamberler topluluğuna namaz kıldırıldığı anlaşılmaktadır (Müslim, "İmân", 259; İbn Hişâm, II, 37-38). Diğer bazı haberlere göre de Resûlullah olayı Mekke'de haber verdiği zaman Kureyş kabilesi kendisini yalanlayıp Mescid-i Aksâ hakkında sorular sorunca Allah ona mescidi göstermiş ve böylece sorulara cevap vermiştir (*Müsned*, I, 309; Buhârî, "Menâkıbü'l-enşâr", 41). Mi'racla ilgili haberlerde mevcut ayrıntılı tasvirler arasında (meselâ bk. Beyhakî, II, 362, 398) zayıf rivayetlerin bulunduğu bildirilmektedir (İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Şur'ân*, III, 22).

Kaynaklarda mi'racın vukuu hakkında bazı tarihler verilmekle beraber (Nüveyrî, XVII, 283-284; Kastallânî, VI, 3-4) en sahih kabul edilen rivayet bunun müslümanların Birinci ve İkinci Habeşistan hicretlerinden sonra, Hz. Hatice ve Ebû Tâlib'in vefatlarını takip eden dönemde hicretten bir yıl önce meydana geldiği şeklindeki nakildir (İbn Kesîr, *es-Sîre*, II, 93, 107). Rebülevvel veya ramazan ayından bahseden rivayetler varsa da müslümanların çoğunluğu mi'racı Receb ayının 27. gecesinde kutlamaktadır.

Mi'rac hadisesinde önemli yer işgal eden Mescid-i Aksâ'nın hangi mescid olduğu hususunda âyetlerde açıklama yapılmamış, sadece çevresinin mübarek kılındığı belirtilmiştir. Mescid-i Aksâ'nın "uzak mescid" anlamına geldiği halbuki Kur'an'da Filistin için "edne'l-arz" (en yakın yer) ifadesinin kullanıldığı (er-Rûm 30/3) belirtilerek Mescid-i Aksâ'nın semavî bir mescid olması ihtimali üzerinde durulmakla birlikte (Muhammed Hamîdulah, I, 93), hem tarihî veriler hem de âyetteki ifadeler dikkate alındığında söz konusu mâbedin tarihî bir gerçekliğinin bulunduğu anlaşılmaktadır. O dönemlerde mescidin mevcut olmaması daha önceleri Kudüs'te Mescid-i Aksâ'nın bulunmadığını göstermediği gibi Mescid-i Aksâ'nın müslümanların ilk kiblesi olduğu da bili-

nen bir husustur. Bir hadiste de belirtildiği gibi Resûlullah dönemindeki Kâbe Hz. İbrâhim'in kurduğu binadan farklıdır (Buhârî, "Hac", 42; Müslim, "Hac", 398-405). Öyle anlaşılıyor ki semavî dinlerde tevhid inancı açısından ibadetlerin ifası sırasında müminlerin yöneldiği mekân (kible) bir amaç değil bir araçtır. Bu mekânın üzerindeki binanın yüzyıllar içinde yıkılıp yerinden yapılması veya zaman zaman mevcut olmaması mekânın mânevî konumunu etkilemez.

İsrâ ve mi'racın mahiyetine yönelik en önemli tartışma onun beden en mi yoksa ruhen mi gerçekleştiği konusundadır. Kelâm ve hadis âlimlerinin çoğu olayın beden en ve uyanık halde gerçekleştiği görüşünü benimsemiştir. Buna göre âyet-te geçen "abd" kelimesinden ruh-beden bütünlüğüyle Hz. Peygamber kastedilmektedir; âyetin zâhirini te'vil etmeyi gerektiren bir sebep yoktur. Âyetin başındaki tenzih (sühbâne) ifadesi de olayın azametine işaret eder. İsrâ ve mi'rac rüyada gerçekleşmiş olsaydı bu sıradan bir hadise olur, Kureyşliler de onu inkâr etmezdi. Ayrıca, "Sana gösterdiğimiz rüyayı ... insanlar için bir imtihan vesilesi yaptık" meâlindeki âyette (el-İsrâ 17/60) yer alan "rüya" kelimesi gözle görmeyi ifade eder; eğer uyku halinde görülen rüyayı belirtseydi bu bir imtihan vesilesi sayılmazdı. Abdullah b. Abbas'ın kelimenin "gözle görme" demek olduğunu vurgulaması da (Buhârî, "Menâkıbü'l-enşâr", 43; "Tefsîr", 17/9) bu yorumu destekler. İsrâ ve mi'rac konusunda Hz. Âişe ve Muâviye b. Ebû Süfyân'dan rivayet edilen farklı yorumları da değerlendiren âlimler söz konusu rivayetlerin hadis tekniği açısından problemler taşıdığını ileri sürmüştür (Kurtubî, X, 208; Kestelî, s. 174-175; Mustafa Sabri, IV, 199). Mi'racın ruh ve bedenle gerçekleştiğini savunanlar bu hususta bazı akilî deliller de getirmeye çalışmışlardır. Fahreddin er-Râzî, güneş ve gezegenlerin büyük kütlelerine rağmen çok hızlı hareket edebildiklerini söyleyerek Allah'ın dilemesi halinde başka bir varlığın da benzeri bir hıza ulaşmasının mümkün olduğunu ileri sürer. Ona göre Hz. Peygamber'in mi'racı yükselişi ihtimal dışı görülürse Cebrâil'in inişinde de aynı şekilde bakmak gerekir (*Mefâtihu'l-gayb*, V, 542). İslâm filozofları, gök cisimlerinin nüfuz edilmesi imkânsız kütleler halinde oluşundan hareketle mi'racın beden en gerçekleşmesine itiraz etmişlerse de bu itirazları tutarsız bulan kelâmcılar bütün cisimlerin aynı özellikte ve yapıda olduğunu, bir

cisim için geçerli olan durumun diğerleri için de geçerli sayılacağını söyler (*Tefâzânî*, s. 174-175). Mi'racın beden en meydana geldiğini temellendirme sırasında kelâmcılar konunun daha çok Allah'ın irade ve kudreti dahilinde oluşuna ağırlık vermiştir. Bu çerçevede yapılan yorumlar meseleyi insan aklının anlayabileceği bir seviyeye indirmeye dayanmaktadır. Ancak mu'cize anlamında ilâhî âyetlerden olan bu hadiseyi tamamen akilî çerçeveye sokmak kolay değildir (Elmalılı, V, 3150).

İsrânın ruhen gerçekleştiği görüşünü benimseyen âlimler Hz. Âişe'nin, "Resûlullah'ın bedeni yerinden ayrılmamış, o ruhuyla yolculuk yapmıştır" ve Muâviye'nin, "İsrâ Allah'tan gelen sadık bir rüyadan ibarettir" şeklindeki beyanları ve Hasan-ı Basrî'nin bu görüşe itiraz etmemesini delil kabul etmişlerdir (İbn İshak, s. 275; İbn Hişâm, II, 40-41). Bu âlimlere göre Buhârî ve Müslim'de yer alan, "uyku ile uyanıklık arası bir halde iken, yatağında uzanmış yatıyorken, uyurken" şeklindeki ifadeler de bunu göstermektedir (yk. bk.). Âyette geçen "abd" kelimesi de sadece ruhu anlatır, zira insan bedeninin unsurları devamlı değiştiği halde değişmeyen ruhtur. İsrânın ruhen gerçekleşmesinin olağan üstü bir hadise sayılamayacağı iddiasına da temas eden bu görüş sahipleri mi'racın fevkalâde bir hadise olup her ruha nasip olmadığını belirtirler (Fahreddin er-Râzî, IV, 544-545). Bunların en önemli delili ise İsrâ sûresinin 60. âyetinde geçen "rüya" kelimesidir. Âyet isrâ olayıyla ilişkilendirilerek rüyanın gözle görmeyi değil düşte görmeyi ifade ettiği sonucuna varılmıştır (Süyûtî, s. 55).

İbn Kayyim el-Cevziyye mi'racın rüyada gerçekleşmesiyle ruhen gerçekleşmesi arasındaki farka dikkat çeker. Ona göre Hz. Âişe ve Muâviye bu olayın uykuda değil ruhen vuku bulduğunu söylemişlerdir. Uyuyan kimsenin gördükleri uyanıkken duyularıyla algıladığı şeylerin örneklerinden ibaret olur; böylece gökyüzüne çıkarcı olduğunu görür, ancak ruhu yükseltilmez. Resûlullah'ın yükseltildiğini kabul eden iki gruptan biri ruh ve bedenle, diğeri ise bedeni olmadan ruhuyla mi'racı çıktığını söylemiştir. İkinci grup mi'racın uykuda gerçekleştiğini ileri sürmemiş, ruhen bizzat yolculuk yaptığını kastetmiştir (*Zâdü'l-me'âd*, III, 40). Mi'racı ruhanî olarak yorumlayan Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ise ruh âlemiyle maddî âlem arasında bağlayıcı bir âlemin (berzah) bulunduğunu, mi'racın da bu âlemde bir yolculuk olduğunu

nu belirtmiştir (*Hüccetullâhî'l-bâliğa*, I, 115-116).

Çağdaş birçok müellif de isrâ ve mi'racın ruhen gerçekleştiği kanaatindedir. Mi'racın bedenî olduğunu ileri sürenlerin delillerini zayıf bulan Şiblî Nu'mânî, İsrâ sûresinin ilk âyetinde yer alan "abd" kelimesinin ruha atfedilebileceğini söyler. Ona göre insan bedeni her an değişikliğe uğramaktadır, kalıcı olan ruhtur. Ayrıca mi'rac olayında geçen Mescid-i Aksâ'nın dışındaki mekân ve hadiseler bu varlık alanına değil ruhanî âleme aittir. Dolayısıyla bu tecrübe ruhun maddî unsurlardan sıyrılarak melekût âlemine yaptığı bir yolculuktur. İsrâ sûresinin 60. âyetinde söz konusu edilen rüyanın insanların için bir imtihan vesilesi olarak gösterilmesi de Şiblî'ye göre mi'racın uyanık halde gerçekleşmesini zorunlu kılmaz. Zira bir şeyin imtihan konusu yapılması onun mutlaka olağan üstü sayılmasını gerektirmez (*İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet*, II, 438-444). Muhammed Hamîdullah da rivayetlerde geçen, "Uyku ile uyanıklık arası bir durumda idim" ifadesinden hareketle bu seyahatin Hz. Peygamber'in tam şuur halinde, fakat ruhunun hâkimiyeti altında gerçekleştiğini söyler (*İslâm Peygamberi*, I, 92).

Kaynaklarda isrâ ve mi'racın Hz. Peygamber'in hayatında kaç defa gerçekleştiği meselesi de önemli bir yer tutmaktadır. Bunun sebebi rivayetlerde ortaya çıkan tarih, tasvir ve bilgi farklılıklarıdır. Bazılarına göre isrâ biri uyanıkken diğeri de uyku halinde olmak üzere iki defa meydana gelmiştir. Diğer bir görüş her ikisi de uyanık olduğu halde bedenle gerçekleştiği yönündedir. Bunlardan ilki Mescid-i Aksâ'ya, diğeri önce Mescid-i Aksâ'ya, oradan da semaya kadar olanıdır. Bir kısmına göre ise üç defa veya daha fazla meydana gelmiş, bunların biri ruh ve bedenle uyanıkken, diğerleri uyku halinde olmuştur. İsrânın bir defa uyanıkken bedenle, mi'racın ise bir defa ruhen gerçekleştiği telakkisi de mevcuttur. Ancak çoğunluğun görüşü her ikisinin de aynı gecede vuku bulduğu yönündedir (İbn Ebû'l-İz, s. 85-86; İbn Hacer, VII, 238; Süyûtî, s. 54-55). İbn Kayyim el-Cevziyye, ihtilâfın farklı rivayetlerin lafızlarına takılıp kalan zayıf nakilçilerden ileri geldiğini söyledikten sonra mi'racın birden fazla vuku bulduğu kabul edilirse her defasında elli vakit namazın farz kılınmasını açıklamanın mümkün olmadığını kaydeder (*Zâdü'l-me'âd*, III, 42).

Hz. Peygamber'in mi'racda Allah'ı görüp görmediği meselesi, onun sidretü'l-müntehâda "iki yay ucu aralığı kadar" (kâbe kavseyn) Allah'a yaklaştığını ve O'nu gördüğünü bildiren âyetlere dayanır (en-Necm 53/7-14). Bu âyetlerde söz konusu edilen yaklaşmanın kimlerin arasında meydana geldiği ve Resûl-i Ekrem'in kimi gördüğü hususu iki şekilde anlaşılabilir. Sahâbeden Hz. Âişe, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Zer el-Gifârî, Ebû Hüreyre; tâbiinden Mücâhid b. Cebr, Hasan-ı Basrî, Katâde b. Diârme, Rebî b. Enes ve müfessirlerin çoğu yaklaşma hadisesinin Hz. Peygamber ile Cebrâil arasında gerçekleştiğini kabul eder (Taberî, XXVII, 44-45; İbnü'l-Cevzî, VIII, 66). Diğer görüş ise yaklaşmanın doğrudan Allah'la Resûl-i Ekrem arasında meydana geldiği şeklindedir. Enes b. Mâlik'ten Şerîk b. Abdullah yoluyla gelen mi'rac rivayeti buna delil teşkil etmektedir (Buhârî, "Tevhîd", 37). Ancak hâfızası zayıf olduğu bilinen Şerîk'in nakledilen metni tam koruyamadığı bilinmektedir (İbn Hacer, XII, 492). Rivayetlerde sidretü'l-müntehâya sadece peygamber ve meleklerin ulaşabildiği ve orayı geçmenin yalnız Resûlullah'a mahsus olduğu kaydedilir (Süyûtî, s. 76). Ancak İslâm âlimleri, Allah ile Resulü arasında böyle bir yakınlaşmanın açıkça tecessüme delâlet ettiğini ve ilgili metinlerin zaptı doğru olsa bile zâhirî mânalarıyla kabul edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Allah'ın Peygamber'e veya Peygamber'in Allah'a yaklaşması mekân ve mesafe kavramlarıyla değil Resûl-i Ekrem'in derece ve makamının yükselmesi, duasının kabulü ve çeşitli nimetlere mazhar kılınmasıyla açıklanmalıdır (Kâdî İyâz, I, 205). Bu yaklaşmanın mi'rac gecesinde gerçekleşmesi ihtimaline bağlı olarak o gece Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediği konusunda da görüş ayrılığı meydana gelmiştir. Rûyeti kabul etmeyenlerin başında Hz. Âişe ve Abdullah b. Mes'ûd gelmektedir. Rivayete göre Ebû Zer el-Gifârî Resûlullah'a, "Rabbini gördün mü?" diye sormuş, Resûlullah da, "O bir nurdur, nasıl görebilirim?" demiştir (Müslim, "İmân", 291-292). Hz. Âişe, Muhammed'in rabbini gördüğünü ileri süren kimsenin Allah'a iftira etmiş olacağını söylemiş, görmeye ilgili âyetleri de (en-Necm 53/13-14; et-Tekvîr 81/23) Resûlullah'ın, "O görülen sadece Cibrîl idi" hadisiyle açıklamıştır (Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 7; Müslim, "İmân", 283, 287). Hz. Âişe, Allah'ın -bu âlemde görülemeyeceğine delâlet eden iki âyeti de (el-En'âm 6/103; eş-Şûrâ 42/51) delil

olarak zikretmiştir. Rûyeti savunanlar görmeyen şekli hususunda farklı yorumlar yapmışlardır. Bir kısmı Hz. Peygamber'in rabbini kalp gözüyle, bir kısmı da beden gözüyle gördüğünü ileri sürmüştür (Müslim, "İmân", 284, 285). Bu konudaki ilâhî beyanların bağlamı ve onların ilk nâzil olan âyetler arasında bulunduğu hesaba katıldığında yaklaşma ve görmeyenin Cebrâil'in kendisi ve onun vahiy getirmesiyle ilgili olduğu anlaşılır. Necm sûresi İsrâ sûresinden önce nâzil olduğuna, isrâ ve mi'rac da aynı gecede meydana geldiğine göre yaklaşma ve görmeyi ilgilendiren âyetle mi'rac olayı doğrudan bağlantılı değildir (Elmalılı, V, 3152).

İlgili âyet ve hadislerden isrâ ve mi'racın bedenlen veya ruhen gerçekleştiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ancak başta Buhârî ve Müslim olmak üzere müteber kaynaklarda yer alan hadiseler içinde Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması, buraka bindirilerek yedi kat semaya ve ötesine götürülmesi, süt ve şarap kadehlerinden birini tercih etmesinin istenmesi, elli vakit namazın beşe indirilmesi gibi hususların ortaya konuluş biçimi mi'racın ruhen gerçekleştiği görüşünü desteklemektedir. Mi'rac, kelâm âlimleri tarafından mucize olarak kabul edilmekle birlikte kelâm eserlerinin birçoğunda olayın Hz. Peygamber'in hissî mucizeleri arasında zikredilmemesi dikkat çekicidir. Öte yandan hissî mucizelerin vuku buluşunun amacı açısından insanlar tarafından müşahade edilmesi gerekirken mi'rac sadece Resûlullah'ın müşahadesi olup Kur'an ve hadisin haber vermesiyle bilinmektedir. Mucizenin tanımı ve nübüvveti ispat etme fonksiyonu yönünden bakıldığında mi'racın, klasik mucize ölçülerinde Hz. Peygamber'in mânevî dünyasında gerçekleşip imtihan ve güç veren olağan üstü bir hadise niteliği taşıdığı anlaşılır. Resûl-i Ekrem'in amcası Ebû Tâlib ile hanımı Hz. Hatice'nin vefatının, ayrıca maddî ve mânevî eziyetlere mâruz kaldığı Tâif seferi dönüşünün ardından gerçekleşen mi'rac olayının ona Allah tarafından lutfedilen mânevî bir destek olduğu açıktır. Bu ilâhî lutfun, son nebînin getirdiği mesajın Mescid-i Aksâ'da kendilerine namaz kıldığı ve semalarda görüştüğü peygamberlerin mesajlarını ihya edeceği ve hak dinin bütünü dinlere hâkim olacağı (el-Feth 48/28) şeklinde yorumlanması hem naslar hem tarih açısından isabetli görünmektedir. Gerek Kur'an'da gerekse kavli ve fiilî sünnette namazın dinî hayat-taki öneminin ısrarla vurgulandığı bilin-

mektedir. İftitah tekbirinden sonra kulun Allah'a hitap etmesiyle başlayan namaz zâhiri şeklinin ötesinde bâtinî konuyla müminin ruhî mi'racı sayılmaktadır. Nitekim Gazzâlî *İhyâ'*'da, namazın zâhiri yönünü anlattıktan sonra derunî-mânevî hayatı geliştiren özelliğine de geniş yer ayırmış, bu arada psikolojik muhtevanın (huzûr-ı kalb) sadece Allah'a yönelik olmasına ağırlık vermiştir (I, 211-227). Bu açıdan namazın müminin mi'racı olduğu şeklindeki değerlendirmenin doğruluğu ortaya çıkmaktadır.

İsrâ ve mi'rac olayı bazı teliflere konu olmuştur. Bunlar arasında Ebû Şekûr es-Sâlimî (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1460) ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin (Kahire 1964) *Kitâbü'l-Mi'rac*, İbnü'l-Cevzî'nin *Kıssatü'l-mi'rac* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2729), Abdülkâdir-i Geylânî'nin *eş-Sirâcü'l-vehhâc fi leyleti'l-mi'rac* (İstanbul 1312), İbn Dihye'nin *el-İbtihâc fi ehâdîsi'l-mi'rac* (Kahire 1417/1996), İbn Hilâl el-Makdisî'nin *İktifâ'ü'l-minhâc fi ehâdîsi'l-mi'rac* (Brockelmann, GAL, I, 136), Celâleddin es-Süyûtî'nin *el-Âyetü'l-kübrâ şerhu kıssati'l-isrâ'* (nşr. Muhammed Abdülhakîm el-Kâdî, Kahire 1989), Nûreddin el-Üchûrî'nin *en-Nûrû'l-vehhâc fi'l-ke'lâm 'ale'l-isrâ' ve'l-mi'rac* (Beyrut 1424/2002), Muhammed Emîn el-Kürdî'nin *Da'v'ü's-sirâc fi fazli receb ve kıssati'l-mi'rac* (Kahire 1327), M. Âsım Köksal'ın *Mirac Gecesi* (Ankara 1955), Fazl Hasan Abbas'ın *el-Minhâc: Nefe'hât mine'l-isrâ'i ve'l-mi'rac* (Amman 1407/1987), Mûsâ Muhammed el-Esved'in *el-İsrâ' ve'l-mi'rac* (Küveyt 1989), Amr Abdülmün'im'in *ed-De'if min kıssati'l-isrâ' ve'l-mi'rac* (Tanta 1413/1993) ve Süleyman Mollaibrahimoğlu'nun *Mirac Gerçeği* (İstanbul 1991) adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "sry", "arc" md.leri; *Lisânü'l-Arab*, "sry", "arc" md.leri; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "sry", "arc" md.leri; *Müsned*, I, 309, 422; III, 120; Buhârî, "Şalât", 1, 81, "Tevhîd", 37, "Enbiyâ", 5, "Bed'ü'l-halk", 7, "Menâkıb", 24, "Menâkıbü'l-enşâr", 41, 42, 43, "Tefsîr", 17/9, "Hac", 42; Müslim, "İmân", 259, 262-263, 279, 280, 283, 284, 285, 287, 291-292, "Fezâ'il", 164, "Hac", 398-405; İbn İshak, *es-Sîre*, s. 275; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 36-52; Taberî, *Câmî'ü'l-beyân*, XV, 5, 16-17; XXVII, 44, 45; Eş'arî, *el-İbâne* (nşr. Abbas es-Sabbâğ), Beyrut 1414/1994, s. 42, 53; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Teuhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 317-319; Bâkullânî, *et-Temhid*, Beyrut 1414/1993, s. 156-157; Hâkim, *el-Müstedrek* (Atâ), III, 62; Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugni*, XVI, 419; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 165, 182-

183; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 74-75; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülmü'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, II, 354-406; Gazzâlî, *İhyâ'*, Beyrut 1417/1997, I, 203-227; Neseî, *Tebşirâtü'l-edille* (Salamé), I, 487, 491, 493-494, 503; Zemaşşerî, *Esâsü'l-belâğa*, Beyrut 1989, s. 294-295; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ'*, Beyrut 1409/1988, I, 177-205; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesir*, VIII, 66, 68-69; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, V, 541-545; Kurtubî, *el-Câmî'*, X, 208; XVII, 88-91; Nevevî, *Şerhu Müslim*, III, 209-232; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XVII, 283-284; İbn Seyyidünâs, *Üyünü'l-eşer*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 147-148; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, Beyrut 1992, III, 34-42; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, III, 1-24; a.mlf., *es-Sîre*, II, 93-112; İbn Ebû'l-iz, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Ta'hâviyye* (nşr. Abdullah et-Türkî - Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1987, s. 84-91; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, İstanbul 1313, s. 174-175; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Hatib), VII, 237-259; XII, 492; Kestelî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'id*, İstanbul 1966, s. 174-175; Süyûtî, *el-Âyetü'l-kübrâ şerhu kıssati'l-isrâ'* (nşr. M. Abdülhakîm el-Kâdî), Kahire 1989; Kastallânî, *İrşâdüs-sârî*, Beyrut 1990, VI, 3-4; Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa* (nşr. M. Şerif Şükker), Beyrut 1992, I, 115-116; Abdülâtil el-Harpûtî, *Tenkihu'l-ke'lâm*, İstanbul 1330, s. 305-311; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3142-3186; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (trc. M. Said Mutlu), İstanbul 1966, I, 92, 93; Şiblî Nu'mânî, *İslâm Tarihi: Asr-ı Saadet* (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1974, II, 419-444; Mustafa Sabrî, *Mevki'ü'l-akl*, Beyrut 1992, IV, 199-208; M. Zâhid Keşerî, *Ma'kâlât*, Kahire 1994, s. 486-490; Şinasi Gündüz v.dğr., *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslâm'da Miraç*, Ankara 1996; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (trc. Cahit Koçtak - Ahmet Ertürk), İstanbul 1997, s. 1337-1339; H. Busse, "Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIV, Jerusalem 1991, s. 1-40; Ali Akpınar, "Mi'rac Gecesi Hz. Peygamber'e Verildiği Söylenen Âyetlerle İlgili Bazı Mülâhazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Sivas 1996, s. 95-101; J. van Ess, "Vision and Ascension: Surat al-Najm and its Relationship with Muhammad's Mi'raj", *Journal of Qur'anic Studies*, I/1, London 1999, s. 47-62.



SALİH SABRİ YAVUZ

MİRÂCIYYE

(معراجیه)

İslâm edebiyat ve sanatlarında
Hz. Peygamber'in mi'racını konu alan
eserlerin genel adı.

Mi'rac mucizesi hemen bütün müslüman milletlerin medeniyetlerine edebiyat, müzik, minyatür, hat ve kitap sanatları bakımından kuvvetle yansımıştır. Ancak bu konudaki eserlerin mi'raciyye veya mi'racnâme adıyla daha çok İraniilerle Türkler tarafından ortaya konulduğu, en çok eserler verildiği edebiyat alanını minyatür, hat ve kitap sanatlarının takip et-

tiği, müsinin ise sadece Osmanlılar'da mevlid gibi bir form oluşturduğu görülmektedir.

Bazı şairlerin, Kâ'b b. Zühre'nin *Kaşîdetü'l-bürde* içinde yer alan mi'racla ilgili on bir beyti gibi Hz. Peygamber hakkında yazdıkları manzumelerde konuya temasları dışında -Osmanlı sahasında bilinen bir iki örnek de istisna edilirse- Arapça eserler edebî olmaktan çok mi'racı dinî ilimler açısından ele alan kitaplardır. İmam Gazzâlî'den itibaren bir kısmı Abdülkâdir-i Geylânî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfların kaleminden çıkmış bu eserler değişik adlar taşır (Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'rac-nâmeler*, s. 91-93, 408-410).

Fars edebiyatında mi'rac edebî eserlerin konusu olarak dikkat çeker. Bunların müstakil olanlarından çok Nizâmî-i Gencevî'nin *Hamse'si*, Ferîdüddin Attâr'ın *İlâhînâme* ve *Esrârname* mesnevileri, Molla Câmî, Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî gibi sanatkarların değişik eserlerinin içinde yer alan örnekleri tanınmıştır (a.g.e., s. 93-95, 411-412). Müellifi meçhul müstakil bir eser olan 671 beyitlik *Mi'racnâme* ise basılmıştır (Tahran, ts.).

Türk Edebiyatı. Mi'rac Türkçe eserlerde çokça işlenmiştir. Müstakil olanların dışında siyer ve mevlidlerle mu'cizât-ı nebî gibi eserlerin, *Muhammediyye* ve *Garibnâme* gibi kitapların birer bölümü de mi'racı ayrılmıştır. Ayrıca divanlarla din dışı mesnevilerde bu konuda şiirlere yer verilmesi bir gelenek halini almış, zamanla kasidelerin mi'raciyye, mesnevilerin ise mi'racnâme adıyla anıldığı zengin bir edebî tür oluşmuştur. Konunun genellikle dinî kaynaklara dayanarak didaktik bir şekilde ele alındığı eserlerde müellifin sanatkar yönünün ikinci planda kaldığı, tasavvufî açıdan işlenen mesnevi ve kasidelerde ise daha lirik ve sanatkârane bir üslûbun ön plana çıktığı, şairlerin hayal dünyalarının zenginliğine göre olaya şahsî yorumlar getirdiği görülmektedir.

Aruzun en çok "fâilâtün fâilâtün fâilün" ve "mefâilün mefâilün feülün" kalıplarının kullanıldığı mi'raciyyelerin kaside formuyla yazılanlarında konu ortalama elli-altmış beyit içinde özetlenirken mesnevilerde 2000'e yaklaşan beyit hacminin sağladığı imkânla çok tafsilâtli olarak işlenmektedir. Kasidelerin nesib kısmı, mi'rac gece meydana geldiğinden bu mânaya gelen Arapça ve Farsça kelimeler üzerinde kurulmuş söz sanatlarıyla başlar; hadise, küfür karanlıklarını ortadan kaldıran nûrânî ve ilâhî bir mucize şeklinde

takdim edilerek gecenin önemi vurgulanır. Ardından gecenin ve gökyüzünün tasvirine geçilir. Bazan da mi'rac öncesi yine gece gerçekleşmiş olan şakk-ı sadr mücizesine temas edilir ve mi'racın safha safha tasvirine girilir. Ümmü Hânî'nin evinden başlayan bu yolculukta Cebrâil'in burağı cennetten getirisi anlatılır. Burağın uzun uzadıya tasviri mi'racıyyelerin en önemli konularındandır. Daha sonra Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'ya gidişi, orada diğer peygamberlere namaz kıldırması ve onlardan üstünlüğü vurgulanır. Kudüs'ten tekrar semaya yükselişi (urûc) sırasında sahenin Resûl-i Ekrem'in ardından harekete geçmesi ve "dur" ihtarıyla havada asılı kalması (hacer-i muallak) mücizesi telmihler, tecâhül-i ârifler, hüsn-i ta'lîllerle süslenecek nakledilir. Bunu gökyüzünde dolaşma, sema katlarında diğer peygamberlerle tanışma, cennet, tûbâ, hûriler, köşkler, ırmaklar ve cehennem hayatı tasvirleri takip eder. Resûlullah'ın "kâbe kavseyn" makamına ulaşması, Allah ile mülâkâtı ve rabbi katındaki değeri anlatılarak sanatkârın bakış açısına göre farklı yorumlarla şekillendirilir. Namazın mi'racda farz kılınması, Hz. Peygamber'in dönüştü hadiseyi ashabına müjdelemesi, müminlerin kabulü ve müşriklerin inkârı gibi hususlar işlenir. Bu muhteva Ganîzâde Mehmed Nâdirî'nin mi'racıyyesinde en güzel ifadesini bulmuştur. Mesnevîlerde ise tevhid, na't ve münâcâtın ardından yukarıdaki konuların her biri bir kaside hacmine ulaşan bölümler halinde bazan İsrâiliyat'a dayanan rivayetlerle anlatılır. Bu arada na't ve münâcâtlara, kaside ve gazellere de yer verildiği, namaz ve diğer ibadetler hakkında bilgiler aktarıldığı dikkat çeker. Abdülvâsi Çelebi, Abdülbâki Ârif, İsmâil Hakki Bursevî ve Ârif'in mi'racıyyeleri bu özellikleri ortaya koyan mesnevîlerdir.

Mi'rac, Türk edebiyatında ilk defa bir motif olarak *Satuk Buğra Han Destanı*'nda görülür. Çağatay sahasında XII. yüzyılda Hakîm Ata tarafından yazıldığı kabul edilen 122 beyitlik *Mi'racnâme-tü'l-hazret* türün ilk müstakîl örneği olup hece vezniyle ve sade bir dille kaleme alınmıştır (nşr. Kemal Eraslan, "Hakîm Atâ ve Mi'rac-nâmesi", *EFAD*, Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı, sy. 10 [1979], s. 243-304). Pavet de Courteille'in, halen Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı (Suppl., nr. 190) Uygurca metni Fransızca tercümesiyle birlikte neşrettiği (Paris 1882) *Mîr Haydar*'ın mi'racnâmesi Anadolu dışında yazılmış bir diğer örnektir (Anadolu sahası

dışındaki mi'racıyyeler hakkında bk. bibl. İz, Sertkaya).

Anadolu sahasında ilk müstakîl mi'racıyye XV. yüzyılın başında (808/1405) Ahmedî tarafından yazılmıştır. *Tahkik-i Mi'rac-ı Resûl* başlıklı 497 beyitlik eser, şairin divanındaki kısa mi'racıyyelerden farklı olduğu gibi *İskendernâme*'sindeki mevlid bölümünden de ayrıdır (nşr. Yaşar Akdoğan, "Mi'rac, Mi'rac-nâme ve Ahmedî'nin Bilinmeyen Mi'rac-nâmesi", *Osm. Ar.*, IX [1989], s. 263-310). Metin Akar'ın yayımladığı, Abdülvâsi Çelebi'nin 567 beyitlik *Mi'racnâme-i Seyyidü'l-beşer Hazret-i Resûlullah aleyhi efdalü's-salavât*'ı ise 817 (1414) yılında kaleme alınmıştır. Aksaraylı İsâ adlı bir şair tarafından XIV-XV. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen, Sema Özdemir'in üzerinde yüksek lisans çalışması yaptığı (bk. bibl.) 341 beyitlik *Mi'racnâme*'de (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3756, vr. 64^a-75^b) mi'racdan ziyade mi'racda farz kılınan namaz, ayrıca kabir soruları, oruç, zekât ve hac hakkında mâlûmat verilmiştir. Aynı zaman dilimine ait olduğu tahmin edilen müellifi meçhul ikinci eser, nüshalarına göre beyit sayısı 468-678 arasında değişen bir mesnevi olup İbn Abbas rivayetine dayalı bilgiler üzerine kurulmuştur (nşr. Hayati Develi, "Eski Türkiye Türkçesi Devresine Ait Manzum Bir Miracnâme", *TDED*, XXVIII [1998], s. 81-228). Bunları, Nebahat Gülsoy'un yüksek lisans tezi olarak incelediği (1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ârif adlı bir şair tarafından 841'de (1437) kaleme alınan 1745 beyitlik *Mi'racü'n-nebî* takip eder (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 355). XV. yüzyıla tarihlenen bir diğer mi'racıyye sade bir dille yazılan İbrâhim Bey'e ait 275 beyitlik mesnevidir (nşr. Musa Duman, "İbrahim Bey'in Mi'rac-nâmesi", *TDED*, XXVII [1997], s. 169-238). Zaman içinde belirgin özellikler kazanan mi'racnâmeler XV. yüzyıldan itibaren daha fazla rağbet bulmuş, manzum, mensur yahut çoğu manzum karma metinler halinde gelişimini sürdürmüştür. Dinî-tasavvufî manzum eserlerin içinde mi'rac hadisesine bir bölüm ayrılması da yine XV. yüzyılda yaygınlık kazanmıştır. XIV. yüzyıla ait Aşık Paşa'nın *Garibnâme*'sinde (nşr. Kemal Yavuz, s. 21-41), XV. yüzyılda Yazıcıoğlu'nun *Muhammediyye*'sinde (haz. Âmil Çelebioğlu, "Faslün fi'l-mi'rac", s. 133-151), Amasyalı Münîrî Çelebi'nin *Siyer-i Nebî*'sinde, Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-neçât*'ında (nşr. Neclâ Pekolcay, Ankara 1993, "Fî Beyân-ı Mi'rac-ı Mustafâ [s.a.s.]", s. 74-79), Ak-

şemseddinzâde Hamdullah Hamdi'nin *Ahmediyye*'sinde (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 181), Ârifî Fetullah Çelebi'nin *Şehnâme-i Âl-i Osman*'ının *Enbiyânâme* adıyla da anılan I. cildinde, Abdurrahman Ubeydî'nin *Ev-sâf ve Mu'cizat-ı Nebî*'sinde (s. 18-20), Hâkânî Mehmed Bey'in *Hilye*'sinde mi'rac hadisesine temas edilmiştir (geniş bilgi için bk. Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'rac-nâmeler*, s. 112-124). Din dışı örnekler arasında Ahmedî'nin *Cemşid ü Hurşid*'i, Fuzûlî'nin *Leylâ vü Mecnûn*'u ile Ali Şîr Nevâî'nin *Hamse*'sini teşkil eden mesnevîlerdeki mi'rac fasılları tanınmış örneklerdendir. Metin Akar'ın, içinde mi'racıyye bulunan bu gibi mesnevîlere dair verdiği liste bunların zenginliğini ortaya koymaktadır (*a.g.e.*, s. 125-127).

XVI. yüzyıldan itibaren divanların içinde mi'racıyyelerin artmaya başladığı, XVII ve XVIII. yüzyıllarda ise hemen her şairin divanında bir veya birkaç mi'racıyyenin yer aldığı görülmektedir. Bunların en eski örneği Lâmiî Çelebi'ye (ö. 938/1532) aittir. Ganîzâde Mehmed Nâdirî ise türün meşhur mi'racıyyesinin şairidir. Onun divanındaki, "Teâlellah zihî şâm-ı sürûr-encâm-ı gam-ı fersâ / Ki oldu mazhar-ı esrâr-ı sübhânellezî esrâr" beytiyle başlayan kasideye Azmîzâde Mustafa Hâletî ve Halîmî Çelebi gibi şairler nazîre yazmıştır. Nevîzâde Atâî, Nâilî-i Kadîm, Neşâtî, Sâbit, Nazîm, Sâlim Mehmed Emin Efendi, Ali Nutkî Dede, İzzet Molla, Lebîb ve Âdile Sultan bu konuda manzumeleri olan şairlerden bazılarıdır.

XVIII. yüzyılda Abdülbâki Ârif'in kaleme aldığı mesnevi, aynı mahlası kullanan Ârif Süleyman Bey'in eseriyle karıştırıldığı gibi (*DA*, I, 197) yanlışlıkla Sırrı Abdülbâki Dede adına da neşredilmiştir (*Manzûme-i Mi'rac*, İstanbul 1317). 319 beyitlik bu manzum mensur eser devrinde bestelenmiştir. İsmâil Hakki Bursevî'nin 478 beyit olan mi'racıyyesi (müellif hattıyla TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1790, vr. 66^b-82^b) tasavvufî bir muhtevaya sahiptir. Nâ-yî Osman Dede'nin mi'rac kandillerinde okunmak üzere yazıp bestelediği *Mi'racü'n-nebî aleyhisselâm* adlı tevşihleri hariç 102 beyitlik eseri türün en tanınmış örneğidir (İstanbul 1310). Nahîfî'nin *Mi'racü'n-nebî* isimli 1157 beyitlik mesnevisinde (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 323, vr. 29^b-58^b) ilgili âyetler ve sahih hadisler başta olmak üzere diğer rivayetler ve ulemânın mi'racıya dair görüşleri değerlendirilmiştir. Didaktik yönü ağır basan eserde şair Hz. Peygamber'i övdüğü

beyitlerinde yüksek bir lirizme ulaşmıştır. Abdullah Salâhi Uşşâkî'nin bir mi'râciyyesinin bulunduğu kaydedilmekteyse de bunun, içinde mi'raca da yer verilen (üçüncü ve dördüncü bölümler) bir mevlid olduğu tesbit edilmiştir (Akkuş, s. 180-181). Şair ve hattat Ârif Süleyman Bey'in yanlışlıkla Reisülküttâb Ârif Efendi'nin divanında da basılan (Bulak 1258, s. 18-32) mi'râciyyesi de (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2656) XVIII. yüzyılın başarılı örneklerindedir. Vak'anüvis Hâkim Mehmed Efendi'nin 432 beyitlik mi'râciyyesi müstezad şeklinde kaleme alındığı bilinen tek örnektir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4477). Mecîdî de *Mi'râciyye-i Risâlet-penâh aleyhisselâm* adını taşıyan 289 beyitlik mesnevisinde (İÜ Ktp., TY, nr. 4009) konuyu tasavvufî açıdan ve oldukça lirik bir üslûpta yorumlamıştır. Yenişehir Fenerli Hâfız Ömer, 1204'te (1790) kaleme aldığı 318 beyitlik mi'râciyyesinde (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 1375) Hz. Peygamber'in Allah ile mülâkâtı üzerine durmuş, zühd, takvâ ve namaz gibi konuları işleyerek âdetâ bir nasihatnâme meydana getirmiştir.

Hakkında yeterli bilgi bulunmayan Seyyidî'nin 143 beyitlik *Der Beyân-ı Kıssa-i Mi'râc*'i ile (Ankara Cebeci Halk Ktp., Yazma, nr. 1061, vr. 62^b-65^a) XIX. yüzyıl Mevlîvi şeyhlerinden Kilisli Aşkî Mustafa Efendi'nin *Bahçe-i Letâif ve Lehçe-i Maârif* adlı külliyyatındaki 189 beyitlik mi'râcnâme (Bilgin, s. 97-116) türün nisbeten kısa örneklerindedir. Süleyman Nazif'in babası Said Paşa'ya ait 119 beyitlik manzume devrin din alehtarlarının peygamberliği, mücizeleri ve mi'râcı inkârları karşısında mi'râc mücizesini ispat amacıyla yazılmıştır (nşr. Kenan Erdoğan, "Klasik

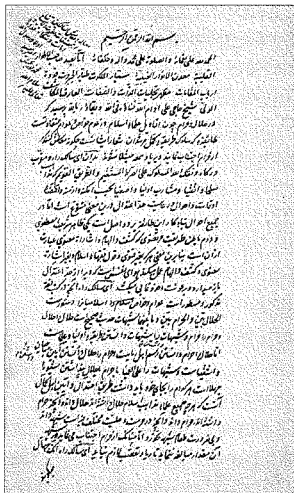
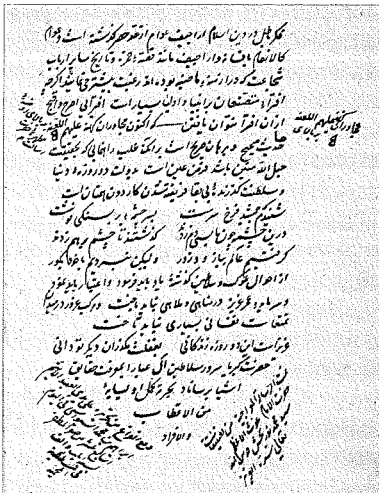
Mi'râciyyelerden Farklı Bir Mi'râciyye: Said Paşa ve Mi'râciyyesi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 12 [Erzurum 1999], s. 163-185). Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin *Kudsiyyü's-sirâc fî nazmi'l-mi'râc* adlı mesnevisi (İstanbul, ts.) müellife ait bir mi'râc ilâhisiyle on na't-ı şerif hariç 183 beyittir. Eserin dikkat çekici tarafı, mi'râc kânilinde okunmak üzere yazılıp bestelenmiş ve bu maksatla bahir aralarında müellif tarafından ilâhi ve tevşihler yazılmış olmasıdır (mi'râciyye, şairin *Mevlid* ve *Regâibiyye*'siyle birlikte Mustafa Uzun tarafından neşredilmiştir, İstanbul 1996). Aynı müellifin *Kudsiyyü'l-minhâc fî icmâli bahşi'l-mi'râc*'i ise (İstanbul 1314) Osmanlı sahasında bilinen tek Arapça manzum örnektir.

Kolağası Receb Vahyî'nin (ö. 1923) 542 beyitlik *Minhâcü'l-mi'râc* adlı mesnevisi (İstanbul 1315; *Mi'râcü'l-beyân: Mi'râcın Tasavvufî Boyutu*, haz. Mustafa Tatcı - Cemâl Kurnaz, Ankara 1999) her biri farklı bir vezinle yazılmış sekiz ana başlık altında toplanmıştır. Eser, samimi ifadesi ve mi'râc motiflerinin orijinal buluşlarla değerlendirilmesi bakımından önemlidir. Son örnekler arasında Kerküklü Seyyid Abdüsettâr'ın *Mi'râciyye Divanı* (İstanbul 1326) ve Şeyh Muslihuddin Vahyî'nin *Mi'râcü'l-beyân*'ı da (Kastamonu 1327) anılmalıdır. Cemalettin Server Revnakoğlu, mi'râciyye yazdığı halde eserlerine henüz ulaşılabilen şu isimleri de kaydetmektedir: Üsküdarlı Seyyid Mehmed Nûri Efendi, Emîr Buhârî şeyhi Simkeşzâde Feyzî, Erzurumlu Şeyh Osman Sirâceddin Efendi, Beylerbeyili Arap Sâlih Bey. Balıkesirli Fatma Kâmile Hanım'ın (ö. 1921) mi'râciyyesi bir kadın tarafından kaleme alındığı bilinen tek eserdir. Kaynaklarda

mi'râciyye şairi olarak gösterilen başka kişiler de vardır (Akar, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'râc-nâmeler*, s. 203-204). Son devirde Mehmed Bahâeddin ile (Amasya 1339) Mehmed Lutfi de (*Hülâsatü'l-beyân* içinde, İstanbul 1974) mi'râciyye yazmıştır. Enver Tunçalp, Ali Genceli, Necip Fazıl Kısakürek ve Mustafa Âsım Köksal mi'râc konulu yeni tarz şiirler kaleme alan şairlerin başlıcalarıdır. Mi'râciyyeler na'tlar gibi derlenerek mi'râciyye veya na'tlar mi'râciyye mecmuaları düzenlenmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Hamidiye, nr. 1200) *Mecmûa-i Nuût-ı Nebeviyye* bu tür derlemelerin güzel bir örneğidir.

Türk Din Müsikisi. Kaynaklarda, mi'râc kânilinde mi'râciyye okuma âdetinin XVIII. yüzyılda Nâyî Osman Dede'nin mi'râciyyesiyle başladığı görüşü hâkimdir. Ancak Türk edebiyatında ilk mi'râciyyenin XII. asırda kaleme alındığı, ilk müstakil mevlid ve mi'râciyyenin de XV. yüzyılda yazılıp okunduğu düşünülürse bu tarih epey geçtir. Ayrıca XIV. yüzyılda Muînü'l-mürîd ile Hârizmî'nin *Muhabetnâme*'si dinî toplantılarda okunmaktaydı. Yazıcızâde Mehmed'in *Muhammediyye*'si de yazılışından itibaren mevlid gibi okunduğuna göre bu eserdeki mi'râc faslının da mi'râc kânilinde okunmuş olması mümkündür.

Kaynaklarda belirtildiğine göre bir kânil gecesinde Şeyh Mehmed Nasûhî Efendi, Üsküdar Doğançılar'daki tekkesinde Nâyî Osman Dede'den mevlid gibi okunmak üzere bir mi'râciyye yazıp bestelemesini istemiş, bunun üzerine Osman Dede kaleme aldığı eserini segâh, müstear, dügâh, nevâ, sabâ, hüseyinî, nişâbur makamlarında yedi bölüm (hâne) halinde besteleyip ilk defa burada okumuştur. Mevlidde olduğu gibi bahir aralarındaki güfteleri Mevlânâ ve Mehmed Nasûhî'ye ait olan tevşihleri de Osman Dede bestelemiştir. Müstear hânesinin başında tevşih yer almadığından eserde segâh, dügâh, nevâ, sabâ ve hüseyinî makamlarında beş tevşih mevcuttur. Yeni bir ebced notası icat etmiş olan Osman Dede'nin mi'râciyyesini notaya alıp almadığı bilinmemektedir. Eser geleneksel meşk usulüyle yaşatıldığı için nevâ bahri tevşihleriyle beraber Aziz Mahmud Hüdâyî Dergâhî şeyhi Mehmed Rüşen Efendi'nin (ö. 1891) ardından unutulmuştur. Bu kısmı sonraları Balat şeyhi Hâfız Kemâleddin Efendi yeniden bestelemişse de tutunmamıştır. Tekkelerin kapatılmasından sonra dinî müsikinin yazıflamasıyla birlikte mi'râ-



Muhammed Nurbahş'ın *Risâle-i Mi'râciyye*'sinin ilk ve son sayfaları (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3702/2)

ciyye de unutulmaya yüz tutmuş, ancak Mehmet Suphi Ezgi ve Abdülkadir Töre tarafından değişik sanatkârlardan dinlenip ayrı ayrı notaya alınarak neşredilmiştir. Neyzen Emin Dede'nin Hopçuzâde Mehmed Şâkir Efendi'nin oğlu Şeyh Ali Rızâ Efendi'den notaya aldığı mi'râciyye ise elde değildir. Suphi Ezgi eseri 27 Haziran 1936'da Mehmet Sami'den notaya ve plağa almış, darb-ı Türkî usulüne oturup bazı düzenlemelerde bulunarak *Nazarî, Amelî Türk Musikîsi* adlı kitabında yayımlamıştır (İstanbul, ts., III, 102-143). Esere segâh makamındaki Arapça güfte- li ilk tevşih'in ardından yirmi mısralık segâh hânesiyle girilmekte, hüzzama sık sık geçkiler yapılmakta ve eser segâhla sona ermektedir. On iki beyitlik müstear hânesinde ayrıca bayatî, mâye, segâh ve hüzzam geçkiler dikkati çeker. Ardından, Arapça matla'lı düğâh tevşih ve Hz. Peygamber'in mi'raca davetini konu alan yirmi iki beyitlik sabâ, çârgâh, hicaz, hüsey-nî, acem ve bûselik makamlarında geçkilerin de yer aldığı düğâh hânesi gelmektedir. Bunu sabâ tevşih'i ve on altı beyitlik sabâ hânesi takip eder. Burada da düğâh, hüsey-nî, çârgâh, bestenigâr makamlarında geçkiler bulunur. Farsça güftesi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye ait olan hüsey-nî tevşih'ten sonra hüsey-nî hânesi gelir. Mi'raccada olan bitenin anlatıldığı, dokuzunun bestesi unutulmuş otuz beş beyitlik bu bölümde gerdâniye, necd hüsey-nî, bûselik, acem, araban geçkiler vardır. Eser on bir beyitlik nişâbur makamında mûnâcât hânesiyle sona ermektedir. Suphi Ezgi unutulmuş nevâ hânesine metninde yer vermediğinden bu neşir bir hâne ek-sik görünmektedir.

Abdülkadir Töre'nin tesbitlerine dayanarak mi'râciyyenin notalarını yayımlayan M. Ekrem Hulûsi Karadeniz, durak şeklinde ve usulsüz okunan eseri usule sokma gayreti yüzünden Suphi Ezgi'nin notalarının yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Bu neşirde unutulmuş nevâ hânesinin güftesi tevşih'iyle beraber yer almaktadır. Mi'râciyyenin sadece metni, kenarlarında her bahrin makamı gösterilmek suretiyle devrin Sa'diyye şeyhlerinden Ali Galib Efendi tarafından *Mi'râcü'n-nebi aleyhisselâm* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1310). Latin harfli ilk neşri yapan Sadettin Nüzhet Ergun'un da bazı yanlışlıklardan kurtulmaması, Arapça ve Farsça kısımların okunmasını vermemesi bir edisyon kritik ihtiyacını hâlâ sürdürmektedir.

Abdübâki Ârif Efendi'nin mi'râciyyesinin de XVIII. yüzyıl bestekârlarından Niz-

nâm (Tiznâm) Yûsuf Çelebi tarafından bestelendiği ve İstanbul'da Eyüp Sultan Türbesi'nde okunduğu kaydedilmektedir; ancak eser zaman içinde unutulmuştur. Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi Efendi'nin eserinin de besteli olarak okunduğu metindeki tevşih ve mi'râc konulu ilâhiler, manzumenin sonuna ilâve edilmiş bulunan duadaki ifadeler yanında Cemalettin Server Revnakoğlu'nun verdiği bilgilerden anlaşılabilir bir şekilde notası elde değildir.

Nâyî Osman Dede'nin mi'râciyyesi mi'râc kandilinde veya ertesi gün cami, mevlîvîhâne ve tekkelerden başka diğer bazı yerlerde de icra edilirdi. Namazın ardından bir hâfız İsrâ sûresinin baş kısmını okur. Fâtîha'dan sonra iki mi'râchan birbirine bitişik iki kürsüye çıkarak eseri müştereken icraya başlar. Bu sırada kürsülerin altında oturan zâkirler her mısraın nihayetinde "sallû aleyh" ibaresini makamına göre topluca söyler. Altıncı bahrin her mısraının sonunda ise "minna's-salât" ibaresi terennüm edilir, mûnâcât hânesinde de "ıkbel yâ mücîb" terennümü tekrarlanırdı. Ayrıca her bahirden önce o bahre mahsus tevşihler zâkirilerce okunurdu. Mûnâcât kısmı icra edilirken dinleyicilere gül suyu serpilir, mi'raccada Hz. Peygamber'e sunulan içecekleri temsilen şerbet ve süt ikram edilir, mevlid törenlerinde olduğu gibi şeker dağıtılırdı. Mi'râciyye tamamlanınca genellikle Necm sûresinin mi'raca dair kısmından veya Bakara sûresinden bir aş-ı şerif okunur, mi'râc duası ile tören biterdi (örnek bir dua metni için bk. *Mevhibetü'l-Vehhâb*, İstanbul 1289, s. 85). Aşçı İbrâhim Dede'nin hâtıralarında yer alan (Koçu – Akbay, s. 62-63), 1867 yılında Erzincan'da mi'râc kutlamalarıyla ilgili bilgiler bu geleneğin Anadolu'ya da ulaştığını göstermektedir. Vakıf kayıtlarından mi'râciyye okunması için özel vakfiyelerin tanzim edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim 1189 (1775) tarihli vakıf kaydında Bayramiyye tarikatına bağlı Himmet Efendi Tekkesi'nde bir mi'râciyye yazılıp bestelenerek mi'râc kandilinde okunması için tahsisat ayrıldığı belirtilmektedir. Bursalı Safiye Hanım'ın bu konudaki vakfiyesi 1888 tarihlidir (Kara, VII/7 [1998], s. 38). Sultan Reşad tarafından Yenikapı Mevlîvîhânesi'nde mi'râciyye okunması için vakıf yapıldığı da bilinmektedir.

Tekkelerin kapatılmasından sonra mi'râciyye ilk olarak 12 Mayıs 1951'de Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi'nde İsmail Gavsî Erkmenkul, Hopçuzâde Mehmet

Şakir Çetiner, Hâfız Hasan Hilmi Başaranel ve arkadaşları tarafından okunmuştur. Son mi'râciyyehan Şakir Çetiner ve arkadaşları, Vakıflar İdaresi'nin ilgisizliğine rağmen mi'râciyye vakıflarını 1980'li yıllara kadar yaşatmaya çalışmışlar ve İstanbul'da Sümbül Efendi Camii'nde Kazas-ker Mehmed Süedâ Vakfı adına, Topha-ne'de Kâdirîhâne Camii'nde (eski Kâdirî Âsitânesi) Rifat Mehmed Paşa ve İsmail Gavsî Efendi vakıfları, Bursa'da İbrâhim Paşa Camii'nde Safiye Hanım Vakfı gereği mi'râciyye okumayı sürdürmüşlerdir. Şakir Çetiner'in vefatından sonra düzenli biçimde mi'râciyye okunmasına pek rastlanmamaktadır. Ahmet Hatipoğlu, ilk defa sazların iştiraki ve kadın erkek sanatçılardan oluşan korosuyla birlikte Cumhurbaşkanlığı Turgut Özal'ın vefatı üzerine mi'râciyyenin tamamını radyo ve televizyonda icra etmiş, ayrıca kasetini hazırlayarak yayımlamıştır (İstanbul 1992). Eserin bir bahri tevşih'iyle beraber yine ilk defa 2004 yılı mi'râc kandilinde Fâtîh Camii'nden yayımlanan mevlid töreninde okunmuştur.

Türk din mûsikisinde mi'râciyye okumak ayrı bir tavır kabul edildiğinden mi'râchanlık önemli bir icra tavrı olarak gelişmiştir. Yukarıda zikredilenler dışındaki birçok mi'râciyyehan arasında Uncuzâde Mehmed Emin Efendi, Hamâmîzâde İsmâil Dede, Mutafzâde Ahmed Efendi, Hüseyin Fahreddin Dede, Enderunlu Hacı Nâfiz Bey, İmrahorlu Arap Sâlih, Durak Hazinesi Nakşî Efendi, Hakkâk Hâfız Abdi Efendi, Selâmi Efendi Tekkesi şeyhi Ahmed Muhtar Efendi, Neyzen Emin Dede, İbrâhim Halil (Erkal), Zekâizâde Hâfız Ahmet (Irsoy) önde gelenlerdir (diğer isimler için bk. Akar, *TK*, XXIV/278 [1986], s. 374-379).

Dinî mûsikide mi'râc ilâhileri ayrı bir grup oluşturacak kadar zengindir. Bunlara ait güftelerin bir kısmı mi'râciyyelerden alınmış, bir kısmı da sadece bu maksatla yazılıp bestelenmiştir. Bu eserlere Yûnus Emre'nin acem makamında tevşih olarak bestelenmiş on altı beyitlik şiiri (notası için bk. *Töre, İlahîler*, VIII, 106-107), Fuzûlî'nin Tanbûrî Aziz Efendi'nin hümâyün makamında tevşih olarak bestelediği gazeli (notası için bk. Şengel, *İlahîler*, IV, 86-87), Nazîm'in Şikârizâde Ahmed Efendi tarafından arzâbâr makamında tevşih olarak bestelenen şiiri (notası için bk. *Töre, İlahîler*, VIII, 144-145), Neccârzâde Rızâ'nın Hopçuzâde Şâkir'in sabâ makamında bestelediği (notası için bk. *a.g.e.*, IX, 183-184), ayrıca uşşak ve düğâh-ı kadîm

makamında bestelenmiş (notası için bk. Şengel, *İlâhiler*, II, 56-57) manzumesi, İzzettin Hümâyi Bey'in güftesi kendisine ait hüzzam mi'rac ilâhisi, Zekâizâde Hâfız Ahmet'in rast ilâhisi (notası için bk. a.g.e., IX, 171) örnek gösterilebilir.

Minyatür. İslâm ve Türk minyatür sanatında mi'rac minyatürleri ayrı bir grup teşkil edecek zenginlikte olup daha çok mi'racnâme adıyla anılmaktadır. Bunlar siyer-i nebî, kısas-ı enbiyâ ve mi'racnâmelerle Reşidüddin'in *Câmi'u't-tevârih*'i gibi eserlerde, ayrıca içinde mi'râciyye bulunan divan, hamse ve mesnevilerde, acâibü'l-mahlûkât ve falnâmelerde yer almaktadır. Hint bölgesinde Hz. Ali'nin hayatına dair *Hâvernâme* ve *Hamle-i Hayderî* gibi kitaplarda da mi'rac konulu minyatürlere rastlanmaktadır.

Mi'rac minyatürlerinin şekillenmesinde sanatkârın konuyla ilgili hadisleri anlayış ve yorumlayışından kaynaklanan şahsî değerlendirmeleri yanında devrin ve bölgenin kompozisyon, resim, şekil, nakış ve renk anlayışının da etkisi vardır. Bu sebeple İran, Arap, Hint ve Türk minyatür üslûplarının mi'rac minyatürlerine en belirgin şekilde yansdığı görülmektedir. Bilhassa Türk ve İranlı minyatür ustalarının yaptığı mi'rac minyatürlerinin, XIV. yüzyıldan bu sanatın en gelişmiş örneklerinin ortaya konulduğu XVIII. yüzyıla kadar daha büyük bir itina ile üslûplaştırılarak resmedildiği, Arap geleneğinde ise genellikle belgesel bir anlayışla hareket edilmesi neticesinde nisbeten zevksiz örneklerin ortaya konduğu söylenebilir. Sünnî çevrelerde Hz. Peygamber'in yüzü çok defa peçe ile (nikâb) örtülürken İran ekolüne bağlı minyatürlerde bu hususa fazlaca riayet edilmemesi de önemli bir farklılıktır. Ayrıca minyatürlerde en çok resmedilen burağın Şii geleneğinde arslan kuyruklu oluşu ve aynı sahnede Hz. Ali'yi temsil eden bir arslan resmedilmesi, Resûl-i Ekrem'in elindeki yüzüğü bu arsllara uzatarak ona nişan göstermesi (Dehlevî, *Hamse [Hüsrev ü Şîrin]*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 377, vr. 45^a) dikkat çeken bir özelliktir.

Mi'rac minyatürlerinin en eskisi *Câmi'u't-tevârih*'te bulunan, Hz. Peygamber'in burağın üzerinde meleklerle beraber gökyüzünde uçarken tasvir edildiği minyatürdür (Edinburg Üniversitesi Ktp., Arap, nr. 20, vr. 55^a). Nizâmî, hamsesinin ilk mesnevisi olan *Mağzenü'l-esrâr*'da mi'rac konusuna yer verdiği için eserin minyatürlü nüshalarında mi'rac minyatürleri mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Yaz-

ma Bağışlar, nr. 220, vr. 195^b). Molla Câmî'nin *Divân*, *Heft Evreng* ve *Yûsuf u Züleyhâ's*inin bazı nüshalarında da mi'rac minyatürleri bulunmaktadır. Mi'rac Moğollar döneminde metni günümüze ulaşmayan bir mi'racnâmede işlenmiştir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Hazine, nr. 2154) on levha halinde Behram Mirza albümünde yer alan ve konuyu emsallerine göre daha fazla dinî hassasiyetle resmettiği görülen minyatürler (vr. 31^b, 42^a, 42^b, 61^a, 61^a alt, 61^b, 62^a, 107^a, 121^a, 121^a alt) Ahmed Mûsâ isimli bir sanatkâra atfedilmektedir. Mi'raci bütün yönleriyle resimleyen, metniyle birlikte zamanımıza kadar gelmiş en eski mi'racnâme, Herat'ta Şâkruh'un sarayında 840'ta (1436) hazırlanmış elli yedi minyatürün bulunduğu Uygurca eserdir (Paris Bibliothèque Nationale, Turc, nr. 190 kayıtlı yazmadaki minyatürler Marie-Rose Séguy tarafından *Mirâj Nâme Le Voyage du Prophète* adıyla neşredilmiştir [Fransa 1977, Draeger Editeur]). Mi'rac minyatürleriyle dikkat çeken önemli bir kitap da Darîr'in *Sîretü'n-nebî's*inin Osmanlı kitap sanatlarının en üst düzeye ulaştığı dönemin son başarılı örneklerinden olan minyatürlü nüshasıdır. Eserin mi'racın anlatılmasıyla başlayan III. ciltinde (New York Public Library, Spencer Koleksiyonu) beş minyatür mevcuttur (vr. 3^a, 5^a, 6^b, 57^a, 58^b). Bu ciltten çıkarılmış, Resûl-i Ekrem'in mi'racda Hz. Mûsâ ile görüşmesinin tasvir edildiği bir minyatür Batı Berlin İslâm Sanatları Müzesi'ndedir (mi'rac minyatürlerine yer veren yazmaların bir listesi için bk. Tekin, s. 537-549; Çiğ, sy. 3 [1959], s. 51-90). Mi'rac halk resmine de konu olmuştur. En çok resmedilen insan yüzü, tavus kuyruklu, yeşil kanatlı, başında ayıldızlı bir taç bulunan kırat sûretindeki buraktır. Mi'racla ilgili âyet ve hadislerle bezenmiş levhaların bir tarafında Mekke, diğer tarafta Mescid-i Aksâ (Kudüs) resmedilmiş, arasına da burak yerleştirilmiştir.

Hat. Hat sanatında, mi'racın anlatıldığı İsrâ ve Necm sûrelerinin tamamı veya bazı âyetleri, farklı sûrelerde yer alan ilgili âyetler, bu konudaki hadisler yahut bunların belirli bölümleri mushafalarda, cüzlerde, ayrıca murakka' ve levhalarda, özellikle de camilerin kuşak yazılarında tezinin unsur olarak kullanılmıştır. Küfî hatla yazılan ilk mushaf örneklerinden itibaren İsrâ ve Necm sûrelerinin başındaki tehipli serlevhalar ayrı bir estetik ve değer kazanmıştır. Ekol sahibi büyük hattat ve sanatkârlar eliyle yazılmış mushafaların bu

konuda önemli etkisi olmuştur. Yâkût el-Mûsta'simî, Abdullah-ı Sayrafî, Muhammed Tuğrâî, Mîr Abdülkâdir Hüseyinî, Mîr Ali Tebrîzî, Alâeddin Tebrîzî, İbnü'l-Bevâb, Şah Mahmûd Nisâbüri, Ahmed Şemseddin Karahisârî, Şeyh Hamdullah Efendi, Abdullah Amâsî, Hâfız Osman ve Kardırgalı gibi mushaf hattatlarının ortaya koyduğu örnekler en değerlidir (bu konuda geniş bilgi için bk. Ahmed Gülçin-i Meânî, tür.yer.). Cüzlerde de görülen bu özelliklere, Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki İsrâ sûresiyle başlayan, XIV. yüzyılda Beylikler döneminde tezhih edilmiş on beşinci cüz örnek gösterilebilir. Bu cüzün müzehhep ilk iki sayfasında sadece mi'rac âyetlerinin yer alması sanatkârın konuya yaklaşımını göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Bayram, XVI [1982], s. 143-154). İsrâ sûresinin kuşak yazısı şeklinde kullanılımasının ilk örneği, XIII. yüzyıl başlarında Hindistan Ecmîr'deki Arhâi-din-kâ Conprâ Camii'nin kabartma olarak taş üzerine işlenmiş süslü küfî kuşağında görülmektedir (Yasin Hamid Safadî, s. 104). Kubbetü's-sahre'nin kubbe kasnağının altındaki dış kuşakta, 1876'da Mehmed Şefik Efendi tarafından celi sülüs hatla çini üzerine yazılmış İsrâ sûresinin ilk âyetleri yer almaktadır (Ülgen, I, 661, 672). Kubbetü's-sahre ile yakınındaki Mescid-i Aksâ'nın içinde gerek kuşak gerek levha olarak mi'racla ilgili âyet ve hadislerin çoğu Osmanlı hattatları tarafından yazılmış değerli örnekleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Âşık Paşa, *Garib-nâme* (haz. Kemal Yavuz), İstanbul 2000, II/1, s. 21-41; Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye* (haz. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1996, II, 131-151; Abdurrahman Ubeydî, *Evsâf ve Mu'cizât-ı Nebî*, İstanbul 1313, s. 18-20; Fahir İz, *Miraç-nâme* (mezuniyet tezi, 1938), İÜ Türkiyat Enstitüsü, nr. T106, tür.yer.; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1942-43, I, 125, 308-317; II, 519, 559, 708-709; Reşad Ekrem Koçu - Mehmed Ali Akbay, *Geçen Asrı Aydınlatılan Kıymetli Vesikalardan Bir Eser: Hatıralar, Aşçidede İbrahim*, İstanbul 1960, s. 62-63; Ali Saim Ülgen, "Kudüs'te Harâm-i Şerif Dahilindeki Kubbetü's-sahra (es-Sahratu'l-Müşerrefe, Cami-i Ömer)in XVI. Yüzyılda Yapılmış Olan Çinileri", *Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, İstanbul 1963, I, 658-676; Osman Fikri Sertkaya, *Mi'rac-nâme: Metin İndeks* (mezuniyet tezi, 1968), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplığı, THT, nr. 244, tür.yer.; Ahmed Gülçin-i Meânî, *Rehnûmâ-yı Gencine-i Kur'ân*, Meşhed 1347, tür.yer.; Yasin Hamid Safadî, *Islamic Calligraphy*, London 1978, s. 104; Filiz Çağman - Zeren Tanındı, *Topkapı Sarayı İslâm Minyatürleri*, İstanbul 1979, s. 13; Zeren Tanındı, *Siyer-i Nebî: İslâm Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*, İstanbul 1984, s. 10-12, 14,

33, 47, minyatür nr. 38-39; Özege, *Katalog*, III, 1157-1159; Şengel, *İlahiler*, tür.yer.; Töre, *İlahiler*, tür.yer.; Muhammed b. Saïd eş-Şerîfî, *Huṭuṭ-ül-meşâhîf 'inde'l-meşârik ve'l-megârib mine'l-kamî'r-râbi' ile'l-âşîr'l-hicrî*, Cezayir 1982, tür.yer.; Nuri Özcan, *On Sekizinci Asırda Osmanlılarda Dinî Müsîkî* (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I, 26-31; Metin Akar, "Mîrac Hadisesinin Türk Halk Şiirine Yansıması", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1986, II, 17-24; a.mlf., *Türk Edebiyatında Manzum Mirâc-nâmeler*, Ankara 1987; a.mlf., "Nâyî Osman Dede ve Mirâciye'si", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Konya 1981, s. 1-16; a.mlf., "Mirâc-hânelerimiz", *TK*, XXIV/278 (1986), s. 374-379; a.mlf., "Erzurumlu Şair Muhammed Lütfî'nin Mirâc-ü'n-Nebi'si ve Mirâc-Namelerimiz Arasındaki Yeri", a.e., XXX/352 (1992), s. 50-56; M. Ekrem Karadeniz, *Türk Müsîkisinin Nazariye ve Esasları*, Ankara, ts., s. 162-163, 659-701; Mustafa Uzun, *Dinî Edebiyatımızın Son Temsilcilerinden Mehmed Fevzi Efendi ve Dinî Mesnevîleri*, İstanbul 1996, s. 33-34, 81-108; a.mlf., "Abdülbâki Ârif Efendi", *DİA*, I, 197; a.mlf., "Ârif Süleyman", a.e., III, 370; Sema Özdemir, *Aksaraylı İsa'nın Miraciyesi* (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Mehmet Akkuş, *Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1998, s. 180-181; Orhan Bilgin, "Aşkı Mustafa Efendi ve Mirâc-nâmesi", *Prof. Dr. Nihad M. Çetin'e Armağan*, İstanbul 1999, s. 97-116; Başak Burcu Tekin, "İstanbul Süleymaniye Kütüphanesinde Resimli El Yazmalarındaki Mirâç Tasvirlerine Bakış", *Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı: Sanat Yazıları* (haz. Mustafa Denктаş - Yıldırım Özbek), Kayseri 2001, s. 537-549; Cemâleddin Server Revnakoğlu, "Üsküdar'da İkinci Mirâciye Töreni Münasebetiyle: Mirâciye ve Mevlid", *Vakit (Yeni Gazete)*, 3 Haziran 1951; a.mlf., "Mirâciye'nin Diktefon'a Alınması, Bursa ve Üsküdar'da Okunması Mü-

nasebetiyle Kutb-i Nâyî Şeyh Osman Dede ve Mirâciyesi I", *Yeni Tarih Dünyası*, II/15, İstanbul 1954, s. 615-616, 634; a.mlf., "Eski-Klâsik Tasavvuf Edebiyatımızda Mirâciyeler II", a.e., II/16 (1954), s. 658-659; a.mlf., "Edebiyatımızda Mevlid ve Mirâciye III", a.e., II/17 (1954), s. 690-693; a.mlf., "Mevlid'in Bugünkü Hâli Mirâciyenin Üstünlüğü IV", a.e., II/18 (1954), s. 738-739; a.mlf., "Mirâciye Nasıl Kalemle Alındı? V", a.e., II/19-20 (1954), s. 765-767; Kemal Çığ, "Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndeki Minyatürlü Kitapların Kataloğu", *ŞM*, sy. 3 (1959), s. 51-90; Halil Can, "Dinî Türk Musikisi Lügati", *MM*, sy. 220 (1966), s. 120; a.mlf., "Dinî Musikî", a.e., sy. 300 (1974), s. 26-27; Orhan Nasuhioğlu, "Dinî Musikimizin Bir Şaheseri Mirâciyesi", a.e., sy. 292 (1974), s. 4-7; Sadı Bayram, "XIV. Asırda Tezhiblenmiş Beylik Dönemine Ait Üç Kur'an Cüzü", *VD*, XVI (1982), s. 143-154, rs. 7; Günel Renda, "Siyer-i Nebi Minyatürleri ve Osmanlı Resim Sanatındaki Yeri", *TT*, sy. 7 (1984), s. 23-25; Hüseyin Ayan, "Abdülbâki Ârif Efendi'nin Mirâciyesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Konya 1986, s. 1-11; "İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde Bulunan Minyatürlü, Resimli, Şekilli, Cetvelli, Plan ve Haritalı (Türkçe, Arapça, Farsça), Yazmalar", *STY*, XIII (1988), s. 19-62; Mustafa Kara, "Mirâc, Mirâciye ve Bursalı Safiye Hâtun'un Vakfiyesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/7, Bursa 1998, s. 25-40; Kemal Yavuz, "Anadolu'da Başlayan Türk Edebiyatında Görülen İlk Mirâc-nâmeler: Aşık Paşa ve Mirâc-nâmesi", *İlmî Araştırmalar*, sy. 8, İstanbul 1999, s. 247-266; Zehra Öztürk, "Hamdullah Hamdi", *DİA*, XV, 453.

☐ MUSTAFA UZUN

MİRÂCİNÂME

(bk. MİRÂCİYYE).

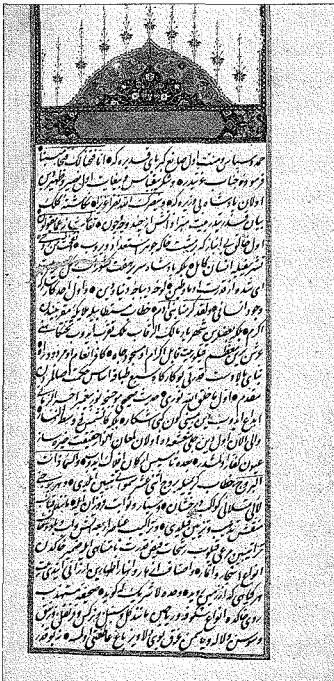
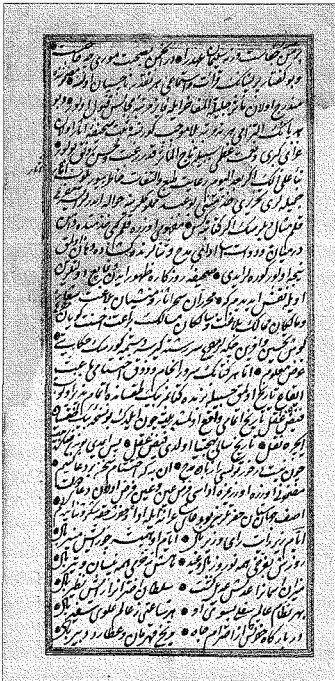
MİRÂCÜ'Z-ZAFER

(معراج الزفر)

Behcetî Hüseyin Efendi'nin IV. Mehmed devri ve özellikle 1678 Çehrin seferine dair eseri.

XVII. yüzyıl divan şairlerinden olan Hüseyin Efendi, Şeyhî Mehmed Efendi'ye ve tezkireci İsmâil Belîğ'e göre İstanbul'da (*Vekâyiu'l-fuzalâ*, III, 661), Safâî Mustafa Efendi'ye göre Herzargrad'da (*Tezkire*, vr. 40^b) doğdu. Hayatı hakkında bilinenler kendi eserlerinde ve bazı tezkirelerde yer alan bilgilere dayanır. Şuarâ tezkirelerinde ve bazı biyografik kaynaklarda Behcetî mahlaslı diğer şairlerle karıştırılmaktadır. Geleneksel eğitimi aldıktan sonra Dîvân-ı Hümâyün kâtipleri arasına girdiği, tarihçilik ve bazı vezirlere kâtiplik ve musâhiblik yaptığı, bu sıfatla Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın 1089 (1678) yılında çıktığı Çehrin seferine katıldığı, Viyana Kuşatması (1094/1683) dönüşü Belgrad'da öldüğü bilinmektedir. XVII. yüzyılın ünlü hiciv şairi Nef'î'yi hatırlatan, bir divanda topladığı şiirlerinde sebk-i Hindî tesiri görülür. IV. Mehmed'in Nef'î'ye gösterdiği ilgiyi kendisinin IV. Mehmed'den beklediğini, fakat umduğunu bulamadığını ima etmektedir. Millet Kütüphanesi'nde kayıtlı (Mecmua, nr. 19), 507 gazel, 101 rubâî, otuz kaside, on üç tarih ve beş musammat ihtiva eden divanı üzerinde Ahmet Ömez tarafından doktora tezi hazırlanmıştır (1996, *Behcetî Hüseyin Efendi, Hayatı-Eserleri ve Divanının Metni*, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Kataloglarda *Zafernâme* adıyla da geçen *Mirâcü'z-zafer*, IV. Mehmed'in cülûsundan başlayarak Köprülü Mehmed ve oğlu Fâzıl Ahmed paşaların fetihleri ve zaferleri hakkında muhtasar, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın Çehrin seferi ve fethiyle ilgili ayrıntılı bilgiler ihtiva eder. Kırk dört gün süren bu seferin âdetâ bir günlükü olan eser Merzifonlu'nun Edirne'ye dönüşüyle sona erer. Monografik rûznâme yazma geleneğinin XVII. yüzyıl için güzel bir örneği olan eserin telifi 1090 (1679) yılında tamamlanmıştır. Ayrıca ordunun konakladığı menziller hakkında geniş bilgilerin yer aldığı *Mirâcü'z-zafer*'in bilinen yegâne nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Esad Efendi, nr. 2368). Giriş kısmında Behcetî 300 varaktan oluşan eserini Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerle süslediğini, fakat sade bir dil kullanmaya özen gösterdiğini ifade etmektedir.



Mirâcü'z-zafer'in ilk ve son sayfaları (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2368)

BİBLİYOGRAFYA :

Behcetî Hüseyin, *Mi'râcû'z-zafer*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2368; Safâî, *Tezkire*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2569, vr. 40^b-41^a; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, III, 661; *Sicill-i Osmani*, II, 32; *Osmanlı Müellifleri*, III, 29; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, İstanbul 1936-45, II, 783-786; TCYK, s. 154; Levend, *Gazavat-nâmeler*, s. 128-129, 169; Babinger (Üçok), s. 241; Abdülkadir Özcan, *İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü Tezleri*, İstanbul 1984, s. 148; Ahmet Ölmez, "Behcetî Hüseyin Efendi'nin Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Eserleri", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, sy. 4, Sivas 1997, s. 141 vd.; "Behcetî", *TA*, VI, 19; "Behcetî Hüseyin Efendi", *TDEA*, I, 376.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

MİRÂHUR

(میرآخور)

Saraya ve özellikle hükümdara ait hayvanlarla ilgilenen, teşkilâtın başı.

Arapça **emîr** (bey) kelimesinin Farsçalaşmış şekli olan **mîr** ile Farsça **âhûrun** (ahır) birleşmesinden meydana gelen **mîrâhûr** (**emîrâhûr**) Osmanlıca'da bu şeklin yanı sıra **imrahor** imlâsıyla da kullanılmıştır. Ortaçağ'da her devletin saray ve ordusunda büyük oranda atlardan ve diğer bazı hayvanlardan yararlanılmış, dolayısıyla onlarla ilgili kuruluşların çeşitli adlar taşıyan yöneticileri büyük önem ve itibar sahibi olmuştur.

Abbâsîler devrinde ahırlar harcama cetvelinde büyük yekün tutmaktaydı. Bu sebeple Dîvânü'n-nafakât'a bağlı olarak büyükbaş hayvan, deve, at, katır, yarış ve av hayvanlarının satın alınması, bunların her türlü ihtiyacının ve bakım masraflarının karşılanması, otlaklarının korunması gibi görevlerle yükümlü Dîvânü'l-kürâ' kuruldu. Bu daire istabl-ı hâssa (halifeye ait özel ahır), istabl-ı âmme (saraylılara ait umumî ahır), taşradan gelen misafirlerin binekleriyle saraya hediye edilen hayvanların barındırıldığı ahır, ağır yük taşıyan katırlara ait ahır ve yarış develerinin ahırlarından sorumluydu. Güvenilir kişiler arasından seçilen Dîvânü'l-kürâ' başkanının hayvanların vasıflarını bilmesi ve onları iyice tanıması gerekirdi.

Gazneliler, Selçuklular ve Hârizmşahlar gibi Ortaçağ İslâm devletlerinde sarayın ve sultanın hayvanlarının bulunduğu istabl-ı sultâniden sorumlu kişilere "mîrâhur, âhursâlâr (Sâsânîler'de âhâvarasâlâr), âhursâlâr pîri, âhurbeg", Karahanlılar'da ise "ilbaşı" denilirdi. Mîrâhurların Gazneliler ve Selçuklular'da önemli kumandanlar arasından seçildiği anlaşıl-

maktadır. Nitekim Sultan Mahmûd-ı Gaznevî, Mîrâhur Ahmed Ali Nûştegin'i XIV. Hint Seferi'nde öncü birliklerin kumandanlığına getirmişti; Sultan Mesud zamanındaki mîrâhur da kumandanlar arasında yer alıyordu. Mîrâhur İnanç Yabgu, Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın ölümünden sonra başlayan taht kavgalarında önemli rol oynamıştı. Kaynaklardan, Anadolu Selçuklularında İ. İzzeddin Keykâvus zamanında Zeynüddin Başara ve I. Alâeddin Keykubad döneminde Esedüddin Ayaz adlı itibarlı kişilerin mîrâhur olarak görev yaptıkları öğrenilmektedir. Eyyûbîler'de de adı bilinen mîrâhurlardan Eslem, Selâhaddin-i Eyyûbî devrinin büyük emirlerinden biriydi. Memlûkler'de istabl-ı sultâninin bakımından, atların terbiye edilmesinden ve yem ihtiyaçlarının karşılanmasından mesul olan mîrâhur mukaddemü elf rütbesinde bir kumandandı. Memlûkler'de çok sayıda mîrâhur unvanı taşıyan görevli vardı ve bunlar mîrâhûr-ı sâ-nî, mîrâhûr-ı sâlis, mîrâhûr-ı râbî gibi farklı rütbelere sahipti. Mîrâhurü'l-berid ise istihbarat ve posta görevlileri için at ve teçhizat sağlamakla görevliydi. Bütün mîrâhurlardan sorumlu kişiye "mîrâhûr-ı kebir" deniliyordu. Mîrâhûr-ı kebirlik çok önemli bir makamdı. Sultan Berkuk tahta geçmeden önce bu makamda bulunmuş, "Seyfû'd-dünyâ ve'd-dîn" lakabını da bu sırada almıştı (Tekindağ, s. 46). Gurlular'da ve Hindistan'da hüküm süren Türk-İslâm devletlerinde de mîrâhurluk önemli kumandanlardan Kutbüddin Aybeg ve Balaban Han daha önce bu görevi yapmışlardı. Delhi sarayında melik ve han unvanlarını taşıyan ve kendilerine "âhûrbeg-i meymene" ve "âhûrbeg-i meysere" denilen iki mîrâhur görev yapmaktaydı. Mîrâhurların eyalet valiliğine ve ordu kumandanlığına getirildiği de bilinmektedir. Moğollar "akta" (ahta) adı verilen iğdiş edilmiş at kullanırlardı, bu sebeple mîrâhurluk görevini üstlenenlere "aktacı" (ahtacı) denilirdi. Akkoyunlular, Safevîler ve Kaçarlar devrinde de mîrâhurluk önemli bir görevdi.

BİBLİYOGRAFYA :

Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, *Rûsûmü dâri'l-hilâfe* (nşr. Mihâil Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 22-23; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, 290; Reşidüddin Fazlullâh-i Hemedânî, *Câmî'u't-tevârih* (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, I, 62; a.e. (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Bakû 1957, III, 168, 175, 186; Sübkî, *Mu'îdû'n-nî'am ve mübidü'n-nî-kam*, Beyrut 1407/1986, s. 36; İbn Fazlullah el-Ömerî, *et-Ta'rif bi'l-muštalahî's-şerif* (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 131-134; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, II, 11-12; III, 474-475, 548-549, 568-569; IV, 18-19, 32; V, 433,

461; VII, 224-225; XI, 127-130, 169-171; Makrîzî, *Hîtat*, II, 222, 312; Hasan-ı Enverî, *İştîlâhât-ı Divânî Devre-yl Gaznevî ve Selcûkî*, Tahran 2535 şş., s. 209-210, 212; M. C. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul 1961, s. 46; Hüsameddin es-Sâmerrâî, *el-Mû'essesâtü'l-idâriyye fi'd-devleti'l-Abbâsiyye*, Dımaşk 1971, tür.yer.; Şemîs Şerîk-i Emîn, *Ferheng-i İştîlâhât-ı Divânî-yl Devrân-ı Moğol*, Tahran 1357 hş., s. 23; Abdülmün'im Mâcid, *Nüzümü'l-Fâtmiyyin ve rûsûmühüm*, Kahire 1979, s. 25-26; Cl. Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler* (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 222, 238-239; Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, İstanbul 1981, s. 227-228; A. Christensen, *İrân fi 'ahdi's-Sâsâniyyin* (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1982, s. 445; İsmail Yiğit, *Siyâsi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, İstanbul 1991, s. 189, 210; Hasan el-Bâsâ, *el-Fünûnü'l-İslâmiyye ve'l-uezâ'if 'ale'l-âşâri'l-Arabîyye*, Kahire, ts. (Dârü'n-nehdâti'l-Arabîyye), I, 174-186; Mehmet Aykaç, *Abbâsi Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Divânlar: 132-232/750-847*, Ankara 1997, s. 145, 149-150; Haluk Kortel, *Delhi Türk Sultanlığı'nda Teşkilât: 1206-1414* (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 102-105; M. Hanefi Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilâtı*, Ankara 2002, s. 203; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Mîrâhûr", *İA*, VIII, 347-350; D. Ayalon, "Amir Akhûr", *EI²* (İng.), I, 442; D. O. Morgan, "Aktâjî", *EI¹*, I, 730; Hâdî Alimzâde, "Âhûrsâlâr", *DMBI*, I, 147-150; Abdülkadir Özcan, "İstabl", *DIA*, XIX, 203-206.



ABBAS SABBÂĞ

Osmanlı Devleti'nde. Önceleri has ahıra bakan bir görevli varken daha sonra işlerin artması üzerine sayıları ikiye çıkınca teşkilâtın başında olana büyük mîrâhur, yardımcısına da küçük mîrâhur dendi. Kaynaklarda ve belgelerde bunlar ayrıca "emîr-i âhûr-ı kebir, emîr-i âhûr-ı küçük; mîrâhûr-ı büzürg-i dergâh-ı âlî, mîrâhûr-ı küçük-i dergâh-ı âlî; mîrâhûr-ı ewel, mîrâhûr-ı sâ-nî, mîrâhûr-ı ewel-i şehriyârî, mîrâhûr-ı sâ-nî-i şehriyârî" diye de anılır. Sadece saray ahırlarına değil Kırım hanları, vezirîsazamlar, beylerbeyiler, sancak beyleri gibi üst düzey devlet adamlarının ahırlarına bakan hizmetli için de mîrâhur unvanı kullanılmıştır.

Osmanlı saray teşkilâtında mîrâhurluğun ne zaman ortaya çıktığı hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak Fâtih Sultan Mehmed devrine ait 883 (1478) tarihli bir mevâcib defterinde istabl-ı âmîrenin İlyas Bey isimli bir mîrâhurun idaresinde dokuz bölük halinde 129 kişiden meydana geldiğinin belirtilmesi söz konusu teşkilâtın gelişmiş olduğuna işaret eder. Bu bakımdan mîrâhurluğun daha erken bir tarihte, I. Murad veya Orhan Gazi devirlerinde ihdas edildiği düşünülebilir. 1478'de has ahırın başında bir mîrâhur ve yar-

dımcısı olarak bir emin, bir kethüdâ ve bir kâtip bulunuyordu. Fâtih Sultan Mehmed'in hükümdarlığının son yıllarında hazırladığı tahmin edilen teşkilât kanun-nâmesi iki mîrâhurdan söz eder. Böylece teşkilâtın Fâtih döneminde son şeklini aldığı anlaşılır (*Kânûnnâme-i Âli Osman*, s. 6).

Kaynaklarda mîrâhurların özeni (rikâb) ağaları sınıfından olduğu belirtilir. Özeni ağaları içerisinde kapıcıbaşılardan sonra, çakırcıbaşılardan önce gelirlerdi. İki mîrâhur da hazineden maaş alıyordu ve bunlara kapıcıbaşılar gibi günlük 150 akçe ödeniyordu (BA, KK, nr. 3400, s. 5). Ayrıca kendilerine arpalık verildiği de görülmektedir. Mîrâhurlar emekliye 120 akçe ile ayrılırdı.

Büyük mîrâhurluğa kapıcılar kethüdâlığı, kapıcıbaşılık, küçük mîrâhurluk, doğancıbaşılık, silâhdarlık ve çavuşbaşılık gibi görevlerden tayin yapılırdı. Büyük mîrâhurluktan yeniçeri ağalığına, sancak beyliğine, beylerbeyliğe, kaptan-ı deryâliğe, hatta vezirliğe yükselmek mümkündü. Küçük mîrâhurluğa da kapıcıbaşılık, silâhşorluk, kapıcılar kethüdâlığı, teberdarlık, mîralemlik, salâhorluk, müteferrikalık ve sipahi ağalığı gibi memuriyetlerden tayinler olurdu. Küçük mîrâhurluktan büyük mîrâhurluğa, çeşitli ağalıklara, sancak beyliğine ve beylerbeyliklere çıkılabilirdi. Sancak beyi olarak saraydan çıkan büyük mîrâhura 450.000 akçe, küçük mîrâhura 330.000 akçe has gelire sahip sancaklar tevcih edilirdi.

Büyük mîrâhur istabl-ı âmire görevlilerinin âmiri, has ahıra bağlı çayır ve koruların idarecisiydi. Bu işleri yaparken ona küçük mîrâhur yardımcı olurdu. Saraç, nalbant, deveci, katırcı ve seyislere nezaret etmesi yanında atların kıymetli madenlerle süslü koşum takımlarının bulunduğu has ahır hazinesi de (raht hazinesi) onun sorumluluğundaydı. Ayrıca Rumeli ve Anadolu'daki at yetiştiriciliği ve bakımıyla uğraşan yunt oğlanları, taylar ağası, korucular ve voynuklar ona bağlıydı. Korucular padişah haslarına ait korulardaki otları biçip satarlar ve gelirleri mîrâhura, mîrâhur da bunu Enderun Hazinesi'ne teslim ederdi. Koçi Bey çayır mahsulünün 25 yük akçeye ulaştığını yazar. Küçük mîrâhur ayrıca arabacılar nezaret eder, seferde iç oğlanlarına beygir verilmesi işlemlerini yürütürdü. İstabl-ı âmire görevlilerinin yoklamaları, tayin, azil ve ekmeğiye ayrılmaları büyük mîrâhurun arzıyla yapılırdı (BA, Ali Emîrî, II. Mustafa, nr. 2410). 10 Cemâziyelevvel

1102'de (9 Şubat 1691) istabl-ı âmire çalışanlarının yoklanması ferman edilince başdefterdar denetiminde büyük ve küçük mîrâhurlar tarafından bu işlem gerçekleştirilmiş, ocak yeniden düzenlenerek fazla kadrolar ayıklanmış, bunun sonucunda yıllık 60 yüke ulaşan maaş harcaması 32 yüke inmişti (Abdullah b. İbrâhim Üsküdârî, III, vr. 130^b-131^a).

Büyük ve küçük mîrâhurlar sefer zamanlarında asker sevkine veya sefer ikmaline memur edilebilirdi (BA, HH, nr. 11101, 13985). Mîrâhur sefere gittiğinde merkezde onun yerine bir vekil bırakılırdı. Sefer sonucunun veya ele geçirilen bir kalenin fethinin bildirilmesi için de mîrâhurların kullanıldığı dikkati çeker. Nitekim IV. Murad'ın Bağdat'ı fethi haberini İstanbul'a mîrâhur getirmişti (Kâtib Çelebi, II, 211). Mîrâhurlar beylerbeylik, vezirlik gibi görevlerin tayininde ilgili durumun bildirilmesinde de vazife almışlardı. Aynı şekilde sadrazamlık tayinlerinin tebliği, mühr-i hümâyunun götürülmesi veya alınması işinde de görev yaparlardı. Kırım hanına, vezir ve beylerbeylere kılıç, kaftan, ferman götürmeleri yanında çeşitli bölgelerdeki meseleleri çözmeye ve haber toplamaya gönderildikleri bilinmektedir. Ayrıca padişah tarafından vezir, vali gibi devlet adamlarına hediye olarak at verildiğinde bunu teslim etme vazifesini üstlenirlerdi. Mîrâhur özellikle sadrazama at götürdüğünde bizzat onun tarafından karşılanır, kendisine samur kürk, bir miktar para ve eyerli bir at, ahır halkına da atıyye ve hil'at verilir.

Mîrâhurların asıl görevlerinden biri seferde ordunun at, deve, katır gibi hayvanlarıyla ilgilenmektir. Herhangi bir iş için gerekli olan hayvanlar saray ahırından karşılanacaksa bunlar onun nezareti altında sağlanırdı (BA, MAD, nr. 67, s. 196). Valiler görev yerlerine giderken talep etmeleri halinde istabl-ı âmireden mîrâhur vasıtasıyla gerekli hayvanları aldırabilirdi (BA, HH, nr. 12660). Saraydan silâhdar, kapıcı, sipahi, ulûfeci gibi cemaatlere çıkanlara âdet üzere mîrâhurlar tarafından beygir verilirdi (BA, MAD, nr. 67, s. 10, 168).

Mîrâhurlar, ölen veya katledilen devlet adamlarının muhallefatını tesbit edip defterini hazırlamak için mübaşir olarak görev yaparlardı (BA, HH, nr. 16604, 25390, 25399). Aynı şekilde mallarına el konulan devlet adamlarının mallarının zaptedilerek hazineye tesliminde görevlendirilebilirdi. 1097'de (1686) Rodos'a sürülen eski sadrazam Kara İbrâhim Pa-

şa'nın mallarını Enderun Hazinesi'ne teslim eden büyük mîrâhur Receb Ağa'ya bu hizmeti karşılığında vezirlik rütbesi ve rikâb-ı hümâyün kaymakamlığı görevi verilmmişti. Mîrâhurların çeşitli devlet binalarının inşasında, tamir veya kontrolünde de hizmet gördüklerine dair kayıtlara rastlanır (BA, HH, nr. 29002).

Hidrellezde has ahırın hayvanları Kâğıthane'de çayıra çıkarıldığında büyük mîrâhur Mîrâhur Köşkü'nde padişaha ziyafet verirdi. İstanbul etrafındaki devlete ait çayırın biçilmesi işi de onun sorumluluğundaydı. Bu iş için mîrî çayırın çevresindeki ahali tırpan ve arabalar gönderirlerdi (BA, Ali Emîrî, II. Mustafa, nr. 759, 1339). Mîrâhur has ahırın ihtiyacı olan hayvanların alımını yapar (BA, Ali Emîrî, II. Ahmed, nr. 379), zaman zaman devletin ihtiyaç duyduğu çeşitli malları da (meselâ hil'at) satın alırdı (BA, Ali Emîrî, II. Mustafa, nr. 2529).

Mîrâhurların bazı durumlarda suçlu devlet adamlarının idamı için görevlendirildiği, meselâ Anadolu müfettişi Vezir İpşir Hasan Paşa'nın zulmünden dolayı idamı için hakkında ferman çıkınca küçük mîrâhur Gürcü Hasan Ağa'nın gönderildiği, ölen şehzadelerin defin işlemlerinin de yine küçük mîrâhur tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir.

Mîrâhurun dairesi, Topkapı Sarayı'nda Ortakapı'dan içeriye girilince sol tarafta Baltacılar Ocağı'nın arkasında has ahırların olduğu yerdedi. İstanbul'da büyük mîrâhura tâbi Ahırkapı ve Otlukkapı'da başka ahırlar da vardı. Vefa'da bulunan ahırlar ise küçük mîrâhura bağlıydı. Teşrifata göre büyük mîrâhur, rikâb-ı hümâyün ağalarıyla beraber sefer veya gezinti zamanlarında padişahın atının sağ tarafında olurdu. Tavernier, padişahın katıldığı törenlerde mîrâhurun padişahın önünde yürüdüğünü belirtir. Koçi Bey ise padişah dışarıya çıktığında büyük mîrâhurun solaklar arasında, yedeklerin arkasında bulunduğunu yazar. Küçük mîrâhur da vâlide sultan bir yere gittiğinde araçlarla birlikte arabasının önünde yürürdü.

Mîrâhurlar "selîmî" denilen bir cins kavuk giyerlerdi. Divan toplantılarına katılacaklarsa mücevze takarlar ve serâser üst ve dîbâ iç kaftanı giyip orta ağır raht ve orta ağır abâyili ata binerlerdi. Törenlere selîmî ve erkân ferace giyerek divan rahtlı ve abâyili atla katılırlardı.

Surre törenlerinde mîrâhurun da bir yeri vardı. Ahır kethüdâsı mücevze ve yeşil üst ile mahfil devesini ve sarbanbaşı

yedek deveyi gezdirip Dârüssaâde ağasını beklerlerdi. Dârüssaâde ağası geldiğinde selimî ve bol yenli serâser kürk, kadife şalvar ve fular giymiş olan büyük mîrâhur mahfil-i şerif devesini ahır kethüdâsından alıp bir iki tur dolıştırırdı. Duanın tamamlanmasının ardından Dârüssaâde ağası gelip devenin yularını mîrâhurun elinden alırdı (Âkif Mehmed, vr. 48^{a-b}). Bayram törenlerinde büyük mîrâhur, birkaç saraçla birlikte süslenmiş atlara binecek mehterlerin arkasında dururdu. Mîrâhurlar sadrazamın iftarına son katılan grup içerisinde yer alır, ramazanın 24 veya 25. gecesi bostancıbaşı ve kapıcılar kethüdâsı ile birlikte sadrazamın iftarında bulunurlardı.

II. Mahmud zamanında devlet teşkilâtının yeniden düzenlenmesi sırasında 1835'te küçük mîrâhurluk kaldırıldı. Pağışahın selâmlık resminde bulunması için ayrılan kırk rikâb kapıcıbaşı da büyük mîrâhura bağlandı. 1837'de büyük mîrâhurluğun ismi İstabl-ı Âmire Müdürlüğü'ne dönüştürüldü (BA, HH, nr. 31750, 31750-A). Mîrâhurluk görevi kaldırılmış olmasına rağmen daha sonraki tarihlerde bir unvan olarak sürmüştür (BA, A.MKT. NZD, nr. 55/3; BA, A.MKT. UM, nr. 202/53; BA, İ. DH, nr. 504/34271).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, HH, nr. 482, 827, 7825, 7827, 9474, 11101, 12660, 13985, 16604, 25390, 25399, 25490, 25716, 25725, 29002, 29149, 29360-A, 31750, 31750-A; BA, Ali Emîri, II. Ahmed, nr. 379, 1354, 1631, 1805, 1980; BA, Ali Emîri, II. Mustafa, nr. 759, 782, 1339, 2410, 2529; BA, A.MKT. NZD, nr. 55/3; BA, A.MKT. UM, nr. 202/53; BA, İ. DH, nr. 504/34271; BA, KK, nr. 3398, s. 2; nr. 3400, s. 5; BA, MAD, nr. 67, s. 6, 10, 168, 196; nr. 2775, s. 42, 47; nr. 3626, s. 5; nr. 5589, s. 5; nr. 5682, s. 5; nr. 6012, s. 7; nr. 6192, s. 7; nr. 7184, s. 5; nr. 7422, s. 6; nr. 7534, s. 43, 50, 53, 64, 108, 336, 362, 440, 525, 533, 549, 571, 579, 620, 706, 730, 885, 952, 993, 1093, 1178, 1251, 1277, 1284, 1289, 1321, 1356; BA, D. KRZ, nr. 33120, s. 3; BA, D. EVM, nr. 26278, s. 45, 47, 58, 61, 78, 90, 118, 128, 157; BA, MD, nr. IV, s. 3; nr. LXVII, s. 76, 198; LXIX, s. 150; Fatih Sultan Mehmed, *Kânunnâme-i Âl-i Osman* (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 5, 6, 21; Ahmed Refik, "Fatih Devrine Ait Vesikalar", *TOEM*, IX/49 (1335), s. 20-23; Selânikî, *Târih* (İpsirli), bk. İndeks; Koçi Bey, *Risâle* (Aksüt), tür.yer.; *Topçular Katibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Tarihi* (haz. Ziya Yılmaz), Ankara 2003, bk. İndeks; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II, 186, 188, 211; Ahmed b. Mahmûd, *Târih*, Berlin, Preussische Staatsbibliothek, Orientalische Abteilung, nr. 1209, vr. 218^{a-b}, 229^b, 231^a, 236^b, 237^b, 251^a, 314^b, 327^b, 337^a, 351^a, 367^a, 368^a; *Albertus Bobovius ya da Santuri Ali Üfki Bey'in Anıları: Topkapı Sarayı'nda Yaşam* (trc. Ali Berktay), İstanbul 2002, s. 62; *Tevkî Abdurrahman Paşa, Kânunnâme (MTM, I/3 [1331] içinde)*, s. 526-527, 538; J. B. Taver-

nier, *Topkapı Sarayında Yaşam* (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984, s. 33; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-beyan fi Kavânin-i Âl-i Osmân* (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 70, 77, 85, 115, 264, 268, 270; Râmi Mehmed Paşa, *Münşeât*, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, nr. 296, vr. 106^a, 224^a, 270^a; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât* (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, bk. İndeks; Silâhdâr, *Nusretnâme: Tahlil ve Metin* (haz. Mehmet Topal, doktora tezi, İstanbul 2001), tür.yer.; Mustafa Münif, *Defter-i Teşrifât*, İÜ Ktp., TY, nr. 62, vr. 2^b-3^a; Abdullah b. İbrâhim Üsküdü, *Vakâit-ı Rüzmerre*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1223, III, vr. 113^a, 130^b-131^a; *Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı* (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, I, 69, 98, 133, 167, 251, 364, 389; *Enverî Sadullah Efendi Tarihi* (haz. Muharrem Saffet Çalışkan, doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 55-56, 62, 94, 218, 244, 301, 305; Âkif Mehmed, *Târîh-i Cülûs-ı Sultan Mustafa-yı Sâlis*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2108, vr. 14^b-15^a, 20^b, 38^a, 47^b-48^b, 66^b, 83^a, 112^a-113^b, 182^b, 256^a; D'Ohsson, *Tableau général*, VII, 16-18; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 72, 124, 128, 407, 488-510; a.m.f.. "Mirâhûr", *İA*, VIII, 347-350; R. Withers, *Büyük Efendi'nin Sarayı* (trc. Cahit Kayra), İstanbul 1996, s. 130-132; Abdülkadir Özcan, "İstabl", *DİA*, XIX, 203-206.



ERHAN AFYONCU

MİRÂHUR İLYAS BEY CAMİİ

(bk. İBRAHİM İLYAS BEY CAMİİ).

MİRAS

(الميراث)

Sözlükte "kök, temel; birinin diğerinden devraldığı eski durum, bakiye" anlamlarındaki irs (virâse) kökünden türeyen mîrâs kelimesi, çok defa irs ile eş anlamlı olmak üzere "bir şeyin bir kişi veya topluluktan diğerine geçmesi, başkasından kalan, tevarüs edilen şey" mânâlarında kullanılır. Fıkıh terimi olarak irs ve miras, ölen bir kimsenin (mûris) mal varlığının âkibetini düzenleyen kuralların bütününü ifade eder. Kur'ân-ı Kerim'de kalıcı mülk ve hâkimiyetin Allah'a ait olduğunu bildiren iki âyette (Âl-i İmrân 3/180; el-Hadîd 57/10) miras kelimesi geçtiği gibi bu kökten türemiş isim ve fiiller gerek sözlük anlamlarında gerekse hukukî ilişki bakımından mirasçılık mânâsında birçok âyette yer alır. Hadislerde de benzeri kullanımlara sıkça rastlanır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "vrş" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "vrş" md.).

İslâm teşri tarihiyle ilgili bilgilerden, Mekke döneminde miras konusunda hukukî bir düzenleme yapılmadığı ve hicrete

kadar Araplar'ın örfî hukukunun uygulanmadığı anlaşılmaktadır. Bu hukuk telakkisinin en belirgin özelliği, savaşlara katılmadıkları ve yağmacılık yapmadıkları için kadın ve çocukların mirasçı olamamaları, aksine kendilerinin mirasa konu teşkil etmesiydi. Medine'ye hicretin ardından ensarla muhacirler arasında Hz. Peygamber tarafından tesis edilen kardeşliğin (muâhât) başlangıçta bir mirasçılık sebebi kabul edilmesi ve bir yoruma göre Enfâl sûresinin 72. âyetiyle Mekke müslümanların birbirine mirasçı olabilmeleri için hicret etmiş olma şartının getirilmesi, yani Medine'ye hicret etmiş müminlerle hicret etmemiş mümin hisimleri arasında mirasçılık ilişkisinin dondurulması şeklindeki geçici hükümlerden sonra başta ana baba olmak üzere kadın erkek ayırımı yapılmaksızın akrabaya vasiyet etmenin gerekliliği ifade edilerek (el-Bakara 2/180) müslümanlar ileride gelecek miras hükümlerine hazırlandı. Ardından akrabalık bağı bulunanların mirasçılık hususunda diğer mümin ve muhacirlerden önce geldiği açıklandı (el-Enfâl 8/75; el-Ahzâb 33/6). Miras payları belirtilmeksizin kadınların da mirasçı olacağı bildirildi. Miras taksiminde hazır bulunan, fakat vâris olmayan yakınlar, yetimler ve yoksulların da gönlünün alınması tavsiye edildi (en-Nisâ 4/7-8). Nihayet mirasçılar ve payları hakkında ayrıntılı açıklama getiren Nisâ sûresinin 11 ve 12. âyetleri, daha sonra da çocuksuz vefat eden kimseye (kelâle) kimlerin mirasçı olacağını belirten aynı sûrenin 176. âyeti nâzil oldu. Resûl-i Ekrem'in miras ahkâmına önem verilmesi yönündeki teşvikinden hareketle müslümanlar, konu hakkında Kur'an ve Sünnet'te yer alan açıklamalar ve oluşan icmâlar yanında sahâbe ve tâbiinden gelen rivayetleri de dikkate alarak kısa zamanda ferâiz ilmini meydana getirdiler (bk. FERÂİZ).

Ferdin veya ailenin korunmasını esas alan eğilimler açısından incelendiğinde İslâm miras hukukunun günümüz hukuk düzenlemelerinde benimsenen ana çizgiye yakın olduğu, yani aileyi koruyan (mûrise ölümünden sonrası için malı üzerinde hiçbir tasarruf hakkı tanımayan) eski German anlayışı ile ferdî koruyan (mûrise mirasçılarının tamamını mirasından mahrum etme hakkını tanıyan) Roma hukuk sisteminin aşırılıklarından uzak orta bir yol tuttuğu görülür. Yine birçok hukuk sisteminde olduğu gibi İslâm hukukuna da terekenin (terike) intikali bakımından küllî halefiyet prensibi hâkimdir. Kanunî

mirasçılarının ve paylarının belirlenmesi konusunda ise İslâm miras hukuku kendine özgü bir anlayış ve usule sahiptir. Bu konuda özellik taşıyan belli başlı hükümler şöylece özetlenebilir: Anne ve babanın hiçbir zaman mirastan mahrum olmadığı ve ölenin kızları yanında amca oğlunun bile mirasçı olabildiği dikkate alınırsa bu hukuk sisteminde mirasçılarının çerçevesinin daha geniş tutulduğu söylenebilir. En yakın mirasçıdan en uzak mirasçıya kadar her dereceden mirasçının üçte iki oranında mahfuz hissesi vardır; başka bir ifadeyle mûris bütün mirasçılar bakımından üçte bir oranında tasarruf nisabına sahiptir. Mirasçıya vasiyet câiz değildir. Tasarruf nisabını aşan veya vârise yapılan vasiyete hak sahibi mirasçılarının muvafakat etmesinin etkisi konusunda ise görüş ayrılıkları vardır. Miras payları ile pay sahiplerinin aile içi sorumlulukları arasında kendine özgü hak ve yükümlülükler sistemi çerçevesinde ve hukukî yaptırımlarla desteklenen bir denge gözetildiğinden evlâtlar, öz ve baba bir kardeşler arasında kadınların hissesi erkeklerinkine göre yarı olarak belirlenmiştir. Mirasçılık sebebinin varlığı miras hükmünü kendiliğinden doğurduğu için mirasçıya mirası red seçeneği tanınmamıştır; fakat bu, terekenin yetersizliği durumunda mirasçılarının ölenin borçlarından şahsî mallarıyla sorumlu tutulması anlamına gelmez. Mûris, şer'an mirasçı olmayan bir kimseyi mirasçı olarak nasbedemeyeceği gibi mirasçısını da mirasından mahrum edemez; şer'an belirlenmiş mahrumiyet sebepleri bulunduğu ise mûrisin tasarrufuna gerek olmaksızın vâris mirastan mahrum kalır.

Mirasçılık sebepleri kan hısımlığı, evlilik ve velâdir. Kan hısımlarının ve nikâh bağı devam ettiği sürece karı kocanın mirastan ne kadar pay alacakları bir anlayışa göre iki, diğerine göre üç kademeli üleş-tirme usulünün uygulanmasıyla açıklık kazanır. Birinci kademeyi muayyen pay sahipleri (ashâbü'l-ferâiz) oluşturur. Bunlar karı, koca, baba, anne, kız, oğul kızı, öz kız kardeş, baba bir kız kardeş, anne bir erkek ve kız kardeşler, baba tarafından araya kadın girmeyen dedelerle anne ve baba tarafından ninelerdir. Ashâbü'l-ferâiz için tayin edilen en fazla pay 2/3, en az pay ise 1/8'dir. Diğer paylar 1/2, 1/3, 1/4 ve 1/6 şeklindedir. Bu gruptakilerin birlikte mirasçı oldukları kişilere göre değişen pay durumları "kırk hal" diye anılır. İkinci kademede "asabe" denilen yakınlar yer alır. Ashâbü'l-ferâizden artakalan

miktar ve bunların bulunmaması halinde terekenin tamamı asabeye aittir. Binefsihi, bigayrihi, maa'l-gayr şeklinde gruplandırılan asabe-i nesebiyyenin ortak özelliği mûrise doğrudan veya erkek vasıtasıyla bağlı yakınlar olmasıdır ve aralarındaki öncelik sırası belirlidir. "Sebebiye" adı verilen asabe ise mûrise kan bağıyla değil âzatlık ilişkisiyle bağlıdır. Ashâbü'l-ferâiz ve asabe gruplarına girmeyen kızın çocukları, amca, dayı ve teyze gibi yakınlar "zevî'l-erhâm" denilir. Ebû Hanîfe ile Ahmed b. Hanbel'e göre üçüncü kademede bunların mirasçı olması gerekir; karşı görüşte olan Şâfiî ve Mâlikî mezhebi fakihleri de III. (IX.) yüzyıldan itibaren beytül-mâlin intizamının bozulduğu gerekçesiyle zevî'l-erhâmın mirasçılığını kabul etmişlerdir. İslâm'dan önce âdet olan muvâlât (mevlâlık) akdi de Hanefîler'e göre muayyen şartlara bağlı olarak mirasçılık sebebi sayılır (bk. VELÂ). Ölenin hiç mirasçısı bulunmadığında tereke bazı mezheplere göre miras payı, bazılarında ise sahipsiz mal hükmünde olmak üzere devlete kalır (bu yaklaşım farklılığının pratik sonucu hakkında bk. BEYTÜLMÂL).

Mirasçılıktan söz edebilmek için vâset sebepleri yanında bazı şartların bulunması gerekir. 1. Mûrisin vefat etmiş olması. Hayatta olan bir kimsenin malına mirasçı olunamaz; ancak kendisinden uzun süre haber alınmayan (mefkûd) ve dinden dönüp dârülharbe iltica eden kişiler hakkında mahkemece hükmen vefat kararı verilmesi durumunda bunların malları belirli sorumluluk hükümleri çerçevesinde mirasçılara paylaştırılabilir. 2. Mûris öldüğü sırada mirasçının hayatta bulunması. Önce ölen sonra ölene mirasçı olamaz. Birlikte ölenler de birbirlerine mirasçı olamazlar. Anne karındaki çocuğun (cenin) miras payı ayrılır; sağ doğması halinde mülkiyetini kazanır, ölü doğduğu takdirde miras onun yokluğuna göre yeniden hesaplanır. Haksız bir fiil neticesinde ölü doğması durumunda sağ doğmuş gibi işlem yapılır. 3. Miras engellerinin bulunmaması. Vârisin mûrisini öldürmesi mirasçılığa engel olmakla birlikte kasıt dışı öldürmelerin bu kapsamda sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır. Mûrisin veya mirasçının gayri müslim olması, liân veya zina gerekçesiyle çocuğun babaya nisbet edilmemesi, kölelik, mûrisle vârisin hangisinin önce öldüğünün bilinmemesi de miras engelleri arasındadır. Mahrumiyet şahsîdir; meselâ bir kimsenin öldürme sebebiyle mirastan mahrum olması çocuklarının da mahrumiyetini gerektirmez.

Ölen kimsenin miras olarak bıraktıklarına "tereke" (Arapça'da terike, tirke) veya "muhallefât" denir. Günümüz hukuk dilinde tereke mûrisin mâmelekini yani mal, hak, alacak ve borçlarının bütününü ifade eden bir kavram iken fıkıh terminolojisinde ölenin mal varlığının sadece aktif kısmını belirtmek üzere kullanılır. Malların bu kısımda yer aldığı açıktır. Hakların terekeye dahil sayılması konusunda ise Hanefîler'in sınırı dar tutmaya çalıştığı görülür. Çoğunluğa göre terekenin taksiminde öncelikler sıralaması ölenin tekfin ve defin masrafları, ölenin borçları ve kalan malın üçte birini aşmamak kaydıyla vasiyeti şeklindedir. Bunlardan sonra kalan mal mirasçılara paylarına göre dağıtılır (bk. KİSMET). Mûrise daha yakın mirasçının (akreb) diğer akrabaların mirasçılığını engellemesine "hac-i hırmân", miras paylarını azaltmasına "hac-i noksân" denir. Bu kuralla bağlantılı olan önemli konulardan biri dedenin mirasçılığı meselesidir. Zira İslâm miras hukukunda mûrisle arasındaki bağa göre iki farklı dede statüsü bulunması yanında asabeden olan dedenin bazı durumlarda mirasçılığınla ilgili görüş ayrılıkları vardır. Yine "dede yetimi" şeklinde bilinen mesele de hacb kuralının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Meselâ üç oğul bulunan mûrisin bir oğul kendisinden önce ölmüşse onun çocuğu veya çocukları mirasçı olamamaktadır; zira sağ olan amcaları dedelerine daha yakındır. Bu kuralın aynen uygulanmasının ortaya çıkardığı sakıncaları bertaraf etmek üzere bazı İslâm ülkelerinde çıkarılan kanunlarda, İbn-i Hazm gibi mirasçı olmayan yakınlar vasiyetin zorunlu (vâcip) olduğunu savunanların da görüşünden yararlanılarak bu durumdaki torun veya torunların babalarına halef olacağı, yani kendileri lehine onun payı kadar vasiyette bulunmuş gibi işlem yapılacağı hükmü benimsenmiştir. Bazan muayyen pay sahiplerinin payları toplamı paydayı aşabilir. Bu durumda payların toplamından elde edilen sayı payda kabul edilip hisselerde orantılı bir azaltma yapılır. Buna karşılık asabeden hiç kimsenin bulunmaması halinde muayyen pay sahibi mirasçılardan kalan miktar da onlara payları oranında dağıtılır (bk. ÂDİLE; AVL; RED). Mirasçılarının terekeden bir şey almaksızın veya muayyen bir şey alarak mirasçılıktan çekilme yahut miras oranlarında değişiklik yapma hususunda anlaşmaları her zaman mümkündür (bk. SULH; TEHÂRÛC).

Mirasın paylaşılmasından önce mirasçılardan bir veya birkaçının vefatı halinde bunlara düşen payların kendi vârislerine intikalinin hesaplanması "tenâsüh" terimiyle ifade edilir (bk. MÜNÂSEHA). Osmanlı hukukunda bazı arazi ve akarlar üzerindeki hakların ilgilinin vefatı üzerine belirli hisimlara geçmesi konusunda özel düzenlemeler yapılmıştır (bk. İNTİKAL).

BİBLİYOGRAFYA :

M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "vrş" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "vrş" md.; Serahşi, *el-Meb-sûti*, XXIX, 105-212; XXX, 2-103; İbn Kudâme, *el-Muğnî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettâh M. el-Hulvi), Riyad 1419/1999, VIII, 389-584; IX, 5-255; Cürcânî, *Şerhu'l-Ferâ'i-zi's-Sirâciyye*, İstanbul 1322; Zekeriyây el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib* (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1422/2001, VI, 3-176; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtaşarı Halil*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), VIII, 167-233; M. Abdürrahim Kışkı, *el-Mirâşü'l-mukârin*, Kahire 1380/1961; Ebû'l-Yakzân b. Atıyye el-Cübürî, *Hükümü'l-mirâş fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Bağdad 1388/1969; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V, 562-568; M. Ebû Zehre, *Ahkâmü'l-terikât ve'l-mevâriş*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî); Bilmen, *Kamus*², V, 170 vd.; Ali Himmet Berkî, *İslâm Hukukunda Ferâiz ve İntikal* (nşr. İrfan Yücel), Ankara 1986; D. S. Powers, *Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, London 1986; a.m.f., "The Islamic Law of Inheritance Reconsidered: A New Reading of Q. 4:12B", *St.I*, LV (1982), s. 61-94; M. Ali es-Sâbü-nî, *el-Mevâriş fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1989; M. Muhyiddin Abdülhamîd, *Ahkâmü'l-mevâriş fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1991; Hamza Aktan, *Mukayeseli İslâm Miras Hukuku*, İstanbul 1991; Ahmed İbrâhim Bek - Vâsıl Alâeddin Ahmed İbrâhim, *İntikâlû mâ kâne yemlikühû'l-insân hâle hayâtih ilâ gayrih ba'de mevâtih*, [baskı yeri yok] 1420/1999 (el-Mek-tebetü'l-Ezheriyye li't-türâs), s. 43-114; M. Habibur Rahman, "The Role of Pre-Islamic Customs in the Islamic Law of Succession", *Islamic and Comparative Law Quarterly*, VIII/1, New Delhi 1988, s. 49-64; Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "İslâm Miras Hukukunda 'Halefiyet', 'Dede Yetimi' ve 'Vacip Vasiyet'", *Dini Araştırmalar*, I/3, Ankara 1999, s. 143-170; J. Schacht, "Mirâth", *EP* (İng.), VII, 106-111.



HAMZA AKTAN

basından ve müderris Musamcızâde Ali Efendi'den ders aldı. İbtidâi ve rüşdiyeyi Afyonkarahisar'da bitirdikten sonra İstanbul'a gitti. 1903 yılında girdiği Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin Ulûm-i Âliyye-i Dîniyye (ilâhiyat) Şubesi'nden mezun oldu. Bu arada Fâtiî Camii dersîâmı ve ders vekili Alasonyalı Hacı Ali Zeynelâbidin Efendi'den icâzet aldı ve ruûs imtihanlarını kazanıp Beyazıt Camii dersîâmı olarak göreve başladı (1907). Hayatı boyunca aralıksız sürdürdüğü bu görevi yanında birçok öğretim kurumunda ders verdi. 31 Ekim 1910'da Dârülfünûn-ı Şâhâne Ulûm-i Âliyye-i Dîniyye (sonraki adıyla Ulûm-i Şer'iyye) Şubesi'nde İslâm dini tarihi müderrisliğine tayin edildi. Ardından târîh-i ilm-i fıkıh ve ilm-i ahlâk-ı şer'iyye derslerini üstlenerek Şubat 1914'e kadar sürdürdü. Bu bölümün kapatılması üzerine Ekim 1915'e kadar lisan şubesinde ulûm-i dîniyye okuttu ve aynı tarihte Medresetü'l-mütehassısın'de fıkıh tarihi müderrisi oldu. Bu arada Kasım 1914'te Dârü'l-hilâfeti'-aliyye Medresesi'nde târîh-i İslâm ve edyân, iki buçuk ay sonra da fıkıh ilmi tarihi dersini vermekle görevlendirildi. Eylül 1917 - Nisan 1919 tarihleri arasında Süleymaniye Medresesi'nde fıkıh tarihi müderrisliği yapan Kâmil Miras, Mustafa Sabri Efendi'nin şeyhülislâmîliği döneminde bir yıl kadar tadrîsattan uzaklaştırıldı ve bir süre ticaretle uğraştı. Mart 1920'den itibaren Sahn-ı Semân Medresesi'nden önce mantık, ardından kelâm derslerini vermeye başladı. Kasım 1922'de Süleymaniye Medresesi'nde tabakât-ı kurrâ ve müfessirîn müderrisliğine tayin edildi ve bu görevini medreselerin kapatıldığı 3 Mart 1924 tarihine kadar sürdürdü. Ayrıca ilk teşkilât nizamnâmesini ve programını hazırladığı Medresetü'l-irşâd'da Aralık 1919'dan itibaren kelâm ve fıkıh usulü okuttu.

Kâmil Miras, ayrıca birçok öğretim kurumunda hizmet kalitesinin yükseltilmesi

çalışmalarına katkıda bulundu. 28 Aralık 1910 tarihli meşihat tezkiresiyle medrese programlarının yeniden düzenlenmesi için Bâb-ı Fetvâ'da kurulması kararlaştırılan encümenin üyeliğine tayin edildi. Çeşitli medreselerdeki müderrisliği sırasında bu kurumlar için oluşturulan komisyondalar bulundu. Şubat 1913'te Dârülfünûn-ı Şâhâne Ulûm-i Şer'iyye Şubesi muallimi sıfatıyla Maarif Meclisi üyeliğine getirildi. Meşihat makamının 19 Temmuz 1913 tarihli tezkiresiyle, camilerde okutulan ulûm-ı dîniyye ve Arabiyye derslerine ilişkin meselelerde danışmanlık yapmak, özel ve genel programlar düzenlemek, okutulacak kitapları belirlemek ve tadrîsatın ıslahını sağlamakla görevli Encümen-i Müderrisîn üyeliğine getirildi. Aynı yılın eylülünde Maarif Nezâreti'nce oluşturulan Lâyhalar Encümeni'nde vazife aldı. Meşihatın 27 Kasım 1915 tarihli tezkiresiyle, kelâm ilmine dair bir ders kitabının hazırlanmasıyla görevlendirilen Mûsâ Kâzım Efendi başkanlığındaki kurulda yer aldı. Kelâm ilminin yeniden yazılması tartışmalarının devam ettiği bu devrede *İlm-i Kelâm Tarihine Ait Tetkikler* adlı eserini kaleme aldı. 26 Ağustos 1916 tarihli meşihat tezkiresiyle Dârü'l-hilâfeti'-aliyye Medresesi ve Medresetü'l-mütehassısın'ın ders programında değişiklik yapmak üzere oluşturulan encümene seçildi. 1917 tarihli Medâris Kanunu gereği ilgili nizamnâmeyi kaleme aldı. 1916-1919 yılları arasındaki dört ramazanda huzur dersleri muhataplığında bulundu.

İlmî faaliyetleri yanında hareketli bir siyasî hayat geçiren Kâmil Miras, Meşrutiyet'in ilânından sonra 1 (1908-1912), 2 (1912) ve 3. (1914-1918) dönem, Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından 2. dönem (1923-1927) Afyonkarahisar mebusu oldu. Osmanlı devrinde İttihat ve Terakki Cemiyeti üyesi olan Kâmil Miras, Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan seçildi, bir süre sonra kurulan Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası'na katıldı. İzmir suikastı dolayısıyla diğer partililerle birlikte İstiklâl Mahkemesi'nde yargılandıysa da suçsuz bulundu. Bu dönemde Şer'iyye ve Evkaf, Diyanet ve Tapu komisyonları gibi çeşitli kurullarda üyelik yaptı.

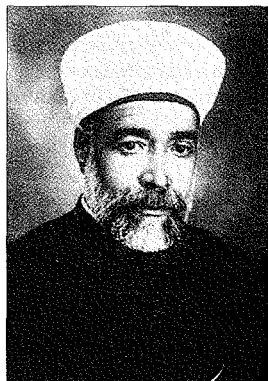
Mebusluğu sırasında Kur'an-ı Kerim'in Türkçe meâlî ve tefsiriyle bir hadis kitabının tercüme ve şerhinin yaptırılması ve hutbelerin Türkçe'ye çevrilmesiyle ilgili gelişmelerde büyük katkıları oldu. 21 Şu-

MİRAS, Kâmil

(1875-1957)

Tecrid-i Sarîh Tercümesi ile tanınan son dönem Türk âlimi ve siyaset adamı.

1875'te (rûmî 1291) Karahisarısâhib'de (Afyonkarahisar) doğdu. Bir ulemâ ailesi olan Mirasoğulları'ndan müderris Ahmed Rüşdü Efendi ile Âtike Hanım'ın oğludur. Soyadı kanunu öncesinde Mehmed Kâmil ve Hoca Kâmil Efendi olarak tanınırdı. Ba-



Kâmil
Miras

bat 1925 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Diyanet İşleri Riyâseti bütçesinin görüşülmesi sırasında onun da aralarında bulunduğu elli üç mebusun verdiği bir önergeyle yeni bir Kur'an tercüme ve tefsirinin hazırlanması, ayrıca uygun bir hadis kitabının Türkçe'ye çevrilmesi teklif edildi; oturum sonunda her iki faaliyet için bütçeye ödenek konulması kararlaştırıldı. Tefsir işi Elmalılı Muhammed Hamdi'ye, hadis kitabı olarak seçilen Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhih*'inin muhtasarı *et-Tecridü's-şarih*'in tercüme ve şerhi görevi Babanzâde Ahmed Naim'e verildi. Ahmed Naim'in vefatı üzerine (13 Ağustos 1934) müsvedde halindeki III. cildin basıma hazırlanması ve kalan kısmın tamamlanması işini devralan Kâmil Miras on yıl içinde bu çalışmayı bitirdi.

Kâmil Miras'ın ders verdiği öğretim kurumları arasında kendisine profesörlük unvanını kazandıran Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin özel bir yeri bulunmaktadır. 1927'de Türkiye Büyük Millet Meclisi üyeliği sona erince medreselerin kapanmış olması sebebiyle bürokratik sorunlarla karşılaşan, durumuna uygun bir tayin yapılmadığından kendi isteği üzerine emekliye sevk edilen Kâmil Miras (26 Haziran 1931) 25 Haziran 1940'ta Diyanet İşleri Riyâseti Müşavere Heyeti âzalığı görevine getirildi ve emeklilik yaşı dolduğu halde 24 Nisan 1943 tarihine kadar bu kadroda istihdam edildi. 30 Nisan 1957'de Anadoluhisarı'ndaki evinde vefat eden Kâmil Miras ertesi gün Kandilli Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi* (IV-XII, İstanbul 1938-1948). Hadislerin şerhinde klasik kaynaklardan yararlanılmış ve Hanefî yaklaşımı esas alınmış, zaman zaman güncel konulara da girilmiştir. Birçok defa basılan eserin Türkiye'de hadis ve sünnet kültürünün yerleşmesine büyük katkısı olmuştur (bk. *et-TECRİDÜ'S-SARİH*). 2. *Târîh-i İlm-i Fıkıh* (İstanbul 1329/1331, 1331). Dârülfünûn-ı Şâhâne Ulûm-i Şer'iyye Şubesi'nde verdiği derslerin notları olup iki bölüm halinde düzenlenmiştir. Eser genel fıkıh tarihi kitaplarından farklı olup bazı yenilikler taşır. 3. *Ahlâk-ı Şer'iyye Dersleri* (İstanbul 1330/1332). Âyet ve hadislerle İslâm ahlâkı mahiyetindeki eser tamamlanamamıştır. 4. *Ramazân Musahabeleri* (İstanbul 1949). Müellifin çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerinin kendisince gözden geçiril-

miş ve Sedat Miras tarafından yapılmış bir derlemesinden ibarettir. Kâmil Miras'ın *Dîn-i İslâm Tarihinden Emevî ve Abbâsî Devirlerine Ait Kısımları, İlm-i Kelâm Tarihine Ait Tetkikler, Kur'an ve Tefsir Tarihi, Kur'an'ın Cem'i* adlı ders notu niteliğindeki eserlerinin baskı tarihleri ve halen mevcut olup olmadıkları hususunda bilgi bulunmamaktadır.

Maarif Vekâleti'nin şarkiyatçıların neşrettiği *İslâm Ansiklopedisi*'ni Türkçe'ye çevirmeye karar vermesi üzerine telif bir ansiklopedi hazırlamak, diğerinin yanlış ve eksik maddelerini ele alıp doğrularını göstermek maksadıyla yayımlanmaya başlanan *İslâm Türk Ansiklopedisi*'nin (1941-1948) tahrir heyetinde Eşref Edip Fergan, İsmail Hakkı İzmirli, Ömer Rıza Doğrul ile birlikte yer alan ve 78. sayısından itibaren *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*'nın başmuharrirliğini yapan Kâmil Miras bu ansiklopedinin I. cildine on altı, yarım kalan II. cildine sekiz madde yazmış, "Tahrir Heyeti" imzasını taşıyan maddelere de önemli katkılarda bulunmuştur.

Kâmil Miras, *Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'an*'ının İstanbul baskısının (1335-1338) musahhihlerinden olup Beyzâvî, Ali b. Muhammed el-Hâzin, Ebül-Berekât en-Nesefî, Abdullah b. Abbas ve Ni'metullah b. Mahmûd'un tefsirleri gibi birçok ilmi eserin tashihiinde de görev almıştır. Bunlardan başka *Sebilürreşâd, Hakka Doğru, İslâm-Türk Mecmuası, Son Posta, İslâm Dünyası* gibi dergilerde birçok makalesi yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Diyanet İşleri Başkanlığı Sicil Dosyası, nr. 23-2500; Emekli Sandığı Sicil Dosyası, nr. MÖ/102872; TBMM Arşivi Meclis-i Meb'ûsan Âzaları Sicil Dosyası, nr. 118, Dönem I, II ve III; TBMM II. Devre Afyonkarahisar Mebusu Sicil Dosyası, nr. 440; Ahmet Hamdi Akseki, *Yeni Hutbeleirim*, İstanbul 1937, II, 551-556; Ebül'ulâ Mar-din, *Huzur Dersleri* (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 302-305; Ergün Aybars, *İstiklâl Mahkemeleri: 1923-1927*, Ankara 1982, s. 341, 358, 364; *Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü: 1924-1989*, Ankara 1989, s. 65; Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'an*'ı, Ankara 1989, s. 156; Niyazi İplikçioğlu, "Afyon'un Yetiştirdiği Büyük Din Bilgini Profesör Kamil Miras ve Eserleri (1874-1957)", *IV. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* (nşr. E. Emel Sarlık - Mehmet Sarlık), Afyon, ts. (Afyon Belediyesi), s. 151-152; *TBMM Zabıt Ceridesi, II. İntihab, II. İctima Senesi*, Ankara, ts. (TBMM Matbaası), XIV, 249-270; Kâzım Öztürk, *Türk Parlamento Tarihi, TBMM-II. Dönem: 1923-1927*, Ankara 1994, II,

373, 559, 567, 585, 613; Nesimi Yazıcı, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Afyonlu: Prof. Kâmil Miras", *V. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 2001, s. 41-49; a.mlf., *Kâmil Miras'ın Hayatı ve Eserleri*, Ankara 2002; Eşref Edib, "Tahrir Heyetimizden Profesör Kâmil Miras", *İslâm-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, I/5, İstanbul 1940, s. 2; a.mlf., "Merhum Kâmil Miras", *SR*, X/244 (1957), s. 290-291; Veli Ertan, "Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Mütercimi Prof. Kâmil Miras", *Diyanet Dergisi*, X/106-107, Ankara 1971, s. 122-125; a.mlf., "Vefatının Yıldönümü Nedeniyle Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Mütercimi Prof. Kâmil Miras", *a.e.*, XXV/2 (1989), s. 13-22; Mehmet Bulut, "Diyanet İşleri Reislîği (Başkanlığı) 1341 (1925) Mali Yılı Bütçe Müzakereleri", *a.e.*, XXXVI/1 (2000), s. 99-128; *Vakit, Hâkimiyet-i Milliye, Milliyet ve Cumhuriyet* gazetelerinin 10-13 Temmuz 1926 tarihli nüshaları.



NESEMİ YAZICI

MİR'ÂT

(bk. AYNA).

MİR'ÂT-ı HATTÂTİN

(مرآت خطاطین)

Eğnilî Süleyman Efendi'nin
(ö. 1924)

Habib Efendi'nin
Hat ve Hattâtân

adlı kitabına zeyil olarak
kaleme aldığı eseri.

Eğnilî Hattat Ahmed Efendi'nin oğlu olan Süleyman Efendi, ilk öğreniminin ardından İstanbul'a giderek 1888 Haziranında Defter-i Hâkânî Senedât Dairesi'nde kâtip olarak göreve başladı. Bu görevi sırasında kitapçılar ve hakkâkler çarşısında dolaşarak ilgisini çeken yazma eserleri ve hat levhalarını satın almış, zengin bir koleksiyon oluşturmuştur. Fakat bu koleksiyon daha sonra Çirçir yangınında yanmıştır. Yüksek fiyatları sebebiyle alamadığı eserlerin hattatlarını, cilt ve tezhip özelliklerini, tarihlerini yazmış, böylece kaynaklarda yer almayan pek çok hattat tesbit etmiştir. Bu hattatların mezar taşlarını da bularak ölümlerini kaydetmiş, ayrıca yaşayan hattatların bizzat kendilerinden aldığı bilgilerle araştırmasını genişletmiştir. Süleyman Efendi *Mir'ât-ı Hattâtîn*'i yazarken *Tuhfe-i Hattâtîn ve Devhatü'l-küttâb* adlı eserlerden de yararlanmıştır. Kitabın başında eserini Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne vakfettiğini belirten Süleyman Efendi giriş kısmında öz geçmişini ve bu çalışmadaki amacını anlattıktan sonra alfabetik sı-



Mir'ât-ı Hattâtîn'in müellif hattı nüshasının ilk sayfası (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Bayezid, nr. 10.338)

rayla hattatlar ve eserleriyle ilgili bilgiler vermiştir.

Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde kayıtlı olan (Bayezid, nr. 10.337) *Hat ve Hattâtîn* adlı matbu eserin bir nüshası Süleyman Efendi'nin *Mir'ât-ı Hattâtîn*'i nasil meydana getirdiği hususunda bize ışık tutmaktadır. Süleyman Efendi ilk çalışmasını bu kitap üzerinde yapmış, kitapta yer alan hattatlar hakkında elde ettiği ek bilgileri o şahıslarla ilgili bölümlerin kenarına kaydetmiştir. Eserde yer alan hattatlar hakkında topladığı bilgileri de kitabın sonuna eklediği sayfalara yazmıştır. Daha sonra bu bilgileri yeniden düzenleyerek eserini meydana getirmiştir. *Mir'ât-ı Hattâtîn*'in müellif nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Bayezid, nr. 10.338). Süleyman Efendi 129 sayfalık bu nüshayı âharsız, kareli deftere rik'a hattiyle yazmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olan (Yeniler, nr. 591) ve sonundaki fihrist hariç otuz yedi varaktan meydana gelen diğer nüsha, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi memurlarından Zekeriya Gözen tarafından 28 Kasım 1945 tarihinde istinsah edilmiştir. *Mir'ât-ı Hattâtîn*, çok kısa bilgiler vermekle birlikte bilinmeyen pek çok hattatı tanıtmaya bakımından hat

sanatı tarihi için önemli başvuru kaynağıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Süleyman b. Ahmed, *Mir'ât-ı Hattâtîn*, Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 10.338, s. 1, 2, 3; a.e., TSMK, Yeniler, nr. 591, vr. 1^a, 1^b; İbnülemin, *Son Hattatlar*, s. 11, 12; Muhittin Serin, *Hat San'atımız*, İstanbul 1982, s. 125; Mehmet Memiş, *Süleyman b. Ahmed'in Mir'ât-ı Hattâtîn Adlı Eseri* (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 2, 3, 4; Abdülhamid Tüfekçioğlu, *İstanbul Kütüphanelerinde Hat Sanatı ile İlgili Yazma Eserler* (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 19, 87.



MEHMET MEMİŞ

MİR'ÂTÜ'L-HAREMEYN

(مرآة الحرمين)

Eyüp Sabri Paşa'nın
(ö. 1890)

Arap yarımadasına,
özellikle Mekke ve Medine'nin
kuruluşuna ve tarihlerine
dair eseri

(bk. EYÜP SABRİ PAŞA).

MİR'ÂTÜ'L-MAKÂSİD

(مرآة المقاصد)

Topal Ahmed Rifat Efendi'nin
(ö. 1876)

tarikatlara ve Bektaşiliğe dair eseri.

Tam adı *Mir'âtü'l-makâsîd fî def'i'l-mefâsîd* olan eser Bektaşilik tarihi ve âdâb-erkânı hakkında bilgi veren ilk kapsamlı çalışmadır. Kendisi de Bektaşî olan müellif mukaddimede bütün tarikatların aynı asıldan çıktığını, aralarındaki tek farkın zikirlerinin hafî veya cehrî oluşunda bulunduğunu, tarikatlar arasında bir üstünlük kıyaslaması yapmak istemediğini söyler. Nûr-ı Muhammedî konusyla esere başlayan müellif ilk dört halife hakkında bilgi vererek Ferîdüddin Attâr'ın onlarla ilgili methiyelerini iktibas etmiş, on iki imamın isimlerini zikrettikten sonra silsileleri Hz. Ali'ye ulaşan Kâdiriyye, Rifâiyye, Desûkiyye, Bedeviyye, Şâzeliyye, Nakşibendiyye ve Bektaşiiyye gibi tarikatların silsilelerini vermiştir. Kitapta Nakşibendiyye ve Bektaşiiyye'nin Hz. Ebû Bekir'e de ulaşan bir silsilesi olduğu belirtilerek cehrî ve hafî zikir meselesine temas edilmiş, ardından her biri "der beyân-ı ..." ifadesiyle başlayan başlıklar altında itikadî, fikhî ve tasavvufî konular ele alınmıştır. Eserin yarından fazlasını oluşturan bu bölümde müellifin tamamen Sünnî bir

çerçeve içinde kaldığı dikkat çekmektedir.

Mir'âtü'l-makâsîd'in Bektaşî tarikatına ayrılan bölümü tarihinin piri Hacı Bektaş-ı Velî, ayrıca Bektaşîliğin âyin, âdâb ve erkânı hakkında ayrıntılı bilgi içerir. Bu bölümde ele alınan konulardan bazıları şunlardır: Tevellî (tevellâ) ve teberrîn (teberrâ) hakikati, derviş ve fakr kavramları, mürşid-i kâmilin özellikleri, "Nâdi Ali"nin şerhi, zikir telkini ve hırka giyme, tâc-ı şerif, Bektaşî âyini, Ehl-i beyt hakkında hadisler, on iki imam, on dört mâsum, on yedi kemer-bestenin isimleri. Eserin sonunda Bektaşî tarikatı mensuplarının çeşitli vesilelerle okudukları evrâd, dua, tercüman ve gülbank metinlerine yer verilmiştir.

Ahmed Rifat Efendi'nin bu eseri, Bektaşilik karşıtı çevrelerin önde gelen isimlerinden Harputlu İshak Efendi'nin, Abdülmecid Firişteoğlu'nun Hurûfliğe dair *İşknâme* adlı eserinin yayımlanması üzerine (İstanbul 1288) kaleme aldığı *Kâşifü'l-esrâr*'a (İstanbul 1291) reddiye olarak yazdığı ve basım masraflarının Sultan Abdülaziz'in annesi Pertevniyal Vâlide Sultan tarafından karşılandığı kaydedilmektedir (Birge, s. 81). Ancak *Mir'âtü'l-makâsîd*'in hiçbir yerinde eserin *Kâşifü'l-esrâr*'a reddiye olduğu konusunda bir işaret bulunmamaktadır. Bununla birlikte dikkat çeken savunma üslubu ve Sünniliğe yapılan vurgudan hareketle eserin, Bektaşîliği Hurûflikle bir gören ve Bektaşîler'in kâfir topluluklarından daha alçak olduğunu söyleyerek (*Kâşifü'l-esrâr*, s. 63) ağır suçlamalarda bulunan İshak Efendi'nin eserine bir reddiye olduğu söylenebilir. Müellifin Hurûfliği eleştirip Bektaşîliğin Hurûflikle alâkası olmadığını belirtmesi ve kitabın adındaki "dâfiu'l-eşrâr" (kötülüklerin uzaklaştırılması) ifadesi de bu görüşü teyit etmektedir.

Bektaşilik hakkında basılı ilk kaynak olan eserde (İstanbul 1293) Bektaşilikle ilgili iddialara cevap vermeyip mensubu olduğu tarikatı inanç ve uygulamalarıyla tanıtmayı tercih eden Ahmed Rifat Efendi'nin bu tavrı takıyye yapmakta olduğu kuşkusuna yol açmıştır. Ancak müellif vereceği cevapların yeni soruları gündeme getireceğini düşünerek böyle yapmış olmalıdır. Öte yandan eserin yazıldığı dönemde Bektaşilik üzerindeki kısıtlamaların tam anlamıyla ortadan kalkmadığı da unutulmamalıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Rifat, *Mir'âtü'l-makâsîd*, İstanbul 1293; Harputlu İshak Efendi, *Kâşifü'l-esrâr ve dâfiu'l-esrâr*, İstanbul 1291; J. K. Birge, *The Bektâshi Order of Dervishes*, London 1965, s. 81; a.e.: *Bektâşilik Tarihi* (trc. Reha Çamuroğlu), İstanbul 1991, s. 94; Salih Çift, "1826 Sonrasında Bektâşilik ve Bu Alanla İlgili Yayın Faaliyetleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1, Bursa 2003, s. 259-267; Mustafa Kara, "İshak Efendi, Harputlu", *DİA*, XXII, 531.



SALİH ÇİFT

MİR'ÂTÜ'L-USÛL
(مرآة الاصول)

Molla Hüsrev'in
(ö. 885/1480)

fıkıh usulüne dair eseri.

Müellif, önce *Mirkâtü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adıyla oldukça muhtasar bir eser kaleme almış (İstanbul 1262, 1267, 1273, 1275, 1288, 1290, 1291, 1305, 1307, 1308, 1310, 1311, 1321, 1331; Kahire 1320), daha sonra anlaşılmasında güçlükler ortaya çıkınca bunu *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüşûl* ismiyle şerhetmiştir. Bir mukaddime ile iki bölümden (maksad) meydana gelen eserin mukaddimesinde usûl-i fıkıh ve fıkıh tanımlarının ardından fıkıh usulünün konusu ve faydaları anlatılmaktadır. Fikhî hükümlerin delillerine tahsis edilen birinci bölüm dört ana başlığa (rükün) ayrılmış ve sırasıyla kitap, sünnet, icmâ ve kıyasa yer verilmiştir. Kitap ve Sünnet arasında ortak olan konular geniş biçimde işlenmiş, önceki dinlere ait hükümlerin ve sahâbi kavlinin hüccet oluşu bahisleri sünnet başlığının sonunda, istihsan delili kıyas konusunun içinde ve istishâb delili bu başlığın sonunda ele alınmıştır. İkinci bölüm hükümlerle ilgili olup hüküm, hâkim, mahkûm bih ve -ehliyet meselesinin ayrıntılı biçimde incelendiği mahkûm aleyh konularını ihtiva eden dört ana başlığa ayrılmıştır. Eserin hâtimesinde ictihad, özellikle ictihadda hata ve isabet meselesi tartışılmıştır. Molla Hüsrev *Mir'âtü'l-usûl*'ün özelliklerini belirtirken, yararlandığı yirmi sekiz usul ve fûrû kitabının adına işaret eden edebî bir üslûp kullanır. Gerek bu eserler gerekse faydalandığı diğer kaynaklar Hasan Özket tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde tesbit edilmiştir (*Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-usûl Adlı Eserinin Kaynakları*, s. 31, 48-70). Eserde müellif ele aldığı meselelerde kendi tercihini belirtirken karşı görüş ve delillerine de temas ederek bunları tartışır (kendi tercihleriyle ilgili ör-

nekleri için bk. a.g.e., s. 39-41). Tartışmalarda naklî delillerden ziyade akfî delillere yer verilmesi dikkat çekmektedir. Veciz ve sade bir üslûpla yazılan *Mir'âtü'l-usûl* Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş (Uzunçarşılı, s. 22) ve defalarca basılmıştır (İstanbul 1217, 1262, 1272, 1273, 1282, 1296, 1304, 1310, 1321; Kahire 1289).

Hâşiyeleri. Mevlânâ Mehmed İzmîrî, *Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-usûl* (I-II, Bulak 1258, 1262; İstanbul 1262, 1285, 1296, 1302, 1304, 1309; eserin en hacimli hâşiyelerinden olan bu çalışmada özellikle kelâm ve mantık kavramları ile Arap gramerine dair konularda geniş açıklamalara yer verilmektedir); Hâmid b. Mustafa el-Konevî, *Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-usûl* (İstanbul 1280); Tarsûsî Mehmed Efendi, *Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-usûl* (İstanbul 1267, 1289, 1304, 1309, 1312, 1317); Abdürrezâk b. Mustafa el-Antâkî, *Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-usûl* (İstanbul 1279, 1289, Tarsûsî'nin hâşiyesiyle birlikte); Hoca Mustafa b. Abdullah el-Vidîni, *Takrîrû'l-Mir'ât (Hâşiye 'alâ Mir'âti'l-usûl)*, İstanbul 1297, 1311); Eyyûbîzâde Mustafa, *Miftâhu'l-huşûl li-(fî şerhi)Mir'âti'l-usûl* (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 440; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1322, 1323; Râgıb Paşa Ktp., nr. 393); Ebû Saîd Hafidü'n-Nisârî, *Vesiletü'l-vüşûl ilâ mesâ'ili'l-usûl* (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 425).

Mir'âtü'l-usûl, Ahmed Hamdullah b. İsmâil Hâmid Ankaravî tarafından *Muhtaşaru Mir'âti'l-usûl* adıyla ihtisar edilmiş (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 443, müellif hattı, Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 6049; Âtîf Efendi Ktp., nr. 1723; İÜ Ktp., nr. 1298), eserin metni olan *Mirkâtü'l-vüşûl*'ü Osman b. Mustafa el-Gelibolî

Teshîlû Mirkâti'l-vüşûl ilâ ilmi'l-usûl (İstanbul 1288) ismiyle Türkçe'ye çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüşûl*, İstanbul 1296; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1657; *İzâhu'l-meknûn*, II, 457; Brockelmann, *GAL*, II, 293; *Suppl.*, II, 317; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 22, 230; Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1985, tercüme edenin girişi, s. 172-174; Ahmet Özel, *Hanevî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 102-103; Ali Toksar, "Molla Hüsrev'in Hadis ve Peygamberlerin İctihadları Hakkındaki Bazı Görüşleri", *Molla Hüsrev Mehmet Efendi: 1400-1480* (haz. Ahmet Hulûsi Köker), Kayseri 1992, s. 97-108; Ali Rıza Karabulut, "Molla Hüsrev'in Eserleri", a.e., s. 129-131; Hasan Özket, *Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-usûl Adlı Eserinin Kaynakları* (yüksek lisans tezi, 1992), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.



FERHAT KOCA

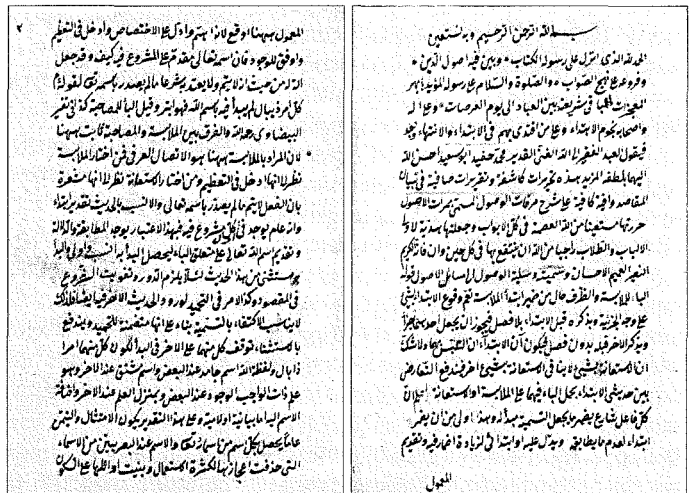
MİRDÂS b. ÜDEYYE
(مرداس بن أدية)

Ebû Bilâl Mirdâs b. Hudeyri
b. Amr et-Temimî el-Hanzalî
(ö. 61/681)

Basra Hâricîliği'nin
önde gelen liderlerinden.

Kaynaklarda daha çok künyesi Ebû Bilâl ile anılır. Üdeyye annesi yahut büyük annesinin ismidir. Baba tarafından Temimî kabilesinin Rebîa el-Vustâ diye de bilinen ve Hâricî hareketine çok sayıda lider veren Rebîa b. Hanzale b. Mâlik b. Zeyd koluna mensuptur. Hakkındaki ilk bilgiler, kardeşi Urve ile birlikte Hz. Ali'nin Muâviye ile yaptığı Sıffin Savaşı'nda onun yanında yer alması, taraflar arasında mütareke yapılıp mesele hakemlere bırakılınca bu çözüme şiddetle karşı çı-

Ebû Saîd
Hafidü'n-Nisârî'nin
Mir'âtü'l-usûl'e
yazdığı
Vesiletü'l-vüşûl
ilâ mesâ'ili'l-usûl
adlı hâşiyenin
ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Hamidiye, nr. 425)



karak Hâricî gruplarıyla birlikte Nehrevan'a gitmesinden ibarettir (Belâzürî, V, 188-189; Şemmâhî, s. 64). Kendisi hakkında kısmen geniş sayılan bilgiler ise Emevîler'in Basra valisi Ubeydullah ile giriştiği mücadelelerle ilgilidir. Nehrevan'da Hz. Ali'nin Hâricîler'e karşı başlattığı ve galip geldiği savaş sonunda (38/658) az sayıda kişiyle birlikte kurtulmayı başaran Mirdâs mutedil bir tutum içinde hayatını sürdürmeye çalıştı. Kaynaklar, onun önceki düşüncelerini devam ettirmekle birlikte diğer bazı Hâricî grupları gibi kendilerinden olmayan kimselerin inançlarını sorgulamak ve siyasî mânada katil hareketlerine başvurmak (isti'râz) gibi bir tavır içine girmediğini, kadınların savaşlara katılmasına karşı olduğunu, uzun süre fiilî isyan hareketlerinden uzak kaldığını, daha çok Hâricîler'in bulunduğu yerlere hicret etmemek ve muhaliflerle savaşmamak doğrultusunda bir hayat yaşadığını belirtmektedir.

Sıffin ve Nehrevan savaşlarının ardından Basra'da ikamet eden Mirdâs, Vali Ziyâd b. Ebîh'in görevi sırasında (665-673) Hâricîler'e yönelik sert ve katı uygulamalarına rağmen ılımlı tutumunu değiştirmede, doğrudan bir ayaklanma başlatmadı ve böyle bir faaliyet içinde yer almadı. Ziyâd'ın ölümünden iki yıl sonra Basra'ya vali olarak gönderilen oğlu Ubeydullah'ın sertlik konusunda babasını geçmesi, çeşitli bahanelerle Hâricîler'i hapse attırması, zaman zaman işkenceye başvurması Mirdâs'ı hayli rahatsız etmeye başlamıştı. Çok geçmeden Hâricîler'in önemli liderlerinden kardeşi Urve'nin de içinde bulunduğu bir grubun öldürülmesiyle (Urve'nin Mirdâs'tan sonra öldürüldüğüne dair rivayetler de vardır) Hâricîler Mirdâs'ın etrafında toplandılar. Ayrıca Vali Ubeydullah, Temîm kabilesine mensup, dindarlığı ve güzelliğiyle bilinen Belcâ isminde Hâricî bir hanımla evlenmek istemiş, durumdan haberdar olan Mirdâs, Belcâ ile görüşerek valinin bir zorba olduğunu, dilerse takıyye yapabileceğini söylemiş, ancak kadın böyle bir şeye asla yanaşmayacağını ifade etmişti. Sonunda Belcâ'ya zorla sahip olan vali direnmesi karşısında onu ellerini ve ayaklarını kesmek suretiyle öldürtmüştü. Ardından Mirdâs da Ubeydullah b. Ziyâd tarafından hapsedildi. Onun konuşmalarına ve ibadetine hayran kalan hapisane görevlisi gece evine gitmesine izin veriyordu. Bir süre sonra İbn Ziyâd'ın, hapsettiği Hâricîler'i öldüreceğine dair yeminini duyan Mirdâs, sözünden dönen bir insan olarak

Allah'ın huzuruna çıkmak istemediğini belirterek hapisaneye gidip teslim oldu. Ertesi gün çok sayıda Hâricî'nin öldürülmesine rağmen hapisane görevlisinin aracılığı ile ölümden kurtuldu (Nüveyrî, XX, 286-287).

Kendilerine yönelik baskı, tutuklama ve katil olayları karşısında büyük güçlükler içinde kalan Hâricîler, Mirdâs'a gelecek Ubeydullah b. Ziyâd'a karşı silâhlı mücadele konusunda ısrar ettilerse de Mirdâs haksızlıklarına rıza göstererek zalimler arasında yaşamının doğru olmadığını, ancak kendilerine doğrudan kılıç çekenlerle savaşabileceğini söyledi, ardından otuz civarında taraftarı ile birlikte Basra'dan ayrıldı (60/679-80). Daha sonra katılanlarla beraber sayıları kırkı bulan grup Mirdâs'ın liderliğinde Ahvâz'a gitti. Burada İbn Ziyâd'ın bir kervanını durdurarak Mirdâs'ın ihtiyaçları için malların bir bölümüne el koydu. Durumdan haberdar edilen Ubeydullah, Mirdâs'a karşı Eslem b. Zür'a el-Kilâbî'yi gönderdi. Eslem 2000 kişilik bir kuvvetle harekete geçip Âsek denilen yerde Mirdâs'la karşılaştı, fakat bozguna uğramaktan kurtulamadı (Taberî, V, 471). Vali hemen Abbâd b. Ahdar kumandasında Müberred'e göre 4000 (*el-Kâmil*, III, 1179), Taberî'ye göre 3000 (*Târîh*, V, 471) kişilik yeni bir orduyu Mirdâs'ın üzerine sevketti. Abbâd, Fars bölgesinde Dârâbcird denilen yerde Mirdâs'a yetişti. Mirdâs, valinin zulüm ve zorbalıklarından bahsederek hem kendi adamlarını cesaretlendirdi hem de karşı tarafı etkilemeye çalıştı. Savaş devam ederken Mirdâs, Abbâd b. Ahdar'a namaz kılmak için çarpışmaya ara verilmesi teklifinde bulundu, o da bunu kabul ettiğini bildirdi. Ancak Abbâd'ın askerleri namazlarını acele ile kılarak yahut yarıda keserek âniden hücumla geçtiler ve namaz kılmakta olan Mirdâs'ın adamlarını kılıçtan geçirdiler. Bu arada katledilen Mirdâs'ın başı Ubeydullah b. Ziyâd'a götürüldü.

Kaynaklarda dürüst, cesur, takvâ sahibi, güzel konuşan bir kişi olarak tanıtılan Mirdâs'ın bazı şiirleri bulunmaktadır. Ölümünden sonra İmrân b. Hittân ve İsâ b. Fâtik gibi Hâricî şairleri kendisi için mersiyeler yazmıştır (Müberred, III, 1176-1182; Nâyif Mahmûd Ma'rûf, s. 159-200). Mirdâs, kendisi gibi Nehrevan'dan kurtulan Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî tarafından kurulan Basra Hâricîliği'nin önemli bir şahsiyettir. Eş'arî, Malatî ve Şehristânî onun Hâricî firkaları arasındaki yerine temas etmezken Bağdâdî, Mirdâs'ı Sufriyye'nin ilk imamı olarak gösterir.

Ona göre Sufriyye, Ziyâd b. Asfar'a yapmakla birlikte Abdullah b. Vehb er-Râsibî ve Hurkûs b. Zühey'r'den sonra Mirdâs'ın imâmetini benimser (*el-Farq*, s. 91). İsferyâinî de Sufriyye'nin bütün kollarının Mirdâs'ı imam kabul ettiğini belirtir (*et-Tebşîr*, s. 53).

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Ensâb* (Zekkâr), V, 188-195; Müberred, *el-Kâmil* (nşr. M. Ahmed ed-Dâli), Beyrut 1406/1986, III, 1172-1183; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), V, 470-471; Bağdâdî, *el-Farq* (Abdülhamîd), s. 91-93; İsferyâinî, *et-Tebşîr* (Hüt), s. 53; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 94-95; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XX, 285-287; Şemmâhî, *Kitâbü's-Siyer* (nşr. Ahmed b. Suûd es-Seyâbî), Maskat 1407/1987, s. 61-65; J. Wellhausen, *el-Havâric ve's-Şi'a* (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 61-64; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 31-32; Nâyif Mahmûd Ma'rûf, *Divânü'l-Havâric*, Beyrut 1403/1983, s. 159-200; Ethem Ruhi Fiğlalı, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983, s. 64, 71-74, 83-84, 95; G. Levi Della Vida, "Mirdâs b. Udayya", *EP* (İng.), VII, 123-124; Azmî M. S. es-Sâlihî - Mustafa Öz, "Hâricîler", *DA*, XVI, 175; Nehle el-Himsî, "Ebû Bilâl el-Hâricî", *el-Mevsû'atü'l-Arabiyye*, Dimaşk 2002, V, 258-259.



İLYAS ÜZÜM

MİRDÂSİLER

(بنو مرداس)

1024-1080 yıllarında
Halep'te hüküm süren
müslüman bir hânedan.

Hânedanın kurucusu Esedüddevle Sâlih b. Mirdâs'ın mensup olduğu Benî Kilâb kabilesi IV. (X.) yüzyıldan beri Suriye çölünde yaşıyordu. Bölgedeki halkın etkisinde kalarak Şiîliği benimseyen kabile XI. yüzyılın başında Kuzey Suriye çölünü kontrol etmekteydi. Bu dönemde Hille'de yaşayan Sâlih b. Mirdâs Rahbe'ye hâkim oldu ve burada Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh adına hutbe okuttu (399/1009). Sâlih Rahbe'de yeni bir devlet kurmayı planlıyordu. Ancak hem Abbâsîler'in hem de Fâtımîler'in müdahalesi yüzünden buna imkân bulamadı. Ardından Halep'le ilgilenmeye ve şehri hâkimiyeti altına alan Hamdânî Memlûkleri'nden Lü'lü'ün oğlu Murtazâ'yı tâciz etmeye başladı. Murtazâ, Benî Kilâb'dan kurtulmak için hileye başvurdu. Düzenlediği bir ziyafet esnasında Kilâbîler'den bir kısmı öldürüldü, aralarında Sâlih b. Mirdâs'ın da bulunduğu bir kısmı hapse atıldı (402/1011-12). 405 (1014-15) yılında kaçmayı başaran Sâlih 2000 kişilik bir kuvvet oluşturup Halep'e yürüdü ve Murtazâ'yı yenerek esir aldı.

Yapılan görüşmeler sonunda serbest bırakılan Murtazâ Halep'i terkedip Bizanslılar'a sığındı. Bu olayın ardından Sâlih b. Mirdâs Halep Kalesi kumandanı Feth ile birleşti. Feth bir yandan da Kuzey Suriye'ye hâkim olmak isteyen Fâtımîler'le müzakerelere girişti.

Sâlih b. Mirdâs, Kelb ve Tay kabileleriyle anlaşarak Halep'ten Âne'ye kadarki bölgenin kendisine bırakılmasını sağladıktan sonra 415 (1024) yılında Halep'i ele geçirdi ve Mirdâsîler hânedanının temellerini attı. Halep Kalesi'ni de Cemâziyelevvel 416'da (Temmuz 1025) alan Mirdâsîler Halep ve Humus'a hâkim oldular, ardından hâkimiyet alanlarını genişletip merkezi Suriye, Ba'lebek, Hısnıakkâr ve Sayda'ya kadar uzanan toprakları zaptettiler. Mirdâsîler'in bu kadar yayılmasından ve merkezi Suriye üzerinde hükümler kurmasından rahatsız olan Fâtımî Halifesi Zâhir 419 (1028) yılında Anuş Tegin ed-Dizberî kumandasında bir orduyu Suriye'ye gönderdi. Savaş Fâtımî ordusunun zaferi ve Sâlih b. Mirdâs'ın ölümüyle sonuçlandı (Rebîülâhîr 420 / Mayıs 1029).

Sâlih'in yerine geçen iki oğlundan Şiblûddeve Nasr Halep'e, kardeşi Muizzüddeve Simâl şehrin iç kalesine sahip oldu. Antakya'nın Bizans valisinin sevkettiği birlikler Kaybar denilen yerde Mirdâsî kuvvetleri tarafından mağlûp edildi (Cemâziyelevvel 420 / Temmuz 1029). Bu mağlûbiyeti öğrenen Bizans İmparatoru III. Romanos Argyros ertesi yıl intikam almak için harekete geçti. Mirdâsîler, Azâz yakınında Bizans ordusunu yenilgiye uğratarak büyük ganimet ele geçirdiler (Şâban 421 / Ağustos 1030).

Bu sırada Nasr kardeşinin yokluğundan faydalanıp iç kaleyi de zaptederek tek başına Halep'e hâkim oldu. Kendini korumak için Bizans'la anlaşan Nasr, Fâtımî tehdidiyle karşı karşıya kalınca Fâtımîler'le Bizans arasındaki bir ittifaka kurban gitmekten korktu ve dört yıl süren görüşmelerden sonra III. Romanos'a tâbi oldu. Halife Zâhir el-Fâtımî, Halep'in bir sınır karakolu olarak önemini bildiği için bu gelişmeden rahatsızlık duydu. O sırada iktidarda bulunan İmparator IV. Mihail, Nasr'a Fâtımîler'le de anlaşmasını tavsiye etti. Bunun üzerine Nasr Zâhir'e kıymetli hediyeler göndererek Fâtımîler'le uzlaştı. Buna göre Humus Mirdâsîler'e bırakılacaktı. Ancak Vezir Anuş Tegin Cercerâî'nin anlaşmaya karşı çıkması Fâtımîler'le Mirdâsîler arasında çatışmaya yol açtı. Yapılan savaşta Nasr b. Sâlih öldürüldü (Şâ-

ban 429 / Mayıs 1038), Halep'e kaçmak zorunda kalan kardeşi Simâl muhtemelen Halep'te fazla kalamadı. 429'da (1038) Halep'e giren Anuş Tegin daha sonra diğer Mirdâsî şehirlerine yönelerek Bâlis ve Menbic'i ele geçirdi. Anuş Tegin'in ölümü üzerine (433/1042) Halep halkı şehrin kapılarını Simâl'e açtı. Bizanslılar ve Fâtımî Devleti Simâl'in Halep hâkimiyetini tanıdılar. İlk Türkmen akınları karşısında Bizanslılar Mirdâsîler'le olan on yıllık barış antlaşmasını yenilediler (439/1047-48). Ertesi yıl Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh ile Simâl'in arası bozuldu. Mirdâsîler, Fâtımîler'in Hadım Rıfk kumandasında Halep'e sevkettiği büyük bir orduyu yenilgiye uğrattılar (Rebîülâhîr 442 / Ağustos 1050).

Kazandığı bu zafere rağmen hâlâ Fâtımîler'den çekinen Simâl hanımı Seyyide ve oğlu Vessâb'ı 40.000 altınla Mısır'a gönderdi. Müstansır-Billâh Halep'i ve hâkimiyeti altındaki diğer toprakları Simâl'e iktâ olarak verdi. Öte yandan Arslan el-Besâsîrî, Sultan Tuğrul Bey'in önünden Bağdat'tan kaçtığı zaman (447/1055) Rahbe'ye gelmiş, Simâl de onun gücünden çekindiği için Rahbe'yi kendisine bırakmıştı. Başarılı idaresine rağmen Benî Kilâb arasında Simâl'i kuskananlar vardı. Bu sebeple Simâl, Müstansır'a bir elçi göndererek Halep'e karşılık kendisine Cübeyl, Beyrut ve Akkâ'nın verilmesini istedi. Talebi kabul görünce Halep'i Fâtımîler'e teslim edip Akkâ'ya gitti (1057). Ancak Mirdâsîler Halep'in Fâtımîler'in eline geçmesine razı olmadılar. 1060 yılında Mirdâsî kuvvetleri Funeydik'te Fâtımî ordusunu yendi. İki gün sonra Halep Nasr'ın oğlu Reşîdüddeve Mahmûd tarafından zaptedildi. Fâtımîler Kuzey Suriye'den tamamen çekildiler.

Reşîdüddeve'nin Halep'e hâkim olmasında ücretli Türk askerleri önemli rol oy-

nadılar. Bu sırada Kahire'de bulunan Simâl Halep'e dönmeye karar verdi, fakat yeğeni Mahmûd şehri ona bırakmayı kabul etmedi. İki taraf arasındaki mücadele Benî Kilâb kabile reislerinin araya girmesi üzerine anlaşmayla sonuçlandı. Simâl Rebîülâhîr 453'te (Mayıs 1061) bir defa daha Halep'e hâkim oldu. Bizans'a karşı başarı ile mücadele eden Simâl Zilkade 454'te (Kasım 1062) Halep'te öldü ve yerine kardeşi Ebû Züâbe Atıyye geçti.

Ancak Mahmûd bu durumu kabul etmediği gibi kabilenin desteğini alarak Halep üzerine yürüdü (Receb 455 / Temmuz 1063). Bu mücadeleye Atıyye'nin isteğiyle Suriye'ye ilk giren Türkmenler'den olan Hârûn b. Han da karıştı. Hârûn, Mahmûd'un saldırılarına karşı şehri başarıyla savundu. Buna rağmen Atıyye daha sonra Türkmenler üzerine baskın düzenleyip bir kısmını katletti (Safer 457 / Ocak 1065). Hârûn da yanındaki Türkmenler'le şehirden ayrılarak Mahmûd'un hizmetine girdi. Mercidâbık civarındaki savaşta Atıyye yenildi (11 Cemâziyelevvel 457 / 20 Nisan 1065) ve Mahmûd üç ay aşan bir kuşatmanın ardından Halep'i ele geçirmeyi başardı. Fâtımîler isteklerine boyun eğmeyen Mahmûd'a karşı Atıyye'yi harekete geçirdiler. İki taraf arasında yeni bir mücadele başlamak üzereyken Trablusşam hâkimi Kadî Emînüddeve İbn Ammâr'ın araya girmesiyle anlaşma sağlandı.

Öte yandan gittikçe artan Türk akınlarını durdurmayı amaçlayan İmparator Romanos Diogenes, Kuzey Suriye'nin önemli kalelerinden Menbic'i zaptetti ve Halep çevresinde bulunan Türkmen ve Arap kuvvetleriyle savaşa girip bir gece baskınıyla onları yendi (20 Kasım 1068). Bu muharebeden sonra imparator daha önce Hârûn tarafından ele geçirilen Artah ve İm kalelerine tekrar hâkim oldu (462/1070). Türkmen emirlerinden Sandûk

MİRDÂSİ EMİRLERİ

Esedüddeve Sâlih b. Mirdâs	415 (1024)
Şiblûddeve Nasr b. Sâlih	420-429 (1029-1038)
Birinci Fâtımî hâkimiyeti	429 (1038)
Muizzüddeve Simâl b. Sâlih	433 (1042, birinci hâkimiyeti)
İkinci Fâtımî hâkimiyeti	449 (1057)
Reşîdüddeve Mahmûd b. Nasr	452 (1060, birinci hâkimiyeti)
Muizzüddeve Simâl	453 (1061, ikinci hâkimiyeti)
Ebû Züâbe Atıyye b. Sâlih	454 (1062)
Reşîdüddeve Mahmûd	457 (1065, ikinci hâkimiyeti)
Celâlüddeve Nasr b. Mahmûd	467 (1075)
Ebû'l-Fezâil Sâbık b. Mahmûd	468-473 (1076-1080)

462 (1070) yılında büyük bir orduyla Halep'e girerek kışı orada geçirdi. Mahmûd ona kıymetli hediyeler verip Bizans'a karşı cihada teşvik etti.

Türkmen akınlarından rahatsızlık duyan Mahmûd Büyük Selçuklular'a tâbi oldu ve Abbâsî Halifesi Kâim - Biemrillâh ile Sultan Alparslan adına hutbe okuttu (19 Şevval 462 / 31 Temmuz 1070). Alparslan, Mısır seferine çıkmadan önce Mahmûd'a elçi gönderip huzuruna çağırdı. Gelmekte direnmesi üzerine Halep'i iki ay kuşattı. Mahmûd çaresiz kalıp annesi Seyyide ile birlikte sultanın huzuruna çıktı, Alparslan da onu affetti. Sultan, Mahmûd'u Emîr Aytegin'le birlikte Dimaşk'ın fethiyle görevlendirdi. Bu sırada Atıyye, Antakya'dan sağladığı yardımı Halep bölgesine girerek yağma akınlarına başladı. Mahmûd, Türkmen Emîri Kurlu Bey'in yardımıyla Atıyye'yi ve müttefiklerini yendi. Mahmûd 1075'te ölünce adamları, veliaht tayin ettiği oğlu Şebîb'in yerine büyük oğlu Celâlüddeve'yi hânedanın başına geçirdiler. Bu sırada I. Süleyman Şah Halep'i kuşattı. Celâlüddeve'nin kendisinin Selçuklu nâibi olduğunu bildirmesi üzerine Süleyman Şah muhasarayı kaldırdı. Celâlüddeve, Anadoluda faaliyette bulunan Türkmen beylerinden Ahmed Şah ile anlaşıp Bizans'ın eline yeni geçmiş olan Menbic'i geri aldı (10 Safer 468 / 24 Eylül 1075). Bir süre sonra kendisini destekleyen Türkler'i bertaraf etmek istediye de Türkmenler tarafından öldürüldü (Şevval 468 / Mayıs 1076).

Mirdâsî emîrleri onun yerine kardeşi Sâbık'ı geçirdiler. Ahmed Şah da Türkmenler'in yanına gidip onları sakinleştirdi. Böylece Halep'te düzen yeniden sağlandı. Benî Kilâb ise Sâbık'ın emirliğini kabul etmeyip Celâlüddeve'nin diğer kardeşi Vessâb ile birleşerek Halep'e hâkim olmak istedi. Ahmed Şah, Türkmen beylerinden Dilmaçoğlu Mehmed Bey'den yardım aldı. Türkmen beyleri Vessâb'a karşı harekete geçip Benî Kilâb'la ittifaklarını bozdular. Böylece Sâbık Türkmenler sayesinde hâkimiyetini devam ettirdi. Yenilginin ardından Vessâb yakınlarıyla İsfahan'da bulunan Sultan Melikşah'ın huzuruna çıkarak Sâbık'tan şikâyetçi oldu. Melikşah onlara Suriye'de bazı iktâlar verdi. Ayrıca kardeşi Tutuş'u Suriye'ye tayin etti. Melik Tutuş Halep'i kuşatınca muhasaraya Melikşah'ın emriyle Musul Ukayfî Emîri Şerefüddeve Müslim b. Kureyş de katıldı (Zilkade 471 / Mayıs 1079). Yardıma gelen bir Türkmen emîrinin mağlûp edilmesiyle zor durumda kalan Tutuş kuşat-

maya son verip Diyarbekir bölgesine yöneldi. Tutuş'un Suriye'de devam eden faaliyetleri karşısında sıkıntıya düşen Halep halkı ve yerli muhafız kuvvetleri şehri Müslim b. Kureyş'e teslim etmek istiyorlardı. Ancak Sâbık ve iki kardeşi Mirdâsîler'in sonu demek olan bu teklife karşı çıktı. Tutuş'un Halep'e yürümek için tekrar hazırlıklara başlaması üzerine Sâbık kendilerine yardım etmesi karşılığında Müslim'e bazı şehirleri vermeyi önerdi. Bu teklifi kabul etmeyen Müslim şehirden yapılan davetler sonucunda Sultan Melikşah'tan izin alarak Halep önüne geldi (8 Haziran 1080). Sâbık şehrin kapılarını kapattıysa da Müslim yiyecek sıkıntısı çeken halkın ve Halep reisinin desteğiyle hiçbir mukavemetle karşılaşmadan içeri girmeye muvaffak oldu (26 Zilhicce 472 / 18 Haziran 1080). Sâbık iç kalede direnmeye çalıştı. Ancak kardeşleri Vessâb ve Şebîb Halep'teki ordunun desteğiyle Sâbık'ı tutukladılar. Ardından Müslim ve Mirdâsîler arasında bir anlaşma yapıldı. Buna göre Şebîb ve Vessâb'a Azâz ve Esârib, Sâbık'a Rahbe ve çevresi iktâ edilecekti. Böylece Müslim, Rebîülâhîr 473 (Ekim 1080) tarihinde iç kaleyi alıp Mirdâsîler'in hâkimiyetine son verdi. Türkler Mirdâsîler zamanında Suriye'ye girmeye başlamışlardı. Mirdâsîler'in özel şairi olarak kabul edilen İbn Hayyûs'un bu aile için otuz kaside yazdığı belirlenmiştir (Halîl Merdem Bek, s. 172-174).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (Amedroz), bk. İndeks; *Azîmî Tarihî: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538* (trc. ve nşr. Ali Sevim), Ankara 1988, bk. İndeks; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntażam*, VIII, 40, 300; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, bk. İndeks; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 487-488; Halîl Merdem Bek, *eş-Su'arâ'ü's-Şâmiyyûn* (nşr. Adnân Merdem Bek), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 172-174; Suhayl Zakkar, *The Emirate of Aleppo (1004-1094)*, Beyrut 1391/1971; Emine Baytâr, *Mevkîfû ümerâ'î'l-'Arab bi's-Şâm ve'l-'Irâk*, Beyrut 1400/1980, s. 247-292; Ali Sevim, *Selçuklular Tarihi*, bk. İndeks; a.m.f., *Suriye ve Filistin Selçuklular Tarihi*, Ankara 1983, bk. İndeks; Ali M. Ali Üdeh el-Gâmidî, *Bilâdü's-Şâm*, [baskı yeri yok] 1404/1984 (el-Mektebetü'l-Faysaliyye), s. 120-141, 211-233; M. Ahmed Abdülmevlâ, *Benü Mirdâs el-Kilâbiyyûn fi Haleb ve şimâli's-Şâm*, İskenderiye 1985; Abdülfettâh Revvâs Kal'acî, *Haleb el-kadîme ve'l-hadişe*, Beyrut 1409/1989, s. 345-346; Şâkir Mustafa, *Meusû'atü düveli'l-'âlemi'l-İslâmî ve ricâlîhâ*, Beyrut 1993, I, 364-367; Sobernheim, "Mirdâsîler", *IA*, VIII, 360; a.m.f., "Sâlih", a.e., X, 129; a.m.f., "Şibl üd-Devle", a.e., XI, 518-519; Th. Bianquis, "Mirdâs", *EP* (İng.), VII, 115-116; Samed Muvaahhid, "Âli Mirdâs", *DMBİ*, II, 137-139.



ERDOĞAN MERÇİL

MÎREK el-BUHÂRÎ

(bk. MUHAMMED b. MÛBÂREKŞAH).

MÎRGANÎ, Abdullah b. İbrâhim

(عبدالله بن إبراهيم الميرغاني)

Ebü's-Siyâde Afifüddîn Abdullah b. İbrâhim b. Hasen el-Mahcûb el-Mîrganî (ö. 1207/1792)

Mutasavvîf ve âlim.

Mekke'de doğdu. Soyu, *İzâhu'l-mübîn bi-şerhi Ferâ'izi'd-dîn* adlı eserinde kaydettiğine göre (s. 109) baba tarafından Hz. Hüseyin, anne tarafından Hz. Hasan vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır. Hicaz bölgesinden Türkistan'a göç eden ailesi asırlarca burada yaşadıkdan sonra büyük dedelerinden Mîrhord Buhara'dan Hindistan'a ve oradan Mekke'ye gidip yerleşmişti. Mîrganî nisbesinin Orta Asya'da Gûr bölgesindeki Mîrgan adlı yerden gelmiş olabileceği söylenmişse de (*EP*² [Fr.], VII, 125) kendisi bu nisbenin "mîr ganî"-den (zengin emîr) geldiğini ve bu lakapla ilk olarak çok zengin ve cömert olan üçüncü dedesinin tanındığını belirtmektedir. Abdullah el-Mahcûb olarak da bilinen Mîrganî'ye "Mahcûb" lakabı münzevi bir hayat yaşamaya özen gösterdiği için verilmiştir.

Mekke'de Ahmed en-Nahlî ve diğer âlimlerin derslerine devam eden Mîrganî, Seyyid Yûsuf el-Mehdelî adlı Üveysî bir şeyhe intisap ettikten sonra mütevazî bir hayat sürmeyi tercih etti. Kendisinden hadis ve fıkıh dersleri almak için Mekke'ye gelen Muhammed Murtaşâ ez-Zebîdî'ye ailesinin Ehl-i beyt'ten olduğuna dair belgeleri vermesi Mîrganî ve ailesinin daha yakından tanınmasını sağladı. Atalarının uzun süre yaşadığı Hindistan'dan hac için Mekke'ye gelen müslümanların Mîrganî ailesini ziyaretleri sırasında keramet ehli bir sûfî olarak tanıdıkları Abdullah el-Mîrganî'nin çevresi genişlemeye, müridleri giderek artmaya başladı. Bu dönemde Kuzey Afrika ve Mısır'dan, Nakşibendîler'in yoğun olduğu Hint bölgelerinden önemli şahsiyetler Mekke'ye gelip onu ziyaret ettiler. Cebertî'nin verdiği bilgiye göre Mîrganî, 1166'da (1753) Mekke halkıyla arasında çıkan tartışmalar üzerine ailesiyle birlikte Tâif'e göç etti. Mensupları tarafından kutub ve gavs olarak görülen Mîrganî kırk yıla yakın bir zaman eser

yazmak, ders okutmak ve irşadla meşgul olduğu Tâif yakınlarındaki Selâme'de vefat etti.

Ölümünden bir yıl sonra Selâme'de dünyaya gelen torunu Muhammed Osman el-Mîrganî, Sudan'da geniş kitleler tarafından benimsenen ve ülkenin dini-siyasî hayatında önemli etkileri bulunan Mîrganiyye tarikatının kurucusudur. İdrîsiyye tarikatının pîri Ahmed b. İdrîs'in müridi olan Muhammed Osman el-Mîrganî genellikle Hatmiyye diye tanınan tarikatının Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Şâze-liyye, Cüneydiyye ve dedesine nisbet ettiği Mîrganiyye tarikatlarını içerdiğini söylemekteyse de kendisini yakından tanıyan Zebîdî'nin tarikatlara dair *İthâfû'l-aşfiyâ*' ve *İkdü'l-cevherî's-semîn* adlı eserleriyle Harîrîzâde'nin *Tibyân*'ında ona nisbet edilen herhangi bir tarikat bulunmamaktadır.

Tasavvuf, akaid, hadis, fıkıh, edebiyat gibi alanlarda bir kısmı basılmış çok sayıda eseri olan Abdullah el-Mîrganî telif ve irşad faaliyeti yanında ders okutup öğrenci de yetiştirmiştir. Fakih ve dilci İbnü'l-Cevherî, *Tâcü'l-arûs* müellifi Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, Halvetiyye'nin Semmâniyye kolunu Sudan'da yayan Ahmed b. Beşîr et-Tayyib onun talebeleri arasında zikredilebilir.

Eserleri. 1. *İzâhu'l-mübîn bi-şerhi Ferâ'izi'd-dîn*. Akaid ve fıkıh konularına dair kendi eserinin şerhidir (Bulak 1315). 2. *el-Mu'cemü'l-vecîz min ehâdîşi'r-resûli'l-azîz*. Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-şâgîr* ve *Ziyâdetü'l-Câmi'i's-şâgîr*, Abdür-raûf el-Münâvî'nin *Künûzü'l-hakâ'ik* adlı kitaplarındaki hadislerin alfabetik olarak sıralandığı eser Semîr Tâhâ el-Meczûb tarafından neşredilmiştir (Beirut 1408/1988). Kitabı İbnü'l-Cevherî ve Kavukcî şerhetmiştir. 3. *el-İkdü'l-munazzam 'alâ hurûfi'l-mu'cem* (*'İkdü'l-cevâhir fi nazmi'l-mefâhîr*). Şiirlerini topladığı eserdir (Kahire 1330, 1347, 1358). 4. *Mişkâtü'l-envâr fî evsâfi'l-muhtâr* (Kahire 1322). Müellifin torunu Muhammed Osman el-Mîrganî tarafından *Mişbâhu'l-esrâr* (Kahire, ts.) adıyla şerhedilmiştir. 5. *ed-Dürretü'l-yetîme fî ba'zî fezâ'ili's-seyyidetü'l-azîme* (nşr. Muhammed Saîd et-Turayhî, Beirut 1405). Müellifin diğer bazı eserleri de şunlardır: *Kenzü'l-fevâ'id şerhu Bahri'l-akâ'id*, *Zâtü'l-cenb fî mâ'ne'z-zenb*, *el-Ferîdetü'l-cevheriyye fî e'immeti'l-işnâ 'aşeriyye*, *Zehrü'r-reyhân min Riyâzi's-şâlihîn*, *Cevâzibü'l-kulûb*, *Tahzîrü'l-ağbi-*

yâ' 'ale'l-istiğâse bi'l-enbiyâ' ve'l-evliyâ', *en-Nefe'hâtü'l-kudsiyye mine'l-hadre'l-Abbâsiyye fî şerhi's-şâlâti'l-meşşîyye*. Mîrganî'nin ayrıca evrâd ve ezkâr niteliğinde risâleleriyle Hz. Peygamber hakkında kasideleri vardır (eserleri ve yazma nüshaları için ayrıca bk. Huncwick – O'Fahey, s. 180-185).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdullah b. İbrâhîm el-Mîrganî, *el-İzâhu'l-mübîn bi-şerhi Ferâ'izi'd-dîn*, Bulak 1315, s. 109; a.m.f., *el-Mu'cemü'l-vecîz min ehâdîşi'r-resûli'l-azîz* (nşr. Semîr Tâhâ el-Meczûb), Beirut 1988, neşredenin girişi, s. 13-14; Cebertî, *'Acâ'ibü'l-âşâr*, Bulak 1297, II, 240-241; Serkis, *Mu'cem*, II, 1828; J. S. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, London 1949, s. 232; N. Grandin, "Les turuqs au Soudan dans le corne de l'Afrique et en Afrique orientale", *Les ordres mystiques dans l'Islam: Cheminements et situation actuelle* (éd. A. Popovic – G. Veinstein), Paris 1986, s. 177-178; a.m.f., "Sayyid Muhammad 'Uthman al-Mîrganî (1793-1853)", *Les voies de l'Islam en Afrique orientale* (éd. François Constantin), Paris 1987, s. 35-58; O. Depont – X. Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Paris 1987, s. 542; Ali Salih Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, London 1992, s. 44, 56, 69, 75; J. O. Huncwick – R. S. O'Fahey, *Arabic Literature of Africa I: The Writings of Eastern Sudanic Africa*, Leiden 1994, s. 180-185; "Mirghaniyya", *EP* (Fr.), VII, 125-126.



AHMET KAVAS

MİRGANİ, Muhammed Osman (محمد عثمان الميرغاني)

Ebû Abdillâh Muhammed Osmân b. Muhammed b. Abdillâh el-Mîrganî (ö. 1268/1852)

Mîrganiyye tarikatının kurucusu, müfessir.

1208'de (1793-94) Hicaz'da Tâif şehri yakınlarındaki Selâme köyünde doğdu. Mekke'li sûfî Abdullah b. İbrâhîm el-Mîrganî'nin torunudur. Yedi yaşında annesini, on yaşında babasını kaybedince Mekke'nin önde gelen âlimlerinden amcası Seyyid Muhammed Yâsîn'in himayesinde büyüdü. Muhammed Yâsîn ona temel İslâm ilimlerini öğretti Ardından tasavvufa yönelen ve çevrede yaygın olan tarikatları öğrenmeye başlayan Mîrganî önce Ahmed b. Muhammed el-Bennâ el-Mekkî, Saîd el-Amûdî el-Mekkî ve Ahmed Abdülkerîm el-Özbekî el-Hindî'den Nakşibendiyye, daha sonra yine Amûdî'den Kâdiriyye ve Şâze'liyye tarikatları hakkında bilgi aldı. Amcasından dedesi Abdullah el-Mîrganî'nin tasavvuf hakkında görüşlerini öğrendi. Bu dönemde Mekke'de bulu-

nan İdrîsiyye tarikatının kurucusu Ahmed b. İdrîs'e intisap etti.

Seyrû sülûkünü tamamlayan Mîrganî, yirmi yaşında iken Ahmed b. İdrîs tarafından İdrîsiyye'yi yaymak üzere 1228 (1813) yılında Eritre'ye (Etiyopya) gönderildi. Önce Balgha bölgesinde yaşayan Ceberte müslümanları arasında tebliğ ve irşad faaliyetlerinde bulundu. Onun kısa zamanda kaydettiği başarılar otoritesinin sarsıldığı endişesine kapılan Balgha sultanının tepkisini çekti ve kendisini zehirletmeye teşebbüs etti. Bunun üzerine Mîrganî gizlice Eritre'den ayrılıp Mekke'ye Ahmed b. İdrîs'in yanına döndü. Aynı yıl mürşidiyle birlikte Yukarı Mısır'a (Saîd) gidip Luksor şehri yakınlarındaki Zeyniye köyüne yerleşti. Bir süre sonra şeyhi tarafından daha güneydeki Menfelût ve Asyût'a gönderildi. Yöneticilerin olumsuz tavırla karşılaştığı Eritre'de ve büyük tarikatların hâkimiyetinde bulunan Yukarı Mısır'da beklediği sonucu elde edemeyen Mîrganî 1815'te, o sırada Zeyniye'de ikamet eden Ahmed b. İdrîs'ten izin alarak Sudan'a geçti.

Siyasî istikrarsızlığın hüküm sürdüğü ve iç savaşların devam ettiği Func idaresinin son yıllarında Sudan'a gelen Mîrganî önce Nûbe bölgesine gitti. Kunûz, Sukkût ve Mehas'ta birçok mürid edindikten sonra yerine bölgenin önemli şahsiyetlerinden Şerîf İdrîs b. Muhammed'i bırakarak güneyde Dongola şehrine geçti. Burada, aralarında Sivârû'z-Zehab şerif ailesine mensup Sâlih Sivârû'z-Zehab'ın de bulunduğu pek çok kişi onun müridi oldu. Ardından Dâbbe'ye geçti. Şaykiye'ye gitmemekle birlikte orada zühud ve takvâsıyla tanınan Muhammed Hayr b. Muhammed Sâlih el-İrâkî, Muhammed Hayr en-Nazîf ve Muhammed Hammâd gibi şahsiyetlere icâzetnâmeler göndermek suretiyle halkın önemli bir kesimini kendisine bağladı. Dâbbe'den Sudan'ın batısında Kordofan bölgesindeki Bâre şehrine gitti (Şevval 1231 / Eylül 1816). Üç yıl ikamet ettiği Bâre'de Sudan'ın şerif ailelerinden birine mensup Rukyye bint Cellâb ile evlendi. Bu evlilikten, daha sonra kuracağı Hatmiyye tarikatının Sudan kolunun temsilciliğini yapacak olan oğlu Muhammed Hasan dünyaya geldi. Bu bölgelerde önemli başarılar elde eden Mîrganî'ye, aralarında Hammâd el-Beytî ve Mısır-Türk idaresi tarafından Kordofan'a kadı tayin edilen Arabî el-Hatîb el-Hevvârî'nin de bulunduğu 200 kadar kişi mürid oldu. 1816'da Kordofan'ın başşehri Ubeyyid'de

kendisine intisap edip daha sonra kendi adına nisbetle İsmâiliyye tarikatını kuran İsmâil el-Velî ile tanıştı. Yine Kordofan'da, Hatmiyye tarikatının Şaykiyye bölgesinde yayılmasında önemli görevler üstlenecek olan Muhammed b. Mâlik, Muhammed b. Abdülhalim ve Mâlik Cinayd adlı üç şerifi kendisine bağladı. Ancak Dârfûr Sultanlığı'nın Kordofan valisi Mahtûm Müsellem, müntesiplerinin bir kısmını tutukladı.

Mîrganî 1232'de (1817) Func Sultanlığı'nın başşehri Sinnâr'a gitti. Burada ulemâ ve idarecilerin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmasına rağmen aralarında Ahmed İsâ gibi önemli şahsiyetlerin de bulunduğu yöre halkından pek çok kimseyi kendi tarafına çekmeyi başardı.

1820'de Sudan'ın kuzeyinde önemli bir ticaret merkezi olan Metemme'ye geçen Mîrganî orada yaklaşık bir yıl kaldı ve bu sırada bir cami inşa ettirdi. Burada kendisine intisap eden Şerif Şeyh Reyhân da halkı Mîrganî'ye bağlanmaya teşvik etti. Ardından Şindi'ye geçip bir yılı aşkın bir süre orada oturdu. Daha sonra gittiği Dâmer'de pek çok mürid edindi. Berber ve kuzey bölgelerini de ziyaret etmek isteyen Mîrganî, Mısır-Türk ordusunun 1821'de Ebûhamd'e ulaştığı haberini alınca kararını değiştirip doğuda dağlık bir bölge olan Tâkâ'ya gitti. Keselâ yakınında kendi adına bugün Hatmiye ismiyle tanınan Seniye köyünü kurdu. Bu köyde bir süre kalıp Mekke'ye Ahmed b. İdrîs'in yanına dönmeye karar verdi. Ancak hareketinden önce dönemin Mısır valisi Hurşid Ahmed Paşa'ya iletilmek üzere köylülere bir mektup bıraktı. Mîrganî'nin mektubunu okuyan Hurşid Paşa bölge halkına iyi davranmış, onlara özel statü tanımış ve Seniye köylüleri, 1885'te Sudan'da Mısır-Türk hâkimiyetinin sona ermesine kadar bu statülerini korumuşlardır. Mîrganî'nin ilk Sudan seyahati başarılı geçmiş, Func sultanlığı'nın tam hâkimiyet kuramadığı kuzey ve doğu bölgelerinde gerek halk gerekse ulemâ kesiminde pek çok taraftar bulmuştur. Mîrganî'nin özellikle halk ve yöneticiler üzerinde büyük etkileri olan Kur'an kursu (halvet) hocalarını kendisine çekebilmesi İdrîsiyye tarikatının o bölgelerde yayılmasında önemli rol oynamıştır.

1230'dan (1815) 1237 (1822) yılına kadar Sudan'da kalan Mîrganî Mekke'ye döndükten sonra şeyhine hizmet etmeyi sürdürdü. Onun üç defa daha Sudan'a gittiği bilinmektedir. Bunlardan ilkinde eşi ve oğlu Muhammed Hasan

ile birlikte Tâkâ'ya, ikincisinde 1832'de Sevâkin'e giden Mîrganî burada önemli sayıda mürid edindi, birkaç zâviye kurdu ve oradaki mensupları arasında en bilgili ve yaşlısı olan Muhammed eş-Şâfiî'yi zâviyeleri idare etmek üzere görevlendirdi. Onun Sevâkin'de üç mesjid ve kadınların eğitimi için bir okul yaptırdığı kaydedilmektedir. Mîrganî'nin bu faaliyetlerini Sevâkin'e ikinci gidişinde veya yine oğlu Muhammed Hasan ile birlikte geldiği üçüncü ziyaretinde gerçekleştirdiği, sonuncu ziyarette Muhammed Hasan'ı Mîrganiyye'nin Sudan temsilcisi olarak tayin ettiği belirtilmektedir. Mîrganî, 1243'te (1827-28) şeyhiyle birlikte zorunlu ikamete tâbi tutulduğu Asir bölgesindeki Sabyâ şehrine gitti. Ahmed b. İdrîs'in 21 Receb 1253'te (21 Ekim 1837) vefatının ardından Mekke'ye dönüp irşad faaliyetine başladı. Ancak Mekke'de tasavvufî görüşleri sebebiyle ulemânın şiddetli muhalefetiyle karşılaştı ve daha önce şeyhinin de mâruz kaldığı baskılara dayanamayıp Taif'e gitmek zorunda kaldı. 22 Şevval 1268 (9 Ağustos 1852) tarihinde burada vefat etti. Naaşı Mekke'ye götürüldü ve Muallâ Mezarlığı'na defnedildi.

Müridlerine Kur'an ve Sünnet'ten ayrılmamalarını tavsiye eden Mîrganî, Ehl-i sünnet anlayışına bağlı kalmakla birlikte nûr-ı Muhammedî ve mehdî fikirlerini önemle savunmuştur. Onun kurduğu, adını "hatmü'l-evliyâ" ifadesinin kısaltılmış şekli "Hatm" lakabından alan ve Mîrganiyye diye de tanınan Hatmiyye tarikatı temelde vahdet-i vücûd ve nûr-ı Muhammedî fikrine dayanmaktadır (bk. MÎRGANİYYE). Aynı zamanda bir ilim adamı olan Mîrganî'nin *Tâcû't-tefâsîr* adlı tefsirinde namaz bahsini ele alırken Hanefî fıkıhından ziyade daha serbest bir yaklaşımla hadislere dayanması, onun fıkıhta belli bir mezhebe bağlı kalmak yerine Kur'an ve Sünnet'i esas alan bir anlayışa sahip bulunduğunu göstermektedir. Mehas'ta Şeyh İdrîs, Sudan'da Hamed es-Sâdik, Mekke'de Şeyh Ahmed Kattân ve Mısır'da Şeyh Ahmed Ebû Hüreybe sayıları binî aştığı söylenen halifeleri içerisinde en meşhur olanlarıdır.

Eserleri. Elliye yakın eser kaleme alan Mîrganî'nin başlıca çalışmaları şunlardır: 1. *Tâcû't-tefâsîr*. Müellif mukaddimede, eserini yazarken rivayete dayanan tefsir geleneğine bağlı kaldığını, herkesin anlayabileceği kolay bir üslûp kullandığını, sünnetten de yararlandığını söyler. Hz.

Peygamber'in, önceki âlimlerden nakledilen görüşlerden ziyade Allah'tan kalbine doğan keşif ve sezgiye dayanmasını kendisine emrettiğini belirtmesi (*Tâcû't-tefâsîr*, I, 57), Ahmed b. İdrîs'in âyetleri bâtinî bir yöntemle tefsir etme kudretinden övgüyle bahsetmesi Mîrganî'nin tefsirde işâri yöntemi yücelttiğini gösterir. Ağırıklı olarak garîb kelimelerin açıklandığı *Tefsîrû'l-Celâleyn*'i andıran *Tâcû't-tefâsîr* Mîrganî'nin tasavvufî kişiliğinden çok onun geleneğe hâkim âlim kişiliğini yansıtmaktadır. Bununla birlikte Resûlullah'tan vasitasız rivayette bulunması (a.g.e., I, 263), zaman zaman işâri yorum yapması tasavvufî yönünü yansıtan hususlardır. Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1313, 1375; nşr. Abdüsse-lâm b. Muhammed, Kahire 1392/1972; I-II, nşr. Muhammed el-Hüseynî, Beyrut 1399/1979). 2. *el-Esrârü'r-rabbâniyye fî mev-lidi eşrefi'l-halâ'iki'l-insâniyye. el-Mev-lidü'l-'Osmânî* adıyla da anılan eser *es-Sırrü'r-rabbânî* ismiyle birçok defa basılmıştır (Kahire 1312, 1319, 1331, 1343; Hartum 1967). 3. *en-Nefehatü'l-Mekkiyye ve'l-lemehâtü'l-hakkıyye fî şerhi esâsi't-tarîkati'l-Hatmiyye*. Üç bölümden meydana gelen hacimli bir eser olup (Kahire, ts.) adı bilinmeyen bir kişi tarafından *Şerhu'n-nazm ve dürreri'l-le'âl fî 'iddeti ricâli şeyhinâ zi'l-kemâl el-müsemma bi'n-Nefehatü'l-Mekkiyye* adıyla şerhedilmiştir. 4. *en-Nürü'l-berrâk fî medhi'n-nebiyyi'l-mışdâk*. Her biri Arap alfabesindeki bir harfle başlayan yirmi sekiz şiirden oluşmaktadır (Kahire 1306, 1330, 1335, 1372). Müellifin oğlu Muhammed Hasan eseri *Fethu'l-hal-lâk bi-şerhi'n-Nürü'l-berrâk fî medhi'r-resûli'l-mışdâk* adıyla şerhetmiştir (Kahire 1396). 5. *en-Nefehatü'l-Medeniyye fî'l-medâ'ihî'l-Muştafiyye*. Kırk dokuz şiirden oluşmaktadır (Kahire 1306). Eser ayrıca *en-Nürü'l-berrâk* ile birlikte basılmıştır (Kahire 1335). 6. *el-Füyûzâtü'l-ilâhiyyetü'l-mütezzammine li'l-es-rârî'l-hikemiyye*. Mîrganî, bu eseri daha sonra *el-İmdâdâtü's-seniyye min hâzarâti'l-kemâliyye li-halli'l-Füyûzâti'l-ilâhiyye* adıyla şerhetmiştir. 7. *Rahmetü'l-aḥad fî iktifâ'i ešeri'r-resûli's-samed*. İbadetlere dair hadisleri ihtiva eden eser İbnü'l-Esir'in *Câmi'u'l-uşûl li-eḥdâşî'r-resûl* adlı kitabından derlenmiştir. Bir nüshası Londra Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (SOAS, nr. 380285). 8. *Mışbâhu'l-esrâr fî'l-keḷâm 'alâ Mişkâti'l-envâr* (Kahire, ts.). Abdullah b. İb-

râhim el-Mîrganî'nin *Mişkâtü'l-envâr fi evşâfi'l-muhtâr* (Kahire 1322) adlı eserinin şerhidir. Ahmed b. İdrîs'in ölüm yıl dönümünde yapılan törenlerde okunması âdet haline gelen *Menâkıbü'l-kuşbi'l-evhad*'in (Hartum 1357) ilk otuz üç sayfası Mîrganî'ye aittir.

Mîrganî'nin tasavvuf ve tarikata dair çok sayıda risâlesi bulunmaktadır. Bazıları müstakil olarak da basılan risâlelerin bir kısmı *Mecma'u'l-garâ'ibi'l-müferrekât* (Kahire 1332, 1335), *Mecmû'atü Fet-hi'r-resûl* (Kahire 1367) ve *er-Resâ'ilü'l-Mîrganîyye* (Kahire 1399) adlı üç eserde toplanmıştır. İlk derleme, on beş yaşında iken yazdığı kırk yedi kasideyle İbnü'l-Fârîz'in "Tâiyye" kasidesinin şerhi olan *Hemziyyetü'l-mârûte* ve *es-Sırrü'z-zâhir ve'n-nûrü'l-bâhir* isimli iki manzum risâleyi ihtiva eder. İkinci derlemede *Bâbü'l-feyz ve'l-meded*, *Fethu'r-resûl ve miftâhu'd-duhûl*, *Ḥablü'l-vişâl* (*el-Envârü'l-müterâkime* adıyla da bilinen risâle *er-Râtib ve't-tevessül* adıyla müstakil olarak yayımlanmıştır [Kahire 1287, 1300]), *el-Cevâhirü'l-müstahzara mine'l-künûzü'l-âliye*, *Nürü'l-envâr*, *Şalâtü's-şühûdi'l-Muhammedî*, *Münciyetü'l-'abîd* (ayrıca Ahmed Sâlih b. Muhammed'in *Bulûgu'l-mürîd* adlı şerhiyle birlikte basılmıştır [London 1990]) adlı risâleleri bulunmaktadır. Mîrganî'ye tarikatına dair on iki risâleden oluşan son derlemede müellifin *el-Fethu'l-mebrûk fi keşirin min âdâbi's-sülûk*, *el-Hibâtü'l-muktebese li-izhâri'l-mesâ'ilü'l-ḥamse ve'l-'aṭâya'd-dakika fi esrâri't-tarika*, *el-Ḥuzûr fi's-şalât li's-sü'adâ' min ehli ḥazreti Allâh*, *ez-Zuhûrü'l-fâika fi ta'rîfi ḥukûki't-tarîkati's-şadika*, *Risâletü'l-Ḥatm fi ba'zi'l-mübeşşirât* adlı risâleleri de yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

M. Osman el-Mîrganî, *Tacü'l-tefâsîr* (nşr. Muhammed el-Hüseynî), Beyrut 1399/1979, I, 57, 263; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 2-8; Ahmed b. İdrîs, *el-İbânetü'n-nûriyye fi şe'ni şâhibi't-tarîkati'l-Ḥatmiyye* (nşr. M. İbrâhim Ebû Selîm), Beyrut 1991; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1828-1829; Brockelmann, *GAL*, II, 475; *Suppl.*, II, 809-810; *Fihrisü'l-Hizâneti'l-Teymâriyye*, Kahire 1367-69/1948-50, I, 14, 164; III, 298; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 373; *İzâhu'l-meknân*, I, 120, 121, 208, 209, 379; II, 102, 149, 166, 171, 177, 217, 484, 575, 684, 713, 716; J. S. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, Oxford 1965, s. 231-235; a.m.f., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, s. 114-118; H. D. Nelson v.dğr., *Area Handbook for the Democratic Republic of Sudan*, Washington 1973, s. 117; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 556, 1092; G. R. Warburg, *Egypt and the Sudan*, London 1985, s. 13, 15, 136; Abdullah Abdürrâzık İbrâhim, *Eḡvâ' 'ale't-turu-*

kı's-şüfiyye fi'l-kârretü'l-İfrîkiyye, Kahire 1410/1989, s. 143-145; Nebhânî, *Kerâmâtü'l-evliyâ'*, I, 365-366; *el-Fihrisü's-şâmil: Maḥḥūḥātü't-tefsîr* (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1989, II, 811; R. S. O'Fahey, *Enigmatic Saint Ahmed Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, Evanston 1990, 142-153; a.m.f. v.dğr., "The Khatmiyya Tradition", *Arabic Literature of Africa The Writings of Eastern Sudanic Africa* (ed. J. O. Hunwick - R. S. O'Fahey), Leiden 1994, I, 187-198, 212; Ali Sâlih Kerrâr, *eṭ-Ṭarîkatü'l-İdrîsiyye fi's-Sûdân*, Beyrut 1411/1991, s. 45-51, 113-120; a.m.f., *Sufi Brotherhoods in the Sudan*, London 1992, s. 55-72; M. İbrâhim Ebû Selîm, *Üdeba' ve 'ulemâ' ve mü'errihûn fi târihi's-Sûdân*, Beyrut 1411/1991, s. 119-128; a.m.f., *Buḥûş fi târihi's-Sûdân*, Beyrut 1412/1992, s. 131-135, 170; Abdül Mün'im el-Hifnî, *el-Mevsû'atü's-şüfiyye*, Kahire 1412/1992, s. 381-383; C. Flueh-Lobban v.dğr., *Historical Dictionary of the Sudan*, London 1992, s. 113, 141-143; M. Habîb el-Hîle, *eṭ-Târîḥ ve'l-mü'errihûn bi-Mekke*, Mekke 1994, s. 416-417; Sâlihiyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, V, 199.



ADEM YERİNDE

MİRGANİYYE

(الميرغانية)

Muhammed Osman el-Mîrganî'ye
(ö. 1268/1852)

nisbet edilen bir tarikat.

Ahmed b. İdrîs'in 1253'te (1837) halife tayin etmeden vefatından sonra İdrîsiyye tarikatı kendi çocukları dışında üç önemli müridi tarafından sürdürülmüştür. Bunlardan Muhammed Osman el-Mîrganî'ye Hatmiyye, Muhammed b. Ali es-Senûsi'ye Senûsiyye, İbrâhim Reşid ed-Düveyhî'ye Reşidiyye tarikatları nisbet edilmiş, böylece İdrîsiyye üç ana kola ayrılmıştır.

Mîrganîyye'ye dair ilk kayıt, Muhammed Osman el-Mîrganî'nin müridlerinden olup daha sonra kendi adına nisbetle İsmâiliyye tarikatını kuran İsmâil el-Velî'nin 1824 yılında kaleme aldığı *Kitâbü'l-'Uhûdi'l-vâfiyye* adlı eserinde yer almaktadır. İsmâil el-Velî tarikatı Mîrganî'den öğrendiğini ve adının Hatmiyye olduğunu söyler (Ali Sâlih Kerrâr, *The Sufi Brotherhoods*, s. 64). Hatmiyye, daha sonra tarikat geleneğine uygun olarak kurucusuna nisbetle Mîrganîyye (Emîrganîyye) diye de anılmıştır. Muhammed Osman, dedesi Abdullah b. İbrâhim el-Mahcûb el-Mîrganî'ye de Mîrganîyye adıyla bir tarikat nisbet eder.

Hatmiyye, Muhammed Osman el-Mîrganî'nin "hatmü'l-evliyâ" ifadesinin kısaltılmış şekli olan "hatm" lakabından gelmektedir. Allah katındaki makamının Mehdî'den sonra altıncı sırada yer aldığına inanan ve Mehdî, vahdet-i vücûd, ha-

kikat-i Muhammediyye görüşüne özelliklerle vurgu yapan Muhammed Osman el-Mîrganî Hatmiyye'nin, şeyhi Ahmed b. İdrîs'ten aldığı beş tarikatın hulâsası olduğunu söyler. Bu sebeple tarikatın sembolü olarak benimsenen "nakşicem" ifadeindeki "nûn" Nakşibendiyye, "kâf" Kâdiriyye, "şîn" Şâzeliyye, "cîm" Cüneydiyye ve "mîm" Muhammed Osman'ın dedesi Abdullah el-Mîrganî'ye nisbet ettiği Mîrganîyye tarikatlarını temsil etmektedir (Ali Sâlih Kerrâr, *eṭ-Ṭarîkatü'l-İdrîsiyye*, s. 50).

Şeyhinin vefatının ardından ilk olarak Mekke'de, daha sonra Medine, Cidde ve Tâif gibi Hicaz'ın önemli şehirlerinde zâviyeler açarak tebliğ sahasını genişleten Mîrganî'nin yoğun çalışmaları neticesinde tarikat kısa zamanda bölgede yaygınlık kazandı. Mîrganî, tarikatını daha da yaygınlaştırmak amacıyla büyük oğlu Muhammed Sırrülhatm'i Yemen ve Hadramut'a, annesi Sudan asıllı olan ikinci oğlu Muhammed Hasan'ı Sudan'a gönderdi. Kurucusunun sağlığında Arap yarımadasının batısıyla Sudan'ın özellikle kuzey kesimlerinde yaygınlık kazanan tarikatın başına onun ölümünün (1268/1852) ardından büyük oğlu Muhammed Sırrülhatm geçti. Muhammed Sırrülhatm'den (ö. 1863) sonra tarikat Mısır, Sudan, Eritre, Yemen ve Somali gibi bölgelerde her birinin başında kendi mahallî şeyhi bulunan yarı bağımsız birkaç kola ayrıldı.

Asıl faaliyet alanı olan Sudan'da Mîrganîyye, Mîrganî'nin diğer oğlu Seyyid Hasan diye de tanınan Muhammed Hasan tarafından yaygınlaştırıldı. Muhammed Hasan, babasının kurduğu Seniye (Hatmiye) köyünü kendine merkez edinecek Sudan'ın özellikle kuzey ve doğu bölgelerine ve daha önce babasının ziyaret etmediği Şaykiye bölgesine giderek tarikatı yaymaya çalıştı. Şerif ve seyyid aileleriyle iyi ilişkiler kurup pek çok mürid edindi. Onun, babasının tavsiyesi üzerine aktif olarak siyasetle uğraşmadığı, yöneticilerle iyi geçindiği, hatta bazı anlaşmazlıkların çözümünde aracı olduğu, hükümet yanlısı bu tavrından dolayı tarikatın Seniye'deki zâviyesi için dönemin Mısır idaresinden düzenli biçimde aylık para ve yiyecek yardımı aldığı ifade edilmektedir. Muhammed Hasan'ın yoğun tebliğ faaliyetleri sayesinde Mîrganîyye Sudan'ın önde gelen tarikatlarından biri haline geldi.

Mîrganîyye şeyhlerinin 1237'de (1821) Func Sultanlığı'nın hâkimiyetine son veren Mısır-Türk idaresiyle arası iyi idi. Bu

sıcak ilişkilerin önemli sebeplerinden biri, diğer bazı tarikat ve etnik grupların aksine Mîrganiyye mensuplarının ülkenin güvenliğini sağlamada Türk idarecilerine yardımcı olmasıdır. Dostâne münasebetlerin temellerinin tarikatın kurucusu Muhammed Osman el-Mîrganî tarafından Hicaz'da atıldığı söylenmektedir (a.g.e., s. 83). Onun Sudan'dan ayrılırken Mısır Valisi Hurşid Ahmed Paşa'ya verilmek üzere Seniye köylülerine bıraktığı mektup ve Hurşid Paşa'nın mektuba saygı göstererek gereğini yerine getirmesi bu ilişkilerin daha eskilere dayandığını göstermektedir.

Muhammed Hasan'ın 1286'da (1869) vefatı üzerine Mîrganî ailesinin Mısır ve Hicaz'da yaşayan mensupları Sudan'a gidip Muhammed Hasan'ın küçük oğlu Muhammed Osman el-Akrab'ın liderliğinde tarikat faaliyetlerini devam ettirdiler. Akrab, babası ve dedesinin yolundan gidip tarikatın ülkenin doğu ve kuzey kesimlerindeki zâviyelerini ziyaret etti ve irşad faaliyetlerini sürdürdü. Ülkede ekonomik sıkıntıların baş gösterdiği bu dönemde dinî ve iktisadî sebeplerden dolayı Mîrganiyye şeyhleriyle yöneticilerin arası açıldıysa da Muhammed Osman onları barıştırdı. Bu dönemde Sudan'da Muhammed Ahmed el-Mehdî tarafından başlatılan Mehdiilik hareketiyle genelde bütün tarikatlar, özeldense Hatmiyye arasında şiddetli mücadeleler yaşandı. Mısır-Türk idaresini devirmeyi amaçlayan ve bunu gerçekleştirmek için kendisinin beklenen mehdî olduğunu iddia ederek pek çok taraftar toplayan Muhammed Ahmed, 1884 yılında basit ihtilâflarla insanların birbirine düşman hale gelmesine yol açtığı gerekçesiyle önce dört fikhî mezhebi, ardından tarikatları ilga ettiğini bildirdi. Mîrganiyye ile Mehdiilik hareketi arasındaki düşmanlığın Mîrganiyye mensuplarının Türk idarecilerinden yana tavır almalarından kaynaklandığını ileri sürenler de vardır.

Mehdiilik hareketiyle Mîrganiyye arasındaki mücadele ileriki yıllarda artarak devam etti. Mehdi ordusu tarikatın Keselâ'daki merkezine saldırdı. Benî Âmir ve Şükriyye gibi büyük kabilelerin başında Mehdi kuvvetlerine karşı koyan Muhammed Osman el-Akrab, direnişini daha fazla sürdürmeye diğer birçok tarikat şeyhi gibi ülkeden gizlice ayrılarak Kahire'ye gitti. Birkaç gün sonra orada vefat etti (17 Ocak 1886). Muhammed Osman'ın ardından tarikatın başına amca-

zadesi Seyyid Bekrî b. Ca'fer el-Mîrganî geçti. Tarikat mensuplarıyla Mehdi taraftarları arasındaki mücadele, Mehdi Devleti'nin yıkılıp yerine Mısır-İngiliz idaresinin yönetimi ele geçirdiği 1898 yılına kadar devam etti. Mîrganiyye'nin daha başlangıçtan itibaren, Muhammed Osman el-Mîrganî ile Hicaz'a gidip Ahmed b. İdrîs'e intisap eden Muhammed b. Kamerüddin el-Meczûb tarafından Kâdiriyye ve Şâzeliyye'nin bir kolu olarak kurulan Meczübiyye tarikatıyla da mücadelesi olmuştur.

1898'de Mehdi Devleti'nin yıkılmasından sonra bir araya gelen Mîrganî ailesi mensupları tebliğ ve irşad faaliyetlerini yarı bağımsız olarak sürdürme konusunda anlaşış Sudan'ın çeşitli bölgelerine dağıldılar. Muhammed Osman'ın büyük oğlu Ahmed el-Mîrganî Keselâ'yı merkez edinerek Kadârif, Kalabât, Hedendeve, Şükriye bölgelerinde; Ali el-Mîrganî Hartum'u merkez yaparak Berber, Dongola, Halfa bölgelerinde; Seyyide Meryem el-Mîrganiyye Senkât merkez olmak üzere Kızıldeniz'in dağlık bölgelerinde; Seyyid Ca'fer el-Bekrî ve Seyyide Aleviyye de Eritre'de irşad faaliyetlerini sürdürdüler. Mîrganî ailesinin bütün fertleri dinî ve mânevî liderlikte eşit statüde olmakla birlikte bu dönemde Ali el-Mîrganî tarikatın resmî lideri kabul edildi. Sudan'da hâkim olan Mısır-İngiliz yönetimi de tarikatlar arasında özellikle Mîrganiyye'ye büyük destek verdi ve liderleri Ali el-Mîrganî'yi ülkede faaliyet gösteren tarikatların başına müşrif (bakan) olarak tayin etti. Aynı dönemde Mîrganiyye, İdrîsiyye ve İsmâiliyye tarikatları arasında dinî ve siyasî mücadeleler yaşandı.

Sudan'ın bağımsızlığını elde etmesinden (1956) sonra el-Hizbü'l-vatanî el-ittihâdî içinde siyasete atılan Ali el-Mîrganî partinin lideri İsmâil el-Ezherî ile arası açılınca Hizbü'ş-ş'a'b ed-dîmokrâtî adıyla yeni bir parti kurdu. İsmâil el-Ezherî'yi ve diğer siyasî rakiplerini bertaraf etmek amacıyla ülkenin ikinci büyük partisi Abdurrahman el-Mehdî önderliğindeki Hizbü'l-ümmî ile koalisyon hükümetini oluşturdu.

Ali el-Mîrganî'nin 1968'de ölümü üzerine tarikatın dinî-siyasî liderliğini oğlu Muhammed Osman el-Mîrganî üstlendi. Babası gibi aktif siyasete atılan Muhammed Osman, Hizbü'l-ittihâdî ed-dîmokrâtî'nin yönetim kuruluna aday gösterildi (C. Fluehr-Lobban v.dğr., s. 142). Muhammed Osman, 1978'de diğer tarikat şeyhleriyle birlikte tarikatların siyasî önemini

arttırmak ve Hasan et-Türâbî'nin Müslüman Kardeşler hareketiyle Sâdık el-Mehdî'nin Ensar Partisi'nin yükselen nüfuzuna karşı koyabilmek için Hareketü'n-nehdati'l-İslâmiyye'yi kurdu (Warburg, s. 136).

Sudan'da faaliyet gösteren en büyük tarikatlardan biri olan Mîrganiyye'nin modern Sudan'ın içtimâî, siyasî, fikrî ve kültürel tarihinde önemli bir yeri bulunmaktadır. Dongola ve Halfa, özellikle Sudan'ın doğu ve kuzey kesimlerinde hâkim olan tarikatın en güçlü olduğu bölgelerdir. Mısır'da, tarikatın kurucusu Muhammed Osman el-Mîrganî'nin müridi Ebû Hüreybe tarafından yayılan tarikatın belli başlı kasabalarında zâviyeleri vardır. Ayrıca Eritre ve Etiyopya'da da taraftarları bulunmaktadır. Hicaz, Asîr ve Yemen'de ise bugün sadece küçük birer grup varlığını sürdürebilmektedir.

Şeyhlik makamına yalnız Mîrganî ailesine mensup birinin gelebildiği Mîrganiyye tarikatında Muhammed Osman el-Mîrganî'nin evliyaların, Mîrganiyye tarikatının da tarikatların sonuncusu ve mührü (hatm) olduğuna inanılır. Tarikatı asla şeriatın ayrı düşünmeyen, doğru yola şeriatla, hakikate ise ancak tarikatla ulaşılacağına inanan, şeriatla bağlı olmayan müridin zındık olduğunu söyleyen Mîrganiyye şeyhleri mehdî inancını irşad faaliyetlerinde yoğun olarak işlemişler, bu inancı istismar edip siyasî bir hareket olarak ortaya çıkan Mehdiiliğe şiddetle karşı çıkmışlardır.

Mîrganiyye şeyhleri, özellikle son dönemlerde nesepte birleştikleri İsnâaşeriyye Şiîliği'nin etkisinde kalarak imâmet ve velâyet fikirlerini savunmaya başlamışlar, Şîa gibi Gadîr-i Hum rivayetini delil gösterip Hz. Ali'nin ve ondan sonraki Ehl-i beyt imamlarının imâmetine ve müslümanlar üzerindeki velâyet hakkına sahip olduklarını ileri sürmüşlerdir. Tarikat mensupları arasında, Şîa'dan farklı olarak ümmetin icmâıyla seçilen Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın imâmetinin meşrû olduğu da kabul edilmekle birlikte sahâbeyi Hz. Ali'nin imâmetine ve hilâfette önceliğine işaret eden hadisleri gizlemek, hadisçileri de Hz. Ali ve onun özellikleri hakkındaki sahih hadisleri eserlerinden çıkarmakla itham edenler de vardır. Diğer birçok tarikatın aksine sadece dinî konularla sınırlı kalmayıp modern Sudan'ın gelişmesinde önemli roller üstlenen Mîrganiyye tarikatı hakkında geniş araştırmalar yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

A. le Chatelier, *Les confréries musulmanes du Hedjaz*, Paris 1887, s. 41-66; J. S. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, Oxford 1965, s. 231-235; a.mlf., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, s. 114-118; J. O. Voll, *A History of the Khatmiyyah Tariqah in the Sudan* (doktora tezi, 1969), Harvard University; a.mlf., "Mahdis, Walis and New Men in the Sudan", *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500* (ed. N. R. Keddie), London 1972, s. 367-384; G. R. Warburg, *Egypt and the Sudan*, London 1985, s. 13, 15, 136; N. Grandin, "Soudan, corn de l'Afrique et Afrique orientale", *Les orders mystiques dans l'Islam* (ed. A. Popovic - G. Vienstein), Paris 1985, s. 117-181, 187; a.mlf., "A propos des asânîd de la Naqshbandiyya dans les fondements de la Khatmiyya du Soudan oriental: Stratégies de pouvoir et relation maître / disciple", *Naqshbandis* (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Istanbul - Paris 1990, s. 621-655; Mohammed Dhaher Jasim, *The Contribution of Sayed 'Ali Al-Mirghani, Leader of Khatmiyya to the Political Evolution of the Sudan: 1884-1968* (doktora tezi, 1988), University of Exeter; R. S. O'Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition*, London 1990, s. 142-153; Eđvâ' 'ale't-turuki's-sûfiyye fi'l-kârreti'l-İfrikîyye, Kahire 1990, s. 143-149; Ali Sâlih Kerrâr, *et-Tarikatü'l-İdrisiyye fi's-Südân*, Beyrut 1411/1991, s. 45-51, 83-109, 113-120, 141-142; a.mlf., *The Sufi Brotherhoods in the Sudan*, London 1992, s. 64-72; M. İbrâhim Ebû Selîm, *Üdebâ' ve 'ulemâ' ve mü'errihûn fi târihi's-Südân*, Beyrut 1411/1991, s. 119-128; a.mlf., *Bu-ğûs fi târihi's-Südân*, Beyrut 1412/1992, s. 130-144, 160-189; C. Fluhr-Lobban v.dğr., *Historical Dictionary of the Sudan*, Metuchen-London 1992, s. 113, 141-143; Abdülmün'im el-Hifnî, *el-Mevsû'atü's-sûfiyye*, Kahire 1412/1992, s. 381-383; *Arabic Literature of Africa: The Writings of Eastern Sudanic Africa* (ed. J. O. Hunwick - R. S. O'Fahey), Leiden 1994, I, 178-227; M. Habîb el-Hile, *et-Târîh ve'l-mü'errihûn bi-Mekke*, Mekke 1994, s. 416-417; Ali Yûsuf Süleyman, *et-Ta'rif li't-tarikati'l-Hatmiyyeti'l-Mirganiyye* (Râtibü'l-Mirgani içinde), [baskı yeri ve tarihi yok] (Mektebetü'l-Kahire), s. 50-60; Ahmed M. Ahmed Celf, "Tâ'ifetü'l-Hatmiyye ve şilatühâ bi't-tavâ'ifi'l-ke'lâmiyyeti'l-uhrâ", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, XXVI/4, İslâmâbâd 1991, s. 35-64; "Mirghaniyya", *EP* (İng.), VII, 124-125.



ADEM YERİNDE

MÎRHÂND

(ميرخواند)

Hamîdüddîn Muhammed Mîrhând
b. Burhâniddîn Hâvendşâh b. Kemâlidîn
Mahmûd Herevî
(ö. 903/1498)

Timurlular devri tarihçisi.

Vefat ettiğinde altmış altı yaşında olduğuna göre 837'de (1433-34) ve muhtemelen Belh'te doğmuş olmalıdır. Buha-ra'dan Belh'e göç eden bir seyyid ailesine

mensuptur. Babası Seyyid Burhâneddin Hâvendşâh tahsil için geldiği Belh'e yerleştikten sonra Herat'a gidip Şeyh Bahâeddin Ömer'e intisap etti. Ali Şîr Nevâî'nin kendisinden takdirle söz ettiği Seyyid Burhâneddin şeyhinin ölümü üzerine tekrar Belh'e döndü ve orada vefat etti. Üç oğlundan biri olan Mîrhând, ilk öğrenimini muhtemelen Belh'te gördükten sonra Herat'a gitti ve eğitimini burada tamamladı. Genç yaşta Ali Şîr Nevâî'nin dikkatini çekmeyi başardı. İnşâ sanatındaki mahareti ve tarihe karşı büyük merakına rağmen Mîrhând, gençliğini eğlence meclislerinde geçirdiğinden eser yazmaya vakit bulamamıştı. Nevâî'nin Herat'ta bulunan İhlâsiye Hankahı'nı kendisine tahsis etmesi üzerine *Ravzatü's-şafâ'* adlı eserini yazmaya başladı. Çalışmasını kısa zamanda tamamladığı bilindiğine ve 873'e (1469) kadar gelen olayları kapsayan V ve VI. ciltlerde, telif işini 899 (1494) yılı sonlarında sürdürmekte olduğuna dair bazı ifadeler kullandığına (V, 152; VI, 599) göre eseri ömrünün son yıllarında yazmış olmalıdır. VI. cildin hâtimesinde ağır hasta olduğunu ifade eden Mîrhând, 901'de (1496) Herat civarında ziyaret yeri olan Gâzergâh'ta inzivaya çekilip vaktini ibadetle geçirmeye başladı. Bir yıl sonra felç geçirdi ve Herat'a götürüldü. 2 Zilkade 903'te (22 Haziran 1498) veya 2 Receb 903'te (24 Şubat 1498) vefat etti ve Şeyh Bahâeddin Ömer'in türbesine defnedildi.

Mîrhând, Ali Şîr Nevâî'ye ithaf ettiği *Ravzatü's-şafâ' fi sîreti'l-enbiyâ'* ve *İmülük ve'l-hulefâ'* adını taşıyan yedi ciltlik genel mahiyetteki tarih kitabı ile tanınmıştır. Eserin VII. cildi ölümünden sonra kızından torunu Hândmîr tarafından tamamlanmıştır. Müellif, I. ciltte tarihin faydaları ve eserinde kullandığı kaynakları zikrettikten sonra yaratılıştan başlayarak peygamberlerin hayatını ve İslâmiyet'ten önceki İran tarihini, II. ciltte Hz. Peygamber ve dört halife devirlerini, III. ciltte on iki imamı, Emevî ve Abbâsî halifelerini, IV. ciltte Selçuklular ve Hârizmşahlar gibi Abbâsîler'le çağdaş olan sülâleleri, V. ciltte Cengiz Han ve haleflerini, VI. ciltte Timur ve haleflerini anlatır. VII. cilt 929 (1523) yılında yazılmış olup burada Hüseyin Baykara, Bedüzzaman Mirza ve Özbek Hanı Şeybânî Han devirleri hakkında bilgi verilir; eser bir hâtîme ile sona erer. Büyük şöhret kazanmasına, defalarca basılıp bazı kısımları çeşitli dillere çevrilmesine rağmen (Storey, I/1, s. 95 vd.) eser son iki cildi hariç tamamen

derleme niteliğindedir. İlk defa on cilt halinde Tahran'da taş baskısı yapılan kitabın (1270-1274 h.) en iyi neşri Abbas Per-vîz tarafından gerçekleştirilmiş (Tahran 1338 hş.), Abbas Zeryâb da eserin iki cilt halinde kısaltılmış şeklini yayımlamıştır (Tahran 1338 hş.).

Ravzatü's-şafâ''ın Sâsânîler (*Histoire des sassanides par Mirkhond*, Paris 1843), İran İsmâîlîleri (*Le jardin de la purété*, trc. M. Am. Jourdain, Paris 1813), Hârizmşahlar (*Histoire des sultans du Kharezem par Mirkhond*, trc. C. Defrémery, Paris 1842), Gurlular (*Histoire des sultans ghourides extraite de l'histoire universelle de Mirkhond*, trc. C. Defrémery, JA, II [1843], s. 167-200; III [1844], s. 258-291), Cengiz Han (*Vie de Djenghiz Khan, par Mirkhond*, ed. P. A. Jaubert, Paris 1841), Sâmânîler (*Histoire des samanides par Mirkhond*, trc. M. Defrémery, Paris 1845) hakkındaki bölümleri Fransızca'ya; Büveyhîler'le ilgili bölümü Almanca'ya (*Mirkhonds Geschichte der Sultane aus dem Geschlechte Bujeh*, trc. F. Wilken, Berlin 1835); Me'mûn'un ölümü ve onunla ilgili hikâyeler (*Auctarium ad Chrestomathiam Suam Persicam*, trc. F. Wilken, Leipzig 1805), Tâhirîler (*Mirchondi Historia Thaheridarum*, trc. E. Mitscherlich, Göttingen 1814), Sâmânîler (*Mohammedis filii Chavendschahi vulgo Mirchondi Historia Samanidarum Persice*, trc. F. Wilken, Göttingen 1808) ve Gazneliler'e (*Mohammedis filii Chavendschahi vulgo Mirchondi Historia Gasnevidarum*, trc. F. Wilken, Berlin 1832) dair bölümleri Latince'ye; Atabegler'le ilgili kısmı İngilizce'ye (*The History of the Atabeks of Syria and Persia*, trc. W. H. Morloy, London 1848); Eşkânîyân'a ait bölümü İsveççe'ye (*Mirkhonds berättelse am Askaniernas konungoätt i persien*, ed. C. J. Tornberg, Lund 1863) çevrilmiştir. E. Rehatsek de eseri İngilizce'ye tercüme etmiştir (*The Rauzat-us-Safa: Garden of Purity*, I-V, Delhi 1982). Eseri ilk defa Balatizâde Kemâlî Türkçe'ye tercüme etmeye başlamışsa da ancak I ve II. ciltlerini bitirebilmiştir, bu çeviri İstanbul'da basılmıştır (1338). III ve IV. ciltler Sadrazam Rüstem Paşa'nın emriyle Mustafa b. Hasan Şah adında bir kişi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (çeşitli yazmaları için bk. TCYK, s. 77 vd.).

BİBLİYOGRAFYA :

Mîrhând, *Ravzatü's-şafâ'*, V, 152; VI, 599; VII, 271; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, I-n; Ali Şîr Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâ'is* (trc. Hakîm Şah Kazvî-nî - M. Fahrî-yî Herâtî, nşr. Ali Asgarî Hikmet), Tahran 1323 hş., s. 94, 270; Hândmîr, *Habîbü's-*

siyer, IV, 105, 341-342; ayrıca bk. Celâleddin-i Humâyi'nin girişi, I, 32-35; a.m.f., *Faşlı ez Hulaşatü'l-ahbâr* (nşr. Güyâ l'imâdi), Kabil 1345 hş., s. 34-36; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, I, 87-96; Browne, *LHP*, III, 431; Storey, *Persian Literature*, I/1, s. 92-101; W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, London 1928, I, 57-58; TCYK, s. 77-79; Abbas el-Azzâvî, *et-Ta'rif bi'l-mü'errihîn fi 'ah-di'l-Mogol ve'l-Türkmân*, Bağdad 1376/1957, I, 223-225; Abdülhüseyn-i Nevâî, *Ricâl-i Kitâb-ı Habîbü's-siyer*, Tahran 1324 hş., s. 183 vd.; Gulâmhüseyn Sadri Afşar, *Târîh der İrân*, Tahran 1345 hş., s. 151-153; Safâ, *Edebiyyât*, IV, 519-523; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-mü'errihîn*, Beyrut 1993, IV, 340-341; Ca'fer Hamîdî, *Târîh-i Nigârân*, Tahran 1372 hş., s. 422-432; Sholen A. Quinn, "The Historiography of Safavid Prefaces", *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society* (ed. Charles Melville), London 1996, s. 1-25; Hamîde Hüccetî, "Ravzatü's-şafâ' fi sîretü'l-enbiyâ' ve'l-mülük ve'l-hulefâ", *DMT*, VI, 380-381; Tahsin Yazıcı, "Mîrhord", *İA*, VIII, 360-361; A. Beveridge - [Beatrice Forbes Manz], "Mîrkhand", *EP* (Ing.), VII, 126-127.



İSMAİL AKA

MÎRHORD

(میر خورد)

Seyyid Muhammed b. Mübârek
b. Muhammed Alevî Kirmânî
(ö. 770/1368-69)

**Çiştîyye tarikatının tarihine dair
Siyerü'l-evliyâ' adlı
Farsça eserin müellifi.**

Delhi'de doğdu. Ataları aslen Kirmanlıdır. Kirman'la Lahor arasında ticaretle uğraşan dedesi Seyyid Muhammed b. Mahmûd, Lahor yolu üzerindeki Ecûdehen'de (Adjodhan; bugün Pâk Pattan) Çiştî şeyhi Ferîdüddin Mes'ûd'a intisap etmiş, daha sonra da kızıyla evlendiği amcası Ahmed Kirmânî'nin ısrarı üzerine buraya yerleşmişti. On sekiz yıl boyunca Ferîdüddin Mes'ûd'a hizmet eden Seyyid Muhammed, şeyhinin ölümünün ardından Delhi'ye gidip burada Çiştî şeyhlerinden Nizâmeddin Evliyâ'nın dostluğunu kazandı. Mîrhord'un babası Seyyid Mübârek de Çiştî şeyhlerinden Hâce Kutbüddin Mevdûd'un müridi idi.

Tasavvufî hayatın yaşandığı bir aile ortamında yetişen Mîrhord (Emîrhord) genç yaşta Nizâmeddin Evliyâ'ya intisap etti. Aynı yıllarda medreseye devam ederek iyi bir eğitim aldı. Mîr Hasan Dihlevî ve Ziyâeddin Berenî gibi şair ve âlimlerle kurduğu arkadaşlık ve dostluk Mîrhord'un şahsiyetinin gelişmesinde önemli rol oynadı. Mîrhord, 727'de (1327) Sultan Muham-

med b. Tuğluk Şah tarafından bazı âlim ve şeyhlerle birlikte Devletâbâd'a sürgüne gönderildi. Birkaç yıl sonra Delhi'ye dönmesine izin verildiyse de bu sürgün Mîrhord'u derinden etkiledi. Sürgün dönüştü daha önce intisap etmekten kaçındığı Nizâmeddin Evliyâ'nın halifesi Şeyh Nüreddin'e intisap ederek içinde bulunduğu sıkıntılı halden kurtuldu. Bu olayın ardından muhtemelen Şeyh Nüreddin'e daha önceki davranışını affettirmek amacıyla *Siyerü'l-evliyâ' fi maḥabbeti'l-haḳ celle ve 'alâ* adlı eserini kaleme aldı. Mîrhord Delhi'de vefat etti.

Şeyh Nizâmeddin Evliyâ ve diğer Çiştîyye tarikatı şeyhlerinin hayatını ele alan eserinde Mîrhord özellikle Nizâmeddin Evliyâ'nın hayatı, görüşleri ve kerametlerini müridlerin verdiği bilgiler ve kendi müşahedelerine göre ayrıntılı biçimde anlatmıştır. On bölümden meydana gelen kitap Çiştîyye tarikatı hakkında yazılmış en önemli kaynak sayılmaktadır. Eser Delhi'deki sosyal hayatı yansıması bakımından da önemlidir. Müellifin uzun süre Delhi'de yaşamış olması buradaki ekonomik ve sosyal gerginlikler, dinî çekişmeler hakkında verdiği bilgilerin değerini daha da arttırmaktadır. *Siyerü'l-evliyâ'*, Sultan Muhammed b. Tuğluk'un mutasavvıflarla ilişkileri ve tarihçi Berenî'nin biyografisi hususunda da önemli bir kaynaktır. Mîrhord'un elli yaşlarında yazmaya başladığı eserini ne zaman bitirdiği bilinmemektedir. Bir nüshasının son bölümünde 790'da (1388) vefat eden Firûz Şah Tuğluk'a işaret edilmesinden hareketle kitabın bu tarihten sonra tamamlandığı söylenmiştir. Ancak müellifin ölüm tarihi dikkate alındığında bunun mümkün olmadığı ve bu bölümün esere sonradan eklenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Çirengî Lâl tarafından yayımlanan *Siyerü'l-evliyâ'* (Delhi 1302/1885), Gulâm Ahmed Beryân (Lahor 1923) ve İcâzülhak Kuddûsî (Lahor 1992) tarafından Urduca'ya çevrilmiştir. Hâce Gül Muhammed Ahmedpûrî kitabı *Zikrû'l-aşfiyâ'* (*Tekmile-i Siyerü'l-evliyâ'*) adıyla bir tekmile yazmıştır (Delhi 1312).

BİBLİYOGRAFYA :

Emîrhord, *Siyerü'l-evliyâ'* (trc. İcâzülhak Kuddûsî), Lahor 1992, s. 29-47; Abdülhak ed-Dihlevî, *Aḥbârü'l-aḥyâr* (trc. Subhân Mahmûd - Muhammed Fâzil), Delhi 1994, s. 210-211; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, III, 976; Storey, *Persian Literature*, I/2, s. 941-944; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetu'l-havâḫir*, II, 138-139; Nefîsî, *Târîh-i Naẓm u Neḡr*, II, 759; M. Muzammil Haq, *Some Aspects of the Principal Sufi Orders in India*, Dhaka 1985, s. 24; Athar Abbas

Rizvî, *A History of Sufism in India*, New Delhi 1986, I, 9-10, 158; A. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları* (trc. Ergun Kocabiyik), İstanbul 2001, s. 346; K. A. Nizami, "Aḥmadpûrî", *EI*, I, 666; a.m.f., "Amir Kord", a.e., I, 963.



RIZA KURTULUŞ

MİRÎ ARAZI

**Osmanlı Devleti'nde
mülkiyeti devlete ait olup
tasarruf hakkı kullananlara
devredilmiş arazi.**

Sözlükte "devlete-hazineye ait, hükümet malı" anlamına gelen mirî kelimesi, Osmanlı döneminde devlet hazinesi yanında devlete ait toprakları ve bu topraklardan alınan vergileri ifade eden bir kavram haline gelmiştir. Tarihî belgelerde devlete ait topraklar için "arâzî-i memleket" tabiri de geçmektedir. Mirî kelimesi Eyyûbî ve Memlûkler'de askerî görevliler için de kullanılmıştır. Osmanlılar'da mirî arazi kapsamına, fetih sırasında ele geçirilip mirî olarak reâyâyâ devredilen topraklarla, mirasçı bırakmadan vefat eden kimselere ait olup devlet hazinesine intikal eden, fetih esnasında hangi statüye bağlandığı bilinmeyen, sahibi belli olmayan araziler ve tarıma elverişli değilken devlet başkanının izniyle işlenerek tarıma kazandırılan topraklar girer. Bu tür arazinin çıplak mülkiyeti devlete aittir, reâyâyâ belirli esaslarla tasarruf / kullanım hakkı devredilmiştir. Devlet tahsis yaparken "tapu" veya "muaccele" denen peşin bir para alır. Bundan başka "müeccele" adı verilen, "hâsilât hissesi, icâre-i zemîn, bedel-i öşür, mukâtaa" adlarıyla belli bir meblağın ödenmesi de söz konusudur. Harâc-ı mukâseme tabiri öşür vergisine tâbi ürünlerden alınan değişken, harâc-ı muvazzaf ise "çift akçesi" adıyla devlete her yıl ödenen maktû ödemeyi ifade eder.

İslâmiyet'ten önceki dönemde Arabistan'ın güneyinde arazilerin, vergilerini ödemek şartıyla kabile ileri gelenlerine, askerî hizmet karşılığı kumandanlara, savaşla elde edilen toprakların onları işleyecek köylülere verildiği bilinmektedir. Sâsânîler'de ve Bizans'ta da benzer uygulamalara rastlanır. Hz. Peygamber de kendi döneminde iktâ sistemini uygulamıştır (bk. İKTÂ). Mirî arazi sisteminin İslâm ikâta (İnalçık, I [1959], s. 29-46) veya Bizans "pronoia" sistemleriyle bir ilgisinin olup olmadığı tartışma konusudur. Bazı araş-

tırmacılar, timar sisteminin Ortaçağ İslâm dünyasında yaygın bulunan iktâ sisteminden kaynaklandığı ve Selçuklular'daki askerî iktâ sisteminin timar adı altında Osmanlılar'a intikal ettiğini söyler. Bizans "pronoia" sistemiyle Osmanlı mirî arazi sistemi arasında paralellik kuranlar da vardır. Miras yoluyla vârislere geçmeyen, satılmayan, belli bir dönem için verilmiş yararlanma hakkını ifade eden "pronoia" ile benzerlik göstermekle birlikte Osmanlılar'ın mirî arazi sistemini Bizanslılar yerine Selçuklular'dan aldıkları görüşü genellikle kabul edilmiştir. Öte yandan Osmanlı Devleti'nde mirî arazi uygulamalarının dönemlere göre farklılık arzettiği de belirtilmelidir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında mirî araziye ilişkin düzenli bir mevzuatın varlığına rastlanmaz. Ancak ilk Osmanlı padişahlarının toprak dağıtım uygulamalarıyla ilgili vakfiyeler, mülknâmeler ve tahrir defterlerine yansıyan kayıtlar bugüne ulaşmıştır. Bunlardan anlaşıldığına göre ilk dönemlerde Anadolu ve Rumeli'de fethedilen arazilerin bir kısmı mirî arazi adı altında belli kimselere verilmiş, bir kısmı askerler arasında mülk olarak tahsis edilmiş, bir kısmı da eski mâlikleri elinde bırakılmıştır. Önceleri mülk tahsisi ağırlık kazanırken zamanla askerî amaçlı dağıtım etkili olmuş ve özellikle Fâtih Sultan Mehmed devrinde yeni düzenlemeler yapılmış, bununla ilgili kanunnâmeler çıkarılarak toprak rejimiyle ilgili mevzuat ortaya konulmuştur.

Klasik dönemde araziye ilişkin olarak hazırlanan kanunların esası, çeşitli zamanlarda padişaha arz edilen meseleler üzerine yapılan münferit düzenlemelerdir. Bunlara ve fikhî esaslara dayanılarak verilen fetvalar dönemin ulemâsı tarafından derlenmiştir. Mirî arazinin sistemleştirilmesinde ve İslâmî hukuk normları içinde açıklanmasında Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin önemli rolü olmuştur. Budin hakkında yaptığı düzenleme mirî arazinin hukukî mahiyetini ortaya koyma açısından önemiyettir. Ebüssuûd Efendi'ye göre mirî arazi mutasarrıfları devlete karşı kiracı (müstecir) hükmündedir. Ancak buradaki kiracılık sürekli olduğundan klasik kira tanımına uymaz, dolayısıyla devletle mutasarrıf arasında fâsid bir kira ilişkisi vardır (Aydın, s. 385). Ona göre Budin'in fethinden sonra ekilip biçilebilen tarlalar oradaki ahalinin elinde bırakılmıştır. Fakat bunlar mülk olmayıp rakabesi devlete ait olan, reâyânın âriyet

yoluyla tasarruf edebildiği, ekip biçtiği ve elde ettiği üründen vergi ödediği arazilerdir. Kendilerine arazi tevcihi yapılan kişiler (sâhib-i arz) arazinin tasarruf, intikal ve muamelelerini yürütmeye yetkilidir. Bu düzenlemelere göre sipahinin izni olmaksızın yapılan işlemler geçersizdir. Araziyi boş bırakmayarak ekip biçen ve kanunî mükellefiyetlerini yerine getirenler ölünceye kadar bu araziler üzerinde tasarruf edebilmektedir. Öldüklerinde ise kendi yerlerine oğulları geçmekte, oğlu olmayanların elindeki topraklar bazı usullere göre başkalarına verilmektedir.

Osmanlı uygulamasında bir yer fethedildiğinde devlet oraya tahrir emini veya il yazıcısı adıyla bir memur göndererek araziye kaydettirirdi. Devlet, mirî arazi rejiminin işleyebilmesi için gerekli bilgileri bu tahrirler sayesinde sağlardı. Bu işlemle bütün mirî topraklar verimlerine göre ölçüleri değişen (genel olarak 80 ile 150 dönüm) çiftlikler halinde gruplandırılıyordu; yani Osmanlı Devleti'ndeki mirî arazide üretim küçük köylü işletmeleri şeklinde düzenlenmişti. Halil İnalçık tarafından "çift-hâne" adıyla tanımlanan bu yapıda her çiftçi ailesine geçimini sağlayabileceği miktarda toprak parçası ayrılmıştı. Tahrir ve şer'iyye sicil kayıtlarında mirî arazinin büyüklüğünü ifade etmede çift, dönüm, kıta veya arazinin ne kadar tohum istîab ettiği şeklindeki ölçülerin kullanıldığı görülmektedir. Öte yandan belgelerde yer alan kayıtlarda mirî arazi sayılan topraklar için statülerine uygun hukukî tanımlamaların kullanıldığı görülmektedir. Meselâ "mülk-i müfevvez" terkibi bunlardandır. Kanunî bir muamele ile toprağın tasarruf hakkının bir kimseden diğerine geçmesini ifade etmek üzere de "ferâğ" kelimesi kullanılmıştır. Şer'iyye sicilleri kayıtlarında da "ferâğ-ı kat'î-i mu'tebere" ya da "tefvîz" gibi tabirler mirî arazi statüsünün varlığını gösteren tanımlamalardır.

Mirî arazi mutasarrıfına arazi üzerinde oldukça geniş bir tasarruf hakkı tanınmıştır; dilediği hububatı ekebilir, başkasına kiralayabilir veya âriyet olarak verebilir, tasarruf hakkını ivazlı veya ivazsız şekilde devredebilir. Ferâğ sipahinin veya ilgili memurun izniyle yapılır. Bu izin için ilgili memura belli bir ferâğ harcı ödenir. Ferâğ harcının mirî arazinin devlet tarafından yeni bir mutasarrıfa verilirken alınan tapu resmiyle ilgisi yoktur. Ferâğın bedelsiz veya geri alma şartıyla (vefâen ferâğ) olması da mümkündür. Muta-

sarrıf bunun dışındaki diğer bazı tasarrufları da sipahinin veya ilgili memurun izniyle yapabilir. Mirî arazi üzerine ağaç dikilmesi, bina yapılması bu türdendir. Çünkü mirî araziye dikilen ağaçların ve yapılan binaların mülkiyeti mutasarrıfa aittir. Mutasarrıf bunları kendi mülkü olması dolayısıyla sipahinin veya ilgili memurun iznini almaksızın dilediği kimselelere satabilir. İzin ancak araziye devrederken gerekmektedir. Yine binalar ve ağaçlar mülk olduğundan sahibi öldüğünde mirasçılara intikal etmektedir. İlgili memur izin alınmadan dikilen ağaçların üç yıl içinde sökülmesini isteyebilir; üç yıl geçtikten sonra bunu talep edemez. İzinsiz inşa edilen binaların yıkılmasında istenebilir. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren bu konudaki hükümler yumuşatılmış, meyve ağacı dikilmesi, köy ve mahalle haline getirilmemek şartıyla dükkân, imalâthane, tarımla ilgili binaların yapılması izne bağlı olmaktan çıkarılmıştır. Öte yandan mirî araziye ölü defnedilemez ve mirî arazi çayır haline getirilemez.

XVII. yüzyıldaki gelişmeler sonucunda mirî arazilerin mevcut düzenlemelere aykırı olarak mülk haline geçirilmeye çalışıldığı dikkati çeker. Bir yandan sipahiler devletin kontrol gücünün zayıflaması ile mirî araziye el koyup kendi özel mülkleri gibi tasarruf etme yoluna giderken öte yandan reâyâ siyasî ve iktisadî buhranlar yüzünden toprağını terkederek şehirlere göç etmiş, bunların arazileri devletin malî darlığı sebebiyle mülk olmak üzere satılmıştır. Timar sisteminin askerî açıdan fonksiyonunu kaybetmesiyle mirî arazilerin zirâî-malî amaçlı kullanımı öne çıkmış ve iltizam yoluyla işletilmeye çalışılmıştır. İltizam sisteminin yaygınlaşması, XVIII. yüzyılda mültezimlerin mirî arazi üzerinde fiilen özel mülkler edinmesine yol açmıştır. 1812 yılından itibaren timarlar boşaldıkça yeniden tahsis edilmemiştir. Mirî arazinin bir dönem kanuna aykırı biçimde mülk topraklar gibi kullanılmasından kaynaklanan ihtilâflar, devlet tarafından bu iddia sahiplerine dirliklerine karşılık maaş bağlanıp toprakları ellerinden alınarak çözülmüştür. 1824 yılından itibaren mirî arazi prensibi daha dikkatle takip edilmiş ve kişilerin bir şekilde ele geçirip kendi mülk arazileri gibi tasarruf ettikleri mirî topraklara el konulmaya başlanmıştır.

Mirî arazi sistemi göçebelerin veya dışarıdan gelen göçmenlerin iskânı amacına yarar bir şekilde de kullanılmıştır. Özellikle

le 1858 Arazi Kanunnâmesi bu konuda iyileştirici hükümler taşıyordu. Kanunnâmeye uygun biçimde üç yıl üst üste ekilmeyen topraklar göçmenlere dağıtılıyordu. İskân edilen aşiretlere de mirî arazilerden tahsisler yapılmıştır. 1911'de çıkarılan bir kanunla Diyarbakır'deki aşiretler için mirî arazi ve teşkil edilen köyler için meralar ayrılmıştır.

Mirî arazinin mülkiyeti devlete ait olduğu için tasarruf edenin mal varlığına dahil değildir. Bu sebeple Hanefî hukukçularına göre mirî arazi üzerindeki tasarruf hakkının ölümle birlikte sona ermesi gerekir. Ancak Osmanlı Devleti, belli bir tarihten itibaren arazi tasarrufunu özendirmek için tasarruf hakkının örfî düzenlemelerle mirasçılara intikalini sağlamıştır. Burada amaç, hem bu malların mirasçılar arasında aşırı derecede parçalanmasının hem de vergi mükellefi sayısının artmasının önlenmesidir. Yapılan düzenlemelerle 1567 yılından itibaren mirî arazilerin mutasarrıfın erkek çocuklarına beldehsiz olarak intikal etmesi esası getirilmiştir. Bu hak 1848'den itibaren mutasarrıfın kız çocuklarına, 1858 yılından itibaren de çocukları yoksa anne ve babasına tanınmıştır. 1867'de intikal hakkı sahipleri sekize çıkarılmış, 1913 yılında zümre usulü kabul edilerek bu hak sahipleri daha da genişletilmiştir (bk. İNTİKAL). İntikal hakkı sahibi kimse bulunmadığında devlet mirî araziye râyiç bedelle üçüncü şahıslara devrederdi. Bu konuda mutasarrıfın tapu hakkı sahipleri denilen belli yarıklarının öncelik hakkı bulunmaktaydı.

1858 Arazi Kanunnâmesi'nin kabulüne kadar Osmanlı mirî arazi hukuku tek bir kod haline konmamış, her eyalet için ayrı kanunnâmeler çıkarılmıştır. Bu kanunnâme ile ferman, kanun ve fetvalarda dağınık halde bulunan arazi hukuku hükümleri bir araya toplanmıştır. 1858 Arazi Kanunnâmesi döneminde mirî arazinin ferâğ, rehin ve tapu ile intikaline ilişkin yeni esaslar getirilmiştir. Kanunnâmede yeni kurulacak köylerde köye ait mirî arazilerin tamamının bir tek kişiye verilmesinin yasaklandığı görülür. Ancak bir kimsenin elinde toplanması mümkün olan arazinin miktarı hakkında bir sınır konulmamıştır. Yeni bir köyün teşekkülünde köyün bütün arazileri bir tek kişiye verilmekle birlikte bu kişinin arazi tefvizi yoluyla köydeki diğer arazileri elde etmesi mümkün kılınmıştır.

Mirî arazideki tasarruf hakkı önceleri borç sebebiyle kaybedilmezken daha son-

ra yapılan değişikliklerle önce devlete, ardından da şahıslara karşı olan borç sebebiyle kaybedilebilir olmuştur. Mirî arazinin vakfedilmesi ise mümkün değildir, bunun için öncelikle padişahın bir temliknâme vermesi gerekir. Bir köyün sınırları içinde bulunan mirî arazi mutasarrıfı tarafından başka köy ahalisinden olan bir şahsa ferâğ edilirse arazinin bulunduğu köyde yaşayıp hiç toprağı olmayan veya yeterli toprağı bulunmayan kimselere bu araziye alma hususunda öncelik tanınmıştır. Devlet mirî arazinin tarımsal amaçlar dışında kullanımını da engellemeye çalışmıştır.

Mirî arazinin tasarrufu konusunda Osmanlı Devleti tebaası olan müslüman ve gayri müslimler arasında bir ayırım gözetilmemiştir. Ancak yabancı statüsünde bulunan kişilerin arazi mutasarrıfı ve mülk sahibi olamayacaklarına ilişkin bir yasağın uygulandığı görülmektedir. XIX. yüzyılın sonlarına doğru yabancılara da emlak ve arazi tasarrufu imkânı sağlanmıştır. İlk defa 1867'de sadece tasarruf hakkı tanınmış, fakat intikal hakkı verilmemiştir. 23 Temmuz 1291 (4 Ağustos 1875) tarihli tezkire bu hakkı da tanımıştır. Arazi Kanunnâmesi mirî arazide bulunan madenlerin hazineye intikal etmesi esasını getirirken arazi mutasarrıflarını madenden hisse almaya yetkili kılmamıştır.

Mirî arazinin ferâğı veya mahlûl olması halinde ihale ve tefvîz işlemleri yanında amacının dışında veya zararlı bir biçimde kullanılmasını önleme görevi de sipahiye aitti. Timar ve zeâmet usulünün ilgasından sonra bu görev bir ara mültezim ve muhassıllar vasıtasıyla yerine getirilmiş, 1858 Arazi Kanunnâmesi'nin yürürlüğe girmesiyle bunların yerini arazi memurları almıştır. Taşralarda mirî arazinin tefvîz ve ihalesine mal memurları (defterdarlar, mal müdürleri ve kaza müdürleri) yetkili kılınmış, bu kişiler sâhib-i arz hükümüne geçmiştir. 1290 (1873) tarihli bir tezkireye göre tapu usulünün tesis edilmediği yerlerde muvakkaten mutasarrıf, kaymakam ve mal müdürlerinin, tapu usulü tesis edilen yerlerde ise defter-i hâkânî memurları ya da bunlar bizzat bulunamazsa vekilleri konumunda tapu kâtiplerinin sâhib-i arz makamında olacağı kabul edilmiştir.

Sadece hukukî açıdan değil siyasî açıdan da büyük önem taşıyan mirî arazi rejimi toplumdaki sosyal gruplar arasındaki ilişkiyi büyük ölçüde belirleyici bir fonksiyona sahip olmuştur. Toprak bir yönüyle

zenginlik ve iktidar kaynağıdır. Zaman zaman farklı uygulamalar görülse de Osmanlı Devleti'nde mirî arazinin mülkiyet hakkı imparatorluğun sonuna kadar devlete ait olmuştur. Mirî araziler Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra tasarruf edenlerin mülkü olarak kabul edilmiş, böylece mirî arazi uygulaması sona ermiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

- BA, A.DVN. MHM, nr. 3-A/55, nr. 3-A/55-1; BA, A.MKT. UM, nr. 100/32 (1268), nr. 100/98; BA, İrade-i Meclis-i Mahsus, nr. 518, 522, 936, 2813; BA, İrade-Dahiliye, nr. 26284, 26584, 33382, 33599, 39225, 39828; BA, İrade-i Meclis-i Vâlâ, nr. 23021, 24714, 24796, 25224, 26038; BA, HR. HMŞ. İŞO, nr. 17/10; BA, Makedonya Arşivinden İntikal Eden Evrak, nr. 18/1 (1-2); BA, *Ceride-i Mehâkim*, nr. 3, s. 18; nr. 9, s. 169; nr. 10, s. 74; nr. 18, s. 139; nr. 19, s. 147; nr. 59, s. 469-470; *Düstûr*, İkinci tertip, Ankara 1929, III, 627-628; Sarkis Karakoç, *Külliyât-ı Kavânin*, TTK Ktp., dosya 1, Evr. 6092, VI, nr. 1764, 1765, 1766, 1779, 3538, 4804, 4821, 6274; VII, nr. 5884; IX, nr. 3572; X, nr. 3581, 4460; XIV, nr. 4286; XVI, nr. 4296; XIX, nr. 3598; XXIII, nr. 4330; Ömer Hilmi, *Ahkâmü'l-arâzi*, İstanbul 1301, s. 7, 44-45, 64; Hüseyin Hüsnü, *Arazi Kanunnâmesi Şerhi*, İstanbul 1310, s. 2-19; Mehmed Ziyâeddin, *Mükemmel ve Muvazzah Şerh-i Kânûn-i Arâzi*, İstanbul 1311, s. 22-27, 52-65, 499; Hâlis Eşref, *Külliyât-ı Şerh-i Kânûn-i Arâzi*, İstanbul 1315, s. 28-33, 130-131, 186-187, 362; Âtîf Bey, *Arazi Kanunnâme-i Hümayûnu Şerhi*, İstanbul 1319, s. 4-7, 705-708; Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavaidi*, İstanbul 1328, I, 47-64; II, 241, 266, 320; Ebülulâ Mardin, *Arazi Notları*, İstanbul, ts., s. 3-4, 16-32; Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnâmesi", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 321-379; a.mif., *Türkiye'de Toprak Meselesi*, İstanbul 1980, s. 154-157, 166-172, 405; Kemal H. Karpat, "The Land Regime, Social Structure and Modernization in the Ottoman Empire", *Beginnings of Modernization in the Middle East in the Nineteenth Century* (ed. W. R. Polk - R. L. Chambers), Chicago 1968, s. 71-84; M. A. Afzal-ur-Rahman, *Economic Doctrines of Islam*, Lahore 1975, II, 106-166; Mehmet Genç, "Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri* (Haz. Osman Okyar - Ünal Nalbantoğlu), Ankara 1975, s. 231-246; Abd al Rahim A. Abd al-Rahim, "Land Tenure in Egypt and its Social Effects on Egyptian Society: 1798-1813", *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* (ed. Tarif Khalidi), Beyrut 1984, s. 237-255; Mustafa Fayda, *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İstanbul 1989, s. 7-40; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahillileri*, İstanbul 1991-92, III-IV, tür.yer.; Halil Cin, *Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması*, Konya 1992, s. 14, 50-51, 60-62, 75-77, 82-85, 97-98, 247-250, 299-300, 328-329; Halil İnalçık - D. Quataert, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300-1914*, Cambridge 1994, s. 103-119; Halil İnalçık, "İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve

Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi", *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, I, İstanbul 1959, s. 29-46; Huri İslamoğlu, "Property as a Contested Domain: A Reevaluation of the Ottoman Land Code of 1858", *New Perspectives on Property and Land in the Middle East* (ed. R. Owen), Harvard 2000, s. 3-42; M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 2001, s. 339-346, 379-389; M. Macit Kenanoğlu, *1858 Arazi Kanunnamesinin Osmanlı Siyasal ve Toplumsal Yapısı Üzerindeki Etkileri 1858-1876* (doktora tezi, 2002), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Osman Turan, "Türkiye Selçuklularında Toprak Hukuku", *TTK Belleten*, XII/47 (1948), s. 549-574; Khaled Abou El Fadl, "Tax Farming in Islamic Law (Qibalah and Daman of Kharaj): A Search for a Concept", *IS, XXXI/1* (1992), s. 5-8; K. M. Cuno, "Was the Land of Ottoman Syria Miri or Milk? An Examination of Juridical Differences within the Hanefi School", *St.I, LXXXI/1* (1995), s. 121-152; L. Belarbi, "La question de l'origine de la propriété agraire miri dans l'Empire ottoman", *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, sy. 22, Zaghouna 2000, s. 9-18; A. Cohen, "Miri", *EP²* (Ing.), VII, 125.



M. MACİT KENANOĞLU

MİRİ KÂTİBİ

Osmanlı maliye teşkilâtında
Rumeli kazaskerinin
defterdarlık nezdinde görev yapan,
başbâki kulu ile birlikte defterdarlık
ve halk arasındaki
malî anlaşmazlıklara bakan memuru
(bk. BAŞBÂKİ KULU; MAHKEME).

MİRİM ÇELEBİ

(ö. 931/1525)

Osmanlı
matematik ve astronomi âlimi.

Mirim (Mîrem) Çelebi, Osmanlı döneminde Kadızâde-i Rûmî ve Ali Kuşçu'dan sonra yetişen en önemli matematikçi-astronomlardan biridir. Asıl adı Mahmud'dur. Kadızâde'nin oğlu olan dedesi Muhammed Semerkant'ta Ali Kuşçu'nun kızıyla evlenmiş, fakat erken yaşta vefat etmişti. Mirim Çelebi'nin babası Kutbüddin Muhammed, dedesi Ali Kuşçu ile birlikte İstanbul'a gelerek burada Hocazâde Muslihüddin Efendi'nin kızıyla evlendi ve bu evlilikten Mirim Çelebi doğdu. Kutbüddin Muhammed'in de Bursa Manastır Medresesi müderrisi iken oldukça genç yaşta ölmesi üzerine Mirim Çelebi'yi dedesi Hocazâde yetiştirdi ve onun Sinan Paşa gibi âlimlerden ders almasını sağladı. Önceleri Gelibolu, Edirne, Bursa ve İstanbul medreselerinde müderrislik yapan Mirim Çelebi, özellikle

matematik ve astronomi alanında döneminin en büyük otoritesi olduktan sonra II. Bayezid tarafından saraya davet edildi ve ona riyâziyyât okuttu. Yavuz Sultan Selim döneminde Anadolu kazaskerliğine getirildiyse de (925/1519) kısa bir süre sonra 100 akçe maaşla emekliye sevkedildi. Hayatının sonlarına doğru hacca gitti ve dönüşünde Edirne'ye yerleşti. Burada vefat etti (931/1525) ve Tunca kıyısındaki Kasım Paşa Camii'nin hazinesine gömüldü.

Tarih ve edebiyat alanlarında da söz sahibi olan Mirim Çelebi, ilmi zihniyet itibariyle dedeleri Kadızâde-i Rûmî ile Ali Kuşçu'nun temsilcisi oldukları Semerkant matematik-astronomi okulunun çizgisini takip ediyordu. Ancak özellikle optik (ilm-i menâzir) alanında yazdığı *Risâle fi'l-hâle ve kavsi kuzah* adlı eserinde görüldüğü gibi ilmi yöntemde daha çok İbnü'l-Heysem'in riyâzî-tabii ilimlerde uyguladığı sentez yöntemini (terkid) benimsemişti. Bu da onun, Kadızâde'nin saf riyâzî-hendesî yönelimiyle Ali Kuşçu'nun kelâmî-riyâzî bakış açısını kısmen terkettiğini göstermektedir (*DİA*, XXII, 132). Eserlerinden anlaşıldığı üzere klasik İslâm kültüründeki farklı ilmi tavrılardan haberdar olan Mirim Çelebi fizikçiler, matematikçiler ve kelâmcılarla İbnü'l-Heysem ve Kemâleddin el-Fârîsî'nin yanında özellikle İbn Sinâ ile Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini olumlu veya olumsuz her anlamda dikkate almış, bu arada hem kendi görüşlerini ve tercihlerini ortaya koymaktan çekinmemiş, hem de matematik ilimlerinin teknik ayrıntılarına özgün katkılarda bulunmuştur. Mirim Çelebi'nin günümüze ulaşan eserleri çoğunlukla astronomi, astroloji ve optik alanlarına aitse de iyi bir matematikçi olması sebebiyle incelediği konuları daima geniş şekilde matematik tahlillerle ele almıştır. Nitekim Kadızâde'nin *Şerhu'l-Mûlahâşşâ fi 'ilmi'l-hey'e* adlı eserinin "tedâris" (dünyadaki en yüksek dağın yer kürenin çapına oranı) konusunu işleyen kısmını incelediği çalışmada bu sorunu matematik yardımıyla çözmüştür (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2607).

Eserleri. 1. *Düstûr-ü'l-âmel ve taşhihu'l-cedvel. Zic-i Uluğ Bey'in Farsça şerhidir.* II. Bayezid'in emriyle 904 (1499) yılında tamamladığı bu eserde Kâşî'nin *Zic-i Hâkânî*'sinden ve Ali Kuşçu'nun daha önceki *Zic-i Uluğ Bey Şerhi*'nden de istifade eden Mirim Çelebi didaktik bir üslup uygulamış ve 1 derecelik yaygın sinüsünü hesaplamak için örneklerle beş ayrı

çözüm yolu göstermiştir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2276). Onun bu çalışmada ayrıca trigonometrik ifadelerin değerleriyle özel olarak ilgilendiği ve özgün sonuçlara vardığı görülür (Franz Woepcke, "Discussion de deux méthodes arabes pour déterminer une valeur approchée de sin 1°", *Etudes sur les mathématiques arabo-islamiques*, nşr. Fuad Sezgin [Frankfurt 1986], s. 614-638). 2. *Şerhu'l-Fethiyye fi 'ilmi'l-hey'e*. Ali Kuşçu'nun, hey'et ilminde İbnü'l-Heysem'in riyâzî-tabii ilimlerde uyguladığı bir yöntemle saf matematik (hey'et-i gayr-i mücesseme) ve saf fizik (hey'et-i mücesseme) astronomi geleneklerini bir araya getirerek kurduğu ilm-i hey'eti Aristotelesçi ilkelere temizlemek amacıyla yapı-bozuma uğrattığı *er-Risâletü'l-Fethiyye* adlı önemli eserinin şerhidir (TSMK, III. Ahmed, nr. 1347). Mirim Çelebi bu şerhinde, Ali Kuşçu'nun vazgeçtiği İbnü'l-Heysemci çizgiyi *Risâle fi'l-hâle ve kavsi kuzah* adlı eserinde yaptığı gibi kısmen takip etmiştir. Onun Taşköprüzâde Ahmed Efendi'ye *el-Fethiyye*'yi okuturken yazdığı bu şerh (925/1519) Osmanlı medreselerinde yardımcı ders kitabı olarak da kullanılmıştır. Bunun sebebi, Ali Kuşçu'nun öğrencisi Gulâm Sinan'ın aynı eser için kaleme aldığı *Fethu'l-fethiyye* isimli şerhe oranla (TSMK, III. Ahmed, nr. 3291) daha pratik ve daha teknik olmasıdır. Mirim Çelebi ayrıca şerhine bir zeyil yazacağını ve burada Utârid'e (Merkür) ait modelle (Süleymaniye Ktp., Hüseyin Paşa, nr. 246, vr. 46^a) aya ait modele (vr. 50^a) ilişkin sorunları inceleyeceğini belirtmiştir. Bu kayıt -her ne kadar zeyilin henüz bir nüshası tesbit edilememişse de- Mirim Çelebi'nin Copernicus astronomisine giden yolda dedesi Ali Kuşçu gibi klasik astronominin en önemli iki sorunuyla uğraştığını, hatta onun bu konudaki çalışmalarını sürdürdüğünü göstermektedir (Saliba, s. 282-284). 3. *Risâle fi'l-hâle ve kavsi kuzah* (*Risâle fi kavsi kuzah ve'l-hâle*). Eserde görme olayı ve şartları, ışık, ışığın yayılması ve kırılması, renkler, gök kuşağı ve hâlenin oluşumu ile bunların optik özellikleri incelenmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2179/4; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2414; ayrıca bk. *DİA*, XXII, 132). Hüseyin Gazi Topdemir bu risâleyi bir makalede ele alarak değerlendirmiştir (bk. bibl.).

Mirim Çelebi'nin astronomi alanındaki diğer eserleri rub'u'l-müceyyeb, rub'u's-şikâzî ve zerkâle adlı aletlerle takvim, kuble tayini ve diğer bazı meseleler üzerine

kaleme alınmış hacimli risâleler şeklinde-
dir (İhsanoğlu v.dğr., I, 90-101). Ayrıca dö-
neminin yönelimine uyarak *el-Makâsîd*
fi'l-ihitiyârât (Süleymaniye Ktp., Hafîd
Efendi, nr. 192/1) gibi bazı astroloji eserleri
de telif etmiştir (*Yaşamları ve Yapıtlarıyla*
Osmanlılar Ansiklopedisi, II, 216). Bu-
nun yanında bir de *Münyetü's-şayyâdîn*
fi'l-âv adlı bir çalışması bulunmaktadır
(Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1464).

BİBLİYOGRAFYA :

Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 327-328; a.mlf.,
Miftâhu's-sa'âde, Beyrut 1985, I, 349; Mecdî,
Şekâik Tercümesi, s. 338-339; *Keşfü'z-zunûn*, I,
866, 867, 870, 872, 881; II, 966, 1236; Suter, *Die*
Mathematiker, s. 188; *Sicill-i Osmânî*, IV, 310;
Sâlih Zeki, *Âsâr-i Bâkiye*, İstanbul 1329, I, 199-
200; *Osmanlı Müellifleri*, III, 298-299; Storey,
Persian Literature, II/1, s. 79-80; Brockelmann,
GAL, II, 447; *Suppl.*, II, 665; *İzâhu'l-meknûn*, II,
472; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 412; Abdülhak Ad-
nan Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (haz. Ay-
kut Kazancıgil – Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s.
61-63; G. Saliba, *A History of Arabic Astronomy:*
Planetary Theories during the Golden Age of
Islam, New York 1994, s. 282-284; Ekmeleddin
İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü*
Tarihi, İstanbul 1997, I, 33-34, 90-101; Ay-
dın Sayılı, "Bir İlim Adamımızın Adı Üzerine",
TTK Bildiriler, VII (1970), II, 547-553; Hüseyin
Gazi Topdemir, "Mîrim Çelebi'nin Gökkuşağı ve
Hâlenin Oluşumu Adlı Optik Kitabı Üzerine Bir
Değerlendirme", *AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma*
ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 13,
Ankara 2002, s. 75-89; *Yaşamları ve Yapıtlarıyla*
Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II,
215-216; İhsan Fazlıoğlu, "İlm-i Menâzır", *DİA*,
XXII, 132.



İHSAN FAZLIOĞLU

MİRKÂTÜ'L-LUGA

(مرقات اللغة)

Osmanlı âlimi Abdullah Kesteli'nin
(ö. 948/1541)

Arapça-Türkçe sözlüğü
(bk. ABDULLAH KESTELİ).

MİRKÂTÜ'L-MEFÂTİH

(مرقاة المفاتيح)

Hatîb et-Tebrîzî'nin
Ferrâ el-Begavî'ye ait
Meşâbihü's-sünne'yi
tamamlamak için yazdığı
Mîşkâtü'l-Meşâbih adlı eserine
Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) tarafından
yapılan şerh
(bk. MESÂBİHU'S-SÜNNE).

MİRKÂTÜ'L-VÜSÛL

(bk. MİR'ÂTÜ'L-USÛL).

MİRYOKEFALON SAVAŞI

Anadolu Selçuklu Sultanı
II. Kılıçarslan ile Bizans İmparatoru
I. Manuel Komnenos arasında
1176'da meydana gelen
ve Bizans'ın Anadolu'yu
Türkler'den geri alma ümidini
tamamen yok eden savaş
(bk. KILICARSLAN II).

MİRZA

(میرزا)

Bazı İslâm devletlerinde
hükümdarın erkek çocuklarına,
diğer hânedan mensuplarına
ve bir kısım itibarlı kimselere
verilen unvan
(bk. ŞEHZADE).

MİRZA ALİ MUHAMMED

(میرزا علی محمد)

Bâb Mirzâ Ali Muhammed Şîrâzî
(ö. 1266/1850)

XIX. yüzyılda İran'da ortaya çıkan
Bâbilîğin kurucusu
(bk. BAHÂLİK).

MİRZA BEŞİRÜDDİN

(میرزا بشیر الدین)

Mîrzâ Beşîrüddîn Mahmûd Ahmed
(1889-1965)

Kâdiyânîliğin kurucusu
Mirza Gulâm Ahmed'in oğlu
ve ikinci halifesi.

9 Cemâziyelevvel 1306 (11 Ocak 1889)
tarihinde Kâdiyân'da dünyaya geldi. Mir-
za Gulâm Ahmed'in ikinci hanımı Nusret
Cihan Begüm'den doğan üçüncü çocuğu-
dur. Babasının sağlığında iyi bir öğrenim
gördü, Urduca yanında Arapça ve İngilizce
öğrendi. 1906'da Teşhîzü'l-ezhân isimli
kuruluşu tesis ederek aynı adla aylık bir
dergi yayımlamaya başladı. 1908 yılında
babasının ölümünün ardından mesih'in
ilk halifesi seçilen Hakîm Nûreddin'le iyi
ilişkiler kurdu; tefsir, hadis alanlarında
ondan faydalandı ve Mevlânâ Celâleddîn-i
Rûmî'nin *Meşnevî'sini* okudu. 1911'de
Nûreddin'in himayesinde Encümen-i En-
sârullah adlı organizasyonu kurdu, ertesi
yıl Mısır ve Arabistan'ı ziyaret ederek
hac vazifesini yerine getirdi. Başlangıçta
haftalık olarak çıkarmayı planladığı *eL-*
Fazl isimli gazetenin ilk sayısı 19 Haziran

1913'te neşredildi. Bu gazete, 8 Mart
1935 tarihinden itibaren cemaatin res-
mî yayım organı olarak günlük neşredil-
meye başlanacaktır. Hakîm Nûreddin'in
son yıllarında Hindistan'ın muhtelif şe-
hirlerinde propaganda seyahatlerine çı-
karak cemaatin yayılmasını sağlayan Mir-
za Beşîrüddin, Nûreddin'in 13 Mart 1914'-
te vefatı üzerine çeşitli yerlerden Kâdi-
yân'a gelen ve buradaki Nûr Camii'nde
toplanan kalabalık bir cemaatin huzurunda
ilk halifenin vasiyetinin okunmasının
ardından 14 Mart 1914'te mesih'in ikinci
halifesi seçildi. Hakîm Nûreddin'in hasta-
lığı esnasında namaz kıldırma yetkisinin
kendisine verilmesi, Sadr-ı Encümen-i Ah-
mediyye'nin para işlerini yürüten Meclis-i
Mu'temed'in üyeliğine ve başkanlığına
getirilmesi, Medrese-i Ahmediyye'nin re-
isliğine tayini gibi hususlar onun bu gö-
reve getirilmesinin gerekçeleri olarak kabul
edilmektedir. Mirza Beşîrüddin'in halife
seçilmesi aynı zamanda bir bölünmenin
başlangıcı oldu. Seçim için yapılan toplandı
sırasında muhalif grubu temsil eden
Mevlânâ Muhammed Ali ve mensupları
toplantıyı boykot edip Kâdiyân'dan La-
hor'a çekilmiş ve kendi teşkilâtlarını kur-
muşlardı. Böylece Kâdiyânîlik birbirine
karşıt olan Kâdiyân ve Lahor kollarına ay-
rılmış oldu. Kendi topluluğu içinde oldukça
önemli işler başaran Mirza Beşîrüddin
hakkında daha önce babası için ileri sü-
rüldüğü gibi lehte ve aleyhte birçok iddia
ortaya atılmıştır. Taraftarlarınca onun
takyâ, keşif ve keramet sahibi olduğu, ko-
nuşması ve yazması esnasında ilâhî kud-
retin kendisine hâkim bulunduğu, ilâhî
bir nur, her hususta tam bilgili, Kur'an'a
tamamıyla vâkîf, geleceği vaad edilmiş
islahatçı olduğu söylenmiştir.

1911 yılında kurulan, kırk yaşını geçmiş
mensupların üye olabileceği, en önemli
görevi cemaatin inançlarını tebliğden ibaret
bulunan Encümen-i Ensârullah'ı geliştiren
Mirza Beşîrüddin, 1918'de cemaat iş-
lerinin yürütülmesi için muhtelif görev-
ler icra edecek nazırlıklar ihdas etti. Hep-
si Sadr-ı Encümen-i Ahmediyye'ye bağlı
olan, "nazır-ı alâ" denilen genel sekreter-
in yanı sıra eğitim öğretim, davet ve teb-
liğ, içişleri, dışişleri, basın yayın, maliye ve
mezarlık işlerine bakan çeşitli nazırlıklar
faaliyete geçirildi.

Mirza Beşîrüddin 1922 yılında merkezi
danışma kurulu niteliğindeki Meclis-i
Meşveret'i kurdu. Başlangıçta yetmiş se-
kiz üyeden oluşan ve 1939'da üye sayısı
474'e ulaşan bu kurul cemaatin bütçesi-

ni düzenlemekle de görevlendirildi. Aynı yıl kadınların dinî alanda yetişmesini sağlamak amacıyla Lecnetü imâillâh oluşturuldu. Bu kuruluş 1926 yılında *Mişbâh* adıyla bir dergi çıkardı. 1928'de Nusrat Girls High School isimli kız lisesini, 1951'de Rebve'de kızların yüksek öğrenim göreceği Câmia Nusret adlı üniversiteyi tesis etti. 1922-1923 yıllarında Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletinde müslüman olmasına rağmen Hindu âdet ve geleneklerinden kurtulamayan Malkana Rajput toplumunun militan Arya Samajistler tarafından tekrar Hinduizm'e döndürülmesi çalışmaları üzerine Mirza'nın tâlimatıyla binlerce Ahmedî, misyoner olarak bölgede faaliyet gösterdikten sonra bu cemaati Hinduizm'e dönmekten kurtardı. Mirza Beşîrüddin, 1924'te Wembley Exhibition Organisation'ın davetlisi olarak konferans vermek üzere Londra'ya davet edildi. Sir Muhammed Zaferullah Han tarafından okunan tebliğ daha sonra *Ahmediyyat or True Islam* adıyla yayımlandı. Burada bulunduğu sırada İngiltere'deki ilk Ahmedî camisi olan Fazl Mosque'in temelini attı, cami iki yıl sonra bitirilerek hizmete açıldı. 1925'te cemaat mensupları arasındaki ihtilâfları Hindistan mahkemelerine götürmek yerine Kur'an, sünnet ve fıkıh hükümlerine göre çözmek için Dârü'l-kazâ'yı tesis eden Mirza 1934 yılında Kâdiyânîliğin propagandası, yabancı ülkelerdeki misyonlarının genişletilmesi ve bu iş için yayınlar yapılması amacıyla Tahrîk-i Cedîd adlı teşkilâtı kurdu. Mirza Beşîrüddin tarafından kırk yaşın altında bulunan erkekler için 1938'de tesis edilen Huddâmü'l-Ahmediyye, yaptığı çeşitli dinî hizmetler yanında edebiyat ve spor yarışmaları da düzenledi. Kırk yaşın üstündeki erkekler için 1940 yılında kurulan Ensârullah da cemaatin eğitim ve ahlâkî gelişmesi konusunda tesirli oldu. Ayrıca sekiz-on altı yaş grubu arasındaki erkek çocukları için oluşturulan Etfâlü'l-Ahmediyye, kız çocukları için tesis edilen Nâsîretü'l-Ahmediyye kendi konularında hizmet verdi.

Pakistan'ın kurulmasının (1947) ardından Kâdiyân, Hindistan'a bağlı Gurdâspûr bölgesinde kaldı. Mirza bir süre sonra Pakistan'daki Lahor şehrine intikal etti. Cemaatından 313 kişiyi Maulvî Abdurrahman'ın başkanlığında kutsal yerlere nezaret etmek amacıyla Kâdiyân'da bıraktı. Muhalifleri, kendisinin Pakistan'a gitmesine rağmen cemaatin resmî yayım organı *el-Fazl*'in 12 Eylül 1947 günkü sayısında mensuplarını Hindistan'da kalmaya

teşvik etmesini ayıplamışlardır. Bir süre Lahor'da oturduktan sonra eski adı Cânc olan tepelerle çevrili, savunması kolay bir kasabayı satın alan ve Rebve diye isimlendiren Mirza Beşîrüddin, burada 20 Eylül 1948 tarihinde hareketin müstakbel genel merkezini temelini attı, bir yıl sonra da inşası tamamlanan yeni ikametgâhına yerleşti. Rebve'de kısa bir süre içinde çok sayıda yeni müessese kuruldu, böylece Rebve, Hindistan'dan gelip yerleşen Kâdiyânîler için en önemli merkez haline aldı.

10 Mart 1954 tarihinde Rebve'deki Mübârek Camii'nde ikinci namazı esnasında bir suikasta uğrayan ve sırtından hançer darbesi alan Mirza Beşîrüddin 1955'te bazı hastalıklarının tedavisi için Avrupa'ya gitti. Burada tedavisinin bitmesi üzerine aynı yıl Rebve'ye döndü. Kırsal bölgelerde bulunan cemaat mensuplarının yetişmesini sağlamaya ve Hindu nüfusa İslâm'ın mesajını duyurmaya yönelik Tahrîk-i Vakf-ı Cedîd adıyla başlattığı yeni hareket Mirza'nın son teşebbüsü sayılır. Elli bir yıl halifelik görevini sürdüren ve son on yılını felçli olarak geçiren Mirza Beşîrüddin 8 Kasım 1965'te Rebve'de vefat etti, cenazesi ertesi gün Rebve'de Bihîştî Makbere denilen yerde defnedildi. Yapılan seçimde oğlu Mirza Nâsîr Ahmed mesihîin üçüncü halifesi unvanıyla cemaatin lideri oldu.

Eserleri. Mirza Beşîrüddin'in cemaatin inancının yayılması, din kültürünün artırılması yanında zamanının siyasî ve sosyal akımları hakkında yazdığı yirmi beş civarında Urduca ve İngilizce eserden bazıları şunlardır: 1. *Ahmad, The Messenger of Latter Days*. Mirza Gulâm Ahmed'le ilgili bir çalışmadır (Urduca'dan İngilizce'ye trc., Kısım I, Madras 1924). 2. *Tefsîr-i Şağîr* (Lahor 1957). Akıcı bir dille Kur'an-ı Kerim'in Urduca tercüme ve tefsiridir. 3. *Introduction to the Study of the Holy Qur'an* (London 1949; Lahor 1965, 1969). Eserin önceki baskılarından özet bir Türkçe tercümesi *Kur'an-ı Kerim'in Tetkikine Giriş* adıyla Şinasi Siber tarafından yapılmıştır (Ankara 1960). 4. *The New World Order of Islam* (Qadian 1946). Gelişen dünya şartları içinde İslâm'ın yerini ele alan bu çalışma 28 Aralık 1942'de yaptığı bir konuşmanın neşredilmiş halidir. 5. *Islam and Communism* (Rabwa 1962). 6. *Invitation to Ahmediyyat* (Rabwa 1961). Kâdiyânîliğe davet maksadıyla yazılmış popüler bir kitaptır. 7. *Ahmediyya Movement* (Rabwa

1962). 8. *Ahmediyyat ya'nî Haqâ'iki İslâm* (*Ahmediyyat or True Islam*; Qadian 1937). 1924 yılında Londra'ya davet edildiğinde verdiği konferansın Urduca ve İngilizce yayımlanmış metnidir 9. *The Life of Muhammad* (Rabwa 1968). 10. *Communism and Democracy* (Rabwa, ts.).

BİBLİYOGRAFYA :

H. A. Walter, *The Religious Life of India: The Ahmediyya Movement*, Mysore City 1918, s. 114-130; Abdulkadir Niazi, *Fazl-ı Omar*, Qadian 1939, s. 19-20, 25-26, 42-43, 66-67, 182-183, 192-194, 196-197; İhsan İlahî Zahir, *el-Kâdiyâniyye*, Halep 1387, s. 112, 175-176, 254-259; Murotaz Ahmad Faruqî, *Truth Triumphs*, Lahor 1967, s. 30-34, 38-40; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, *el-Kâdiyânî ve'l-Kâdiyâniyye*, Cidde 1391/1971, tür.yer.; B. A. Rafiq, *Islam My Religion*, Oxford 1973, s. 42-43; Hasan İsa Abdüz-zâhir, *el-Kâdiyâniyye: Neş'etühâ ve te'vâvürühâ*, Küveyt 1400/1980, s. 159-176; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Kâdiyânîlik: Ahmediyye Mezhebi*, İzmir 1986, s. 82-92; a.mlf., "Kâdiyânîlik", *DİA*, XXIV, 138; Tâhâ ed-Desûkî Habîşî, *el-Kâdiyâniyye ve mesîruhâ fi't-târîh*, Kahire 1409/1989; Qazi Muhammad Nazir, *Truth Prevails*, Lahor, ts., s. 77-78; S. E. Brush, "Ahmediyyat in Pakistan-Rabwah and The Ahmadiis", *MW*, XLV (1955), s. 148-150; H. J. Fisher, "Ahmediyyah, The Concept of Evolution in Ahmediyyah Thought", a.e., XLIX (1959), s. 275-286; "Basiruddin Mahmud Ahmad", *Encyclopaedia of Muslim biography: India, Pakistan, Bangladesh* (ed. N. Kr. Singh), New Delhi 2001, II, 98-99.



MUSTAFA ÖZ

MİRZA GULÂM AHMED

(میرزا غلام احمد)

Kâdiyânîliğin kurucusu
(bk. KÂDİYÂNİLİK).

MİRZA HÜSEYİN ALİ

(میرزا حسین علی)

Mîrzâ Hüseyin Ali el-Mâzenderânî en-Nürî
(ö. 1309/1892)

Bahâîliğin kurucusu
(bk. BAHÂİLİK).

MİRZA KÂZİM BEY

(1802-1870)

Kafkasyalı, Türk kökenli şarkiyatçı ve Türkolog, Rusya'da şarkiyat araştırmalarının kurucularından.

İran'ın Reşt şehrinde doğdu. Asıl adı Muhammed Ali olup Kafkasya'daki Derbend şehri eşrafından Kadı Hacı Kasım Bey'in oğludur. 1810 yılında asil vatanları

olan Derbend'e geldi. İyi bir eğitim gördü ve belâgat, mantık, kelâm, fıkıh, tefsir, hadis, Arapça dersleri aldı. On yedi yaşında iken dil çalışmalarına yöneldi ve bir Arap dilli grameri yazdı.

Muhammed Ali'nin çocukluk ve ilk gençlik yıllarında Derbend'de önemli siyasî gelişmeler yaşanmaktaydı. 1806'da Derbend ikinci defa Ruslar tarafından işgal edilmiş, buradaki İran hâkimiyetine son verilmişti. Ancak yerli beylerin ve özellikle ahalinin Ruslar'a karşı gösterdiği direniş devam ediyordu. Rus yetkilileri, şehrin ileri gelenlerinden bazılarının eski beyler ve han çevresiyle gizlice iş birliği yaparak Rus idaresine karşı faaliyette bulunduğundan şüpheleniyordu. Bu faaliyetlere göz yumduğu veya şüpheli şahıslar hakkında gereken tedbirleri almadığı suçlamasıyla şehrin başkadısı olan Hacı Kasım Bey 1820'de Astrahan şehrine sürüldü. O dönemde İngiliz ve Alman misyonerlerinin merkezi olan Astrahan'a giden Hacı Kasım Bey, İskoç Misyoner Cemiyeti'nin üyeleriyle tanıştı. Zaman zaman ziyaret ettiği misyonerlerle konuşmaları çok defa din ekseninde oluyor ve genellikle yoğun bir tartışma ile geçiyordu. Sür-günde geçirdiği iki yıl sırasında Kasım Bey'in sağlığı bozulduğundan o sırada Derbend'de bulunan oğlunu yanına çağırdı (1822 yılı sonu). Muhammed Ali Derbend'e gelince babasının ilişkide bulunduğu misyonerlerden William Glen ve David Dickson'un dikkatini çekti. Muhammed Ali, din konusundaki sohbetlerde babasına göre daha ateşli ve fevrî bir tarzda konuşuyordu. Bu tartışmaların seyri ve Muhammed Ali'yi Hıristiyanlığı kabule kadar götürün sürecin hikâyesi bir kitapçık halinde yayımlanmıştır (*A Brief Memoir of the Life and Conversion of Mahomed Ali Bey*, Philadelphia, [1827?]). Muhammed Ali 1823 Temmuzunda Hıristiyanlığı kabul etti ve Mirza Aleksandr Kâzım Bey (Kazem-Bek) adını aldı. Mirza Kâzım Bey'in asıl entelektüel gelişmesi Astrahan şehrinde kurduğu bu temaslar neticesinde oldu; misyonerlere Türkçe ve Arapça öğretilmesi karşılığında onlardan İngilizce dersleri aldı ve bu dili çok iyi bir şekilde öğrendi.

Rus yetkilileri, Doğu dillerinde ve İslâm hukukunda uzman olarak tanınan Mirza Kâzım Bey'in İngilizler'le sıkı ilişkide bulunmasını şüphe ile karşıladılar. Rus Valisi General Yermolov, Kâzım Bey'i bu misyonerlerden ayırmak istedi ve ona birtakım işler önerdi. Kâzım Bey ise Petersburg'a

gidip Rus Dışişleri Bakanlığı'nda tercüman olarak çalışmak istiyordu. Yermolov, Rus Dışişleri bakanına hitaben gönderdiği bir yazıda (28 Ekim 1824) onun Doğu dillerini ve özellikle Farsça'yı çok iyi bildiğini belirttiikten sonra İngilizler'le olan münasebetlerini anlatıyor. Petersburg'a geldiğinde kontrol altında tutulmasını ve İngiltere'ye gitmesine izin verilmemesini tavsiye ediyordu (Rzayev, *Mukhammed Ali Mirza Kazem-Bek*, s. 14).

Rus yetkilileri Kâzım Bey'i Omsk şehrine Sibirya genel valisinin tercümanı olarak gönderdiler. Misyonerler onu Omsk'tan geri getirmek için birçok girişimde buldularsa da başarılı olamadılar. Kâzım Bey bir yıl aşkın bir süre Omsk'taki Asya Okulu'nda Tatar dili okutmanlığı (31 Ekim 1826'ya kadar) ve Sibirya valisinin tercümanlığı görevinde bulundu (Dugat, s. 170). Ardından Kazan'a gittiği, oradaki şarkiyatçılarla buluştuğu ve bu sırada Kazan Üniversitesi'nin Doğu dilleri uzmanlarına çok ihtiyacı olduğu bilinmektedir. 1826'da Doğu dilleri ve edebiyatları okutmanı olarak görevlendirildi. 1828'de Tatar dili dersleri Türk-Tatar Dili Kürsüsü'ne dönüştürüldü ve başına Kâzım Bey getirildi. Türk-Tatar dili yanında Arapça ve Farsça derslerinin sorumluluğu da kendisine verildi. Bu dillerde yayınlar yapan Kâzım Bey 1844-1849 yılları arasında Dil ve Tarih Fakültesi'nin dekanı oldu. Kazan Üniversitesi onun ilmi çalışmaları için güzel bir ortam hazırlamıştı. Buradaki çalışmaları sayesinde kısa zamanda meslektaşları arasında ve Avrupa'da tanındı.

Kazan'da yirmi üç yıl boyunca verimli çalışmalar yapan Kâzım Bey, 1849'da Eğitim bakanı tarafından Doğu Dilleri Fakültesi'nin kurulması işini yürütmek üzere Petersburg Üniversitesi'nde görevlendirildi. Uzun süre bu fakültenin idarecilik ve öğretim görevlerinde bulundu. Aynı zamanda hıristiyan olmayan Rusya teba-



Mirza
Kâzım Bey

asının din işleriyle meşgul oluyordu. 1869 yılı başında Batı Avrupa'ya, Finlandiya, Almanya ve Fransa'ya gitti. Petersburg'a döndükten sonra hastalandı ve 1870 Kasımında öldü.

İngiliz seyyahı Edward Tracy Turnerelli, "İranlı arkadaşım" dediği Kâzım Bey'le Petersburg'dan Kazan'a seyahat ettiğini yazmakta ve onun Kazan'ın seçkin kesimi arasında önemli bir yer tuttuğunu, Türk, Fars, Arap, Tatar, İngiliz, Fransız ve Rus dillerini bildiğini, Latin ve Alman dillerine de âşina olduğunu belirtir. Ayrıca ilim meclislerinde kendini gösterdiğini, nüktedan, zarif bir arkadaş ve bir centilmen olduğunu, elbisesinin çok sayıda madalya, şerit, nişan ve haçla süslü bulunduğunu söyler. Turnerelli'ye göre Kâzım Bey o günlerde Rus hükümetinde devlet danışmanı düzeyinde bir makam işgal etmektedir (*Kazan*, I, 178-180).

Bazı Azerbaycanlı ve Türkiyeli yazarlar Kâzım Bey'i Azerî aydınlanmasının öncülerinden biri olarak görme eğilimindedir. Bunlara göre onu Hıristiyanlığı kabule sevkeden şey ilimde ilerlemek isteği olup ilmi çalışmalarında İslâmiyet'e daima saygılı bir tavır ortaya koymuştur (Baykara, s. 68-69; Caferoğlu, I/2 [1932], s. 67; Mert, XIX/145 [1999], s. 27). Öte yandan Kâzım Bey'in çalışmalarının İslâm dini ve müslüman halkların tarihi ekseninde yoğunlaşmış olması mütacaassıp Rus okurlarını rahatsız etmiş, hakkında bazı şüphelerin doğmasına yol açmıştır. Bir kısım Rus gazetelerinde onun Hıristiyanlığı kabul etmekle birlikte asıl niyetinin İslâmiyet'e hizmet etmek olduğunu ileri süren yazılar çıkmıştır (Rzayev, *Derbenden Başlanan Ezablı Yol*, s. 129-130, 135).

Mirza Kâzım Bey'in kendi ifadelerine bakılırsa yukarıdaki değerlendirmeleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Zira onun İslâm peygamberine, cihad anlayışına doğrudan eleştiriler yönelttiği, İslâm'ı Doğu halklarının gelişmesini engelleyen bir unsur olarak gördüğü bir gerçektir. Bu noktada Kâzım Bey ile çağdaşı Mirza Feth Ali Ahundzâde'nin fikirleri arasında paralellikler bulunmaktadır. Ahundzâde 1858'de Kâzım Bey'e mektup yazarak yeni alfabesini desteklemesini istemişti. Kâzım Bey de Ahundzâde'ye büyük bir saygı gösterip eserlerini takip etmekte, onun Arap alfabesinin değiştirilmesi projesini benimsemekteydi. Ayrıca Ahundzâde'nin İslâm'ı sert bir şekilde eleştirdiği *Kemâlüddevle Mektupları* adlı eserindeki görüşlerini de paylaşıyordu.

Kâzım Bey müslüman toplumların geri kalmasını taassup ve cehalete bağlar. Bu toplumların uzun zamandan beri mutaassıp mollalar ve despot hükümdarlar tarafından yönetildiğini, bu durumun halkın yeteneklerinin körelmesine ve İslâm dünyasında fikrî durgunluğa sebep olduğunu söyler. Müslümanların dinî ve dünyevî hayatının hâlâ bu güçlerin etkisi altında bulunduğunu belirttikten sonra Doğu'nun ne zaman aydınlanacağını, Doğu'da medeniyetin ne zaman canlanacağını ve İslâm'ın medeniyete sürekli engel olarak mı kalacağını sorar. Ona göre Doğu ve Asya düşünen dünyanın büyük bir kısmını oluşturmakta ve içinde bir medeniyet ruhu taşımaktadır. Batı ise Asya'nın aydınlatılmasına yardım edemez. Onu aydınlatacak insanlar yine o ülkelerin içinden çıkacaktır (Mirza Kazem-Bek, *Bab i Babidi*, s. II'den aktaran: Rzayev, *Mukhammed Ali Mirza Kazem-Bek*, s. 142).

Eserleri. Mirza Kâzım Bey özellikle Türk dili, Rusya'da yaşayan Türkler'in ve müslümanların tarihi, İslâm dini, İslâm hukuku ve XIX. yüzyıldaki dinî hareketler konusunda önemli eserler vermiştir. Bunlardan kitap halinde yayımlananlarla bazı önemli makaleleri şunlardır (diğer makalelerinin ve neşredilmemiş eserlerinin bir listesi için bk. Rzayev, *Mukhammed Ali Mirza Kazem-Bek*, s. 143-144). **1. Es-Seb'u's-seyyâr ili Sem' planet, soderjajşiy istoriyu krımskih hanov** (Kazan 1832). Seyyid Muhammed Rizâ'nın Kırım hanlarının tarihine dair olan *es-Seb'u's-seyyâr* adlı eserinin neşridir. Kitap 1466'dan 1737'ye kadar olan dönemi kapsamakta olup Türkçe'dir. Kâzım Bey esere Rusça bir giriş yazmıştır. **2. Grammatika turetsko-tatarskogo yazıka** (Türk-Tatar dilinin grameri, Kazan 1839). Julius Theodor Zenker tarafından Almanca'ya çevrilmiştir (*Allgemeine Grammatik der turkisch-tatarischen Sprache*, Leipzig 1848). **3. O vzyatii Astrahani v 1660 godu krımskimi tatarami** (1660'ta Astrahan'ın Kırım Tatarları tarafından zaptı, Kazan 1839). **4. "İsledovaniya ob uygurah"** (Uygurlar hakkında incelemeler, *Jurnal Ministerstva Narodnogo Prosvyasheniya*, XXXI/2 [1841]). Toktamış Han'ın Polonya Kralı Yakello'ya gönderdiği Uygur diliyle yazılmış, tarihî bakımdan önem taşıyan mektubun Rusça tercümesiyle Uygurlar hakkında bazı açıklamalardan ibarettir. **5. Muhammediyye** (Türkçe, Kazan 1845). **6. Muhtaşarü'l-Vikâye** (Farsça, Kazan 1845). Kâzım Bey, Hanefî fikhçilerinden

Sadrüşşerî'a ait bir fıkıh kitabı olan eseri Rusça'ya çevirerek bazı açıklamaları birlikte yayımlamıştır. **7. Sebâtü'l-âcizîn, poema na cogatskom nareçii** (Kazan 1847). Süfiyâne mahiyette Çağatayca bir şiir kitabı olup Kâzım Bey'in açıklamalarıyla birlikte neşredilmiştir. **8. Derbend-namêh, or, the History of Derbend** (St. Petersburg 1851). Müellifin kendi elindeki Türkçe yazma bir eserin metni ve İngilizce'ye tercümesidir. Ayrıca Klaproth'un 1825'te Fransızca olarak yayımladığı alıntı kısmını (*Extrait du Derbend-nameh*) vermekte ve kendi neşrettiği nüsha ile Klaproth'un ve Dr. Dorn'un nüshalarını karşılaştırmaktadır. Notlar, resimler, tarihî ve coğrafi bilgilerle desteklenen eser Dağıstan'ın tarihi ve coğrafyası konusunda önemli bir malzeme sunmaktadır. **9. Uçebnie posobiya dlya vremennogo kursa turetskogo yazıka** (Türkçe öğrenmek için rehber kitap, St. Petersburg 1854). **10. "Muridizm i Şamil"** (*Russkoe slovo*, XII [1859]). Bu önemli makale Kafkasya'da Müridizm'in gelişmesini, Şeyh Şamil ve dağ halklarının hareketinin tarihini ele almaktadır. Makalede Müridizm'in siyasî karakterinden de bahsedilmiştir. Yazarın Şeyh Şamil'i bizzat tanımış olması bu makaleyi daha da önemli kılmaktadır. Yayımlandığında çok ilgi uyandırmış ve müellif gelen sorulara cevap niteliğinde bir makale daha kaleme almıştır: "O znaçenii imama, ego vlast' i dostoinstvo" (İmam kavramının anlamı ve imamın gücü, *Russkoe slovo*, III [1860]). **11. Polniy konkordans korana** (Kur'an'ın tam fihristi, St. Petersburg 1859). **12. "İstoriya İslama"** (*Russkoe slovo*, II, V, VIII, X [1860]). Yayımlandığı dönemde oldukça büyük ilgi uyandıran bu uzun makale Hz. Muhammed'in ortaya çıkışından önceki siyasî ilişkiler altında Doğu, din alanında Doğu ve Hz. Muhammed olmak üzere üç bölümden meydana gelmektedir. **13. Şerâ-yi'u'l-İslâm** (Rusça, I-II, St. Petersburg 1862-1867). I. cilt İslâm ticaret hukukuna dair olup notlarla birlikte yayımlanmıştır. II. cilt İslâm miras hukukuyla ilgilidir. **14. Bab i Babidi** (St. Petersburg 1865). 1844-1852 yılları arasında İran'da ortaya çıkan Bâbî isyanını ele alan eser o dönemde bu konuda yapılan en kapsamlı çalışma olup Kâzım Bey bu hareketin siyasî cephesini de incelemektedir. Eser daha sonra Fransızca'ya çevrilmiştir ("Bab et les babis ou le soulèvement politique et religieux en Perse de 1845 à 1853", *JA*, VI/7 [1866]).

BİBLİYOGRAFYA :

A Brief Memoir of the Life and Conversion of Mahomed Ali Bey: A Learned Persian of Derbend, Philadelphia [1827]; Edward Tracy Turnerelli, *Kazan: The Ancient Capital of the Tatar Khans*, London 1854, I, 41, 178-180, 270, 289; G. Dugat, "Mirza Kazem-Bek", *Histoire des orientalistes de l'Europe*, Paris 1868, s. 169-185; I. I. Berezin, *Aleksandr Kasimoviç Kazem-Bek*, Petersburg 1872; Y. Aliev, *M. Kazem-Bek*, Bakı 1940; G. N. Guseynov, *Iz istorii obşestvennoy i filosofskoy misli v Azerbaydjane XIX v.*, Bakı 1949; M. A. Abdullayev, *Kazem-Bek: Uçenyi i mislitel*, Mahaçkala 1963; A. K. Rzayev, *Mukhammed Ali Mirza Kazem-Bek*, Bakı 1965; a.mlf., *Derbenden Başlanan Ezablı Yol*, Bakı 1989; Hüseyin Baykara, *Azerbaycan'da Yenileşme Hareketleri*, Ankara 1966, s. 65-71; Natavan Bayramkızı Seid-zade, *Lingvistiçeskie uzglyadı M. A. Kazem-Beka*, Bakı 1989; *Mirza Kazem-Bek i Oteçestvennoe Vostokovedenie*, Kazan 2001; G. N. Gennadi, "Kazem-Bek Mirza Aleksandr Kasimoviç", *Russkiy arhiv*, 10 (1872); O. A. Boratinskaya, "Aleksandr Kasimoviç Kazem-Bek", a.e., 10, 12 (1893); a.mlf., "Eşçe k biyografi A. K. Kazem-Beka", a.e., kniga II (1894); Rizaeddin b. Fahreddin, "Kâzım Bey", *Şûra*, sy. 11, Orenburg 1917, s. 241-245; Ahmet Caferoğlu, "Büyük Azerî Âlimi Mirza Kâzım Bey", *AYB*, I/2 (1932), s. 62-68; Y. Boratinskaya, "Vostoçnoe svetilo", *Kazan*, sy. 7-8, Kazan 1999, s. 27-30; Muhit Mert, "Rusya'da Şarkiyat Çalışmalarının Öncüsü, Ünlü Türk Âlimi: Mirza Kâzım-Bey", *TY*, XIX/145 (1999), s. 26-34; "Kâzım Bey, Mirza Mehmed Ali", *TA*, XXI, 445; "Kâzım Bey, Mirza Mehmed Ali", *TDEA*, V, 258.



AHMET KANLIDERE

MİRZA MELKUM HAN

(میرزا ملکوم خان)

(1833-1908)

Ermeni asıllı İranlı reformcu, diplomat ve gazeteci.

İsfahan'a bağlı Culfa'da doğdu. Şah Abbas döneminde Karabağ'dan İsfahan'a göç eden bir Ermeni ailesine mensuptur. Babası Mirza Ya'küb, Melkum'un doğuşundan kısa bir zaman sonra müslüman olmuştu. Ancak baba oğul için bu din değişikliğinin pek önemli olmadığı, ikisinin de masonluğun etkisinde kaldığı, hatta pozitivizmin öncülerinden Auguste Comte'un ortaya attığı "insanlık dini"ne inandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İran toplumunda İslâm'ın taşıdığı önemin farkında olan Melkum, dönemin diğer bazı reformcularının takip ettiği siyaset gereği düşüncelerini İslâm'a uygun kavramlarla belirtmeye özen göstermiştir (Haweis, LXX [1896], s. 74-77).

Melkum, Culfa'da başladığı öğrenimini Paris'te bir Ermeni eğitim kurumu olan Samuel Moorat College'da tamamladı.

1850'de İran'a döndü; bir yandan İran'ın yeni kurulan ilk modern eğitim kurumu olan dârülfünundaki Avrupalı hocaların çevirmenliğini, bir yandan da Nâsîrüddin Şah'ın özel mütercimliğini yaptı. Bu sırada Batılılaşma'nın gerekliliği üzerine ilk risâlelerini ve özellikle *Kitâbçe-yi Gaybî*'yi yazdı. 1856'da Mirza Ferruh Han'ın Paris ve Londra elçiliği sırasında onun yanında çalışarak diplomasi alanında ilk tecrübesini kazandı. Bir yıl sonra İran'a dönerek ülkedeki ilk mason locası olan Ferâmûşhâne'yi Tahran'da kurdu. Saray mensubu, tüccar ve ulemâdan pek çok kimse bu teşkilâta katıldı. Ferâmûşhâne'nin cumhuriyet komplocularının merkezi olabileceğinden çekinen Nâsîrüddin Şah 1861 Ekiminde bu teşkilâtı kapattı, Melkum'u da Irak'a Araplar'ın yoğun olduğu bölgeye sürdü. Bağdat'ta birkaç ay geçiren Melkum, İran'ın baskıları üzerine bölgedeki Osmanlı yetkilileri tarafından İstanbul'a nakledildi. İstanbul'da sürgündeyken 1864'te bir Ermeni kilisesinde önde gelen Ermeniler'den olan Arakel'in kızıyla evlendi.

Mirza Melkum, İstanbul'da İran elçisi Mirza Hüseyin Han ile arkadaşlık kurdu ve yanında çalışmaya başladı. Böylece geçimini güvence altına alınca tekrar risâle yazımına döndü; büyük önem verdiği alfabe reformu konusunda Azerbaycanlı oyun yazarı Mirza Feth Ali Ahundzâde ile yazışmalar yaptı. 1871'de başbakanlığa getirilen Mirza Hüseyin Han bir yıl sonra Melkum'u özel danışmanı olması için ülkesine çağırdı. Melkum, Mirza Hüseyin Han'ın devlet yapısında gerçekleştirdiği ıslahatlarda ona fikrî destek sağladı. Her iki devlet adamı da hem İran'ın ekonomik gelişmesini sağlama hem de şahsî menfaat elde etme düşüncesiyle ülkeye yabancı sermayeyi çekmeye çalıştı. Böylece Melkum Han, o dönemde İngiliz Baron Julius de Reuter'a verilen imtiyazla ilgili müzakerelerde başarılı bir sonuç temin etti, ayrıca kısmen bu imtiyazın tamamlanmamış bölümüyle irtibatlı olarak 1873'te kendisi beklenmedik bir şekilde Londra'da İran elçiliğine atandı. Bundan sonra Melkum 1873, 1881, 1887 ve 1888'de İran'a yaptığı bazı ziyaretlerin dışında artık geri kalan ömrünü Avrupa'da geçirdi.

Melkum Han'ın on altı yıl süren Londra elçiliği çeşitli imtiyazlarla ilgili genellikle hiçbir sonuç doğurmayan teşebbüslerle geçti. Rusya'ya karşı bir gözdağı oluşturup İran'da reformları teşvik eder ümidiyle İngiltere'ye İran demiryollarını inşa

etme imtiyazı tanıyarak bu ülkenin İran'a olan ilgisini çekmeye çalıştı. Bu alanda başarısız olmasına rağmen Melkum, İran'daki prens ve siyasetçilerle yapmış olduğu yazışmalarla birçok olayın gelişmesinde etkili oldu. Bu kişilerin en önemlileri Nâsîrüddin Şah'ın yakın dostu ve daha sonra başbakan olan Mirza Ali Han Emînüddeve, İran'ın Paris elçisi Mirza Yûsuf Han Müsteşârüddeve, İsfahan Valisi Mes'ûd Mirza Zillüssultan ve Veliâtt Muzaferüddin Mirza'dır. Aynı zamanda rejim problemleri ve reformlar hakkında yazılar yazmaya devam etti ve yine alfabe değişikliğini gündeme getirerek bu konudaki projesini *Nemûne-yi Haft-ı Âdemiyet*'te ortaya koydu (Londra 1303/1885).

Mirza Melkum'un kariyer hayatındaki en önemli dönem 1889 Aralık ayında diplomatik görevinden alınmasından sonra başladı. Bundan bir yıl önce İran'da gazino yapılması ve millî piyango kurumunun ihdası için Nâsîrüddin Şah'tan imtiyaz elde ettiyse de bu imtiyaz hemen feshedildi; fakat Melkum, söz konusu kurumu durumun farkına varmalarından önce Avrupalılar'a satmayı başardı. Melkum diplomat dokunulmazlığından faydalanarak bu olayla ilgili hukukî cezadan kurtuldu; ancak yükü miktarda kâr ettiği bu kurnazlık onun büyükelçilik makamına mal oldu. Kısmen görevden uzaklaştırılmasının intikamını almak için Londra'da çıkardığı *Qânûn* gazetesinde (1890-1898, 42 sayı) İran hükümetini, özellikle dönemin başbakanı Emînüssultan'ı yolsuzlukla suçladı ve İran'da kendisine bağlı olan büyük bir devrimci kitlesinin bulunduğunu ihvas etti. Her ne kadar Melkum'un uzak-tan denetimiyle çalışan ve asil işi *Qânûn*'un dağıtımını yapmak olan Mecma-i Âdemiyet adlı bir kuruluşun varlığı söz konusu olsa da ortada bahsettiği genişlikte bir kitle mevcut değildi. Mirza Melkum faaliyetlerine Bahâîler'i de dahil etmeye çalıştı (bk. Abdülbahâ'nın Edward



Mirza
Melkum
Han

Granville Browne'e gönderdiği mektup; Browne, *Materials for the Study of the Bâbi Religion* [Cambridge 1918], s. 296). Bu tuhaf ilişkiler ve karanlık işlere rağmen *Qânûn*'un İran'ın her tarafına dağıtıldığı ve yaygın biçimde okunduğu da bir gerçektir. *Qânûn*'un istibdat rejimine yönelttiği eleştiriler yaygın kabul görmüş ve anayasal devrimin oluşmasını hazırlayan yıllara damgasını vurmuş, gazete bu yönüyle modern İran tarihindeki yerini almıştır. Tahrikçi söylemlerin dışında *Qânûn*, Melkum'un önerdiği değişimlerin sistematik tartışmasına çok az yer vermiştir. Bu tartışmalarda dile getirilen isteklerden en dikkat çekici olanı gazetenin 35. sayısında yer alan, halk oyu ile seçilmiş meclisle birlikte ikili bir yasama organının oluşturulmasıdır. *Qânûn*'un bütün muhtevasının çoğunlukla Melkum tarafından hazırlandığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber gazetenin yayımı süresince Melkum'un Tahran hükümetine muhalefet eden önemli düşüncüler ve yazarlarla sıkı temasları olmuştur. 1891'de Londra'da tanıştığı Cemâleddin-i Efgânî, Osmanlı Devleti'nde *Qânûn*'un dağıtımına yardım eden ve İstanbul'da yaşayan bağımsız düşünür Mirza Âgâ Hân-ı Kirmânî, Hindistan'da yaşayan ve sıra dışı fikirlere sahip olan Kaçar Prensi Şeyhürreis Ebû'l-Hasan Mirza bunlardandır.

1896'da Nâsîrüddin Şah suikasta uğrayınca Melkum Han'ın siyasî kariyerinin tekrar başlaması ihtimali doğdu ve *Qânûn*'un bir anda tavrı değiştirerek isyana teşvik eden kışkırtıcı üslubu terkettiği gözlemlendi. İki yıl sonra Roma'daki İran elçiliğine tayini gündeme gelince de Melkum *Qânûn*'u çıkarmayı durdurdu. İtalya'daki diplomatik makamını ölümüne kadar korumakla birlikte artık İran iç siyasetiyle ciddi anlamda ilgilenmemeye özen gösterdi. Bu yıllarda uzaktan ve dolaylı olarak yönlendirdiği Mecma-i Âdemiyet 1907 ve 1908'de cereyan eden anayasa hareketleri mücadelesinde önemli bir tesirde bulunmamışsa da bu harekete katılanların çoğunluğu *Qânûn* okuyucuları arasından çıkmıştır. 13 Temmuz 1908'de İsviçre'yi ziyareti sırasında ölen Mirza Melkum Han'ın cesedi vasiyeti uyarınca yakıldı.

Yazar ve düşünür olarak üstün meziyetlere sahip bulunmasına rağmen Mirza Melkum'u şahsen tanıyan ve kendisiyle çalışan pek çok kimse onun kişiliği hakkında olumsuz fikirler dile getirmiş, yetkisini ve nüfuzunu kötüye kullanan, ukalâ ve sebatsız biri olarak nitelemiştir. Ancak

sonraki İran tarihinde Melkum'a daha saygın bir yer verilmiş, ülkede reform ve modernleşme sürecindeki rolüne vurgu yapılmıştır. Her derde deva olarak algılanan Batılılaşma'ya karşı çıkan son dönem İran'ı ise onu tekrar daha eleştirel bir gözle değerlendirmeye başlamıştır (meselâ Celâl Âl-i Ahmed *Ġarb-zedeĠi* adlı eserinde [Tahran 1357/1978, s. 80] Melkum'u "yerli Montesquieu" diye anarak onunla alay etmiştir).

Melkum Han'ın basılmış eserlerinden bazıları şunlardır: *Akvâl-i 'Alî* (Londra 1303/1885); *Durûb-i Emsâl-i Muntehabe* (Londra 1885); *Gülistân* (Londra 1885); *Külliyât-ı Melkûm* (nşr. Hâşim Reb'zâde, Tebriz 1328/1908; bu külliyyat on üç risâleyi ihtiva etmekte olup bunlardan *Risâle-i Ġaybiyye* Melkum'a yanlışlıkla isnat edilmiştir); *Mebde-i Terakki*, *Şeyh* ve *Vezîr* (Tiflis 1908); *Mecmû'a-yi Âşâr-i Mirzâ Melkûm Hân* (nşr. Muhît Tabâtabâî, Tahran 1327/1948, *Külliyât*'taki eserleri içermektedir); *Nemûne-yi Haft-ı Âdemiyet* (Londra 1303/1885). Basılmamış eserleri arasında *Risâle-yi Ferâmûşhâne* (Melik Ktp., Tahran, nr. 3116) ve bazı risâleler bulunmaktadır. Melkum ile Ahundzâde'nin alfabe konusunda birbirlerine gönderdikleri mektuplar *Elihbâ-yi Cedîd* ve *Mektûbât* adıyla yayımlanmıştır (nşr. Hamîd Muhammed-zâde ve Hamîd Arslı, Bakû 1963).

BİBLİYOGRAFYA :

W. S. Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt*, London 1903, s. 82-84; Han Mâlik Sâsânî, *Siyâsetigerân-i Devre-yi Kâcâr*, Tahran 1337 hş./1958, I, 127-147; Firidûn Âdemiyet, *Fikr-i Âzâdî ve Muqaddime-yi Nehzât-i Meşrûtiyet-i İrân*, Tahran 1340 hş./1961, s. 94-181; a.mlf., *Endişe-yi Terakki ve Hükümet-i Kânûn der 'Aşr-ı Sipehsâlâr*, Tahran 1351 hş./1972; a.mlf. – Hümâ Nâtik, *Efkâr-i İctimâî ve Siyâseti ve İktisâdî der 'Aşr-ı Munteshir Neşûde-yi Devre-yi Kâcâr*, Tahran 1356 hş./1976 (Melkum'un yayımlanmamış risâlelerine birçok atıf içermektedir); Mirza Ali Han Eminüddeve, *Hâtırât-ı Siyâsî* (nşr. Hâfiz Fernânfermâyân), Tahran 1341 hş./1962; İbrâhim Safâî, *Rehberân-ı Meşrûta*, Tahran 1344 hş./1966, s. 41-63; Mirza M. Hasan Han İ'timâdüsaltana, *Rûnâme-yi Hâtırât* (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1345 hş./1967; İsmâil Râin, *Ferâmûşhâne ve Ferâmâsûnî der İrân*, Tahran 1348 hş./1968, I, 487-568; a.mlf., *Mirzâ Melkûm Hân: ZindeĠi ve Kürşîhâ-yi Siyâsî-yi ũ*, Tahran 1350 hş./1971; Fırıştâ Nürâî, *TahkiĠ der Efkâr-i Mirzâ Melkûm Hân*, Tahran 1352 hş./1973; Hamid Algar, *Mirzâ Malkum Khân: A Study in the History of Iranian Modernism*, Berkeley 1973; H. Nategh, "Mirzâ ÂĠâ Khân, Sayyed Jamâl al-Din et Malkom Khân à Istanbul", *Les iraniens d'Istanbul* (ed. Th. Zarcone – F. Zarinebaf-Shahr), Istanbul-Téhéran 1993, s. 45-60; H. R. Haweis, "Talk with a Persian Statesman", *Contemporary Re-*

view, LXX (1896), s. 74-77; Cihangir Kâimkâmî, "Revâbi-i Zillü's-sultân ve Mirzâ Melkûm Hân", *Berresihâ-yi Târihi*, III/6, Tahran 1347 hş./1969, s. 83-120; Gene R. Garthwaite, "Malkom Khan", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 42-43.



HAMİD ALGAR

MİRZA MUHAMMED AHBÂRÎ

(میرزا محمد اخباری)

Ebû Ahmed Cemâlüddîn
Mirzâ Muhammed b. Abdinnebi
b. Abdissânî' Ahbârî Nisâbüri
(ö. 1233/1818)

İmâmîyye'nin
Ahbârîyye ekolüne mensup
Şii fakihî.

21 Zilkade 1178 (12 Mayıs 1765) tarihinde Hindistan'da Ekberâbâd yakınlarındaki Ferruhâbâd beldesinde dünyaya geldi. Aslen Esterâbâdli olan ve Nişâbur'da ikamet eden babası Abdünnabi onun doğumundan önce ailesiyle birlikte Ekberâbâd'a yerleşmişti. Öğrenimini Ekberâbâd'da tamamlayan Mirza Muhammed 1199 (1785) yılında annesi ve babasıyla birlikte hac görevini yerine getirdi. Hac dönüşünde önce babası, bir süre sonra da annesi vefat etti. Şîa tarafından kutusal sayılan Necef, Kerbelâ ve Kâzimeyn'de kalan Mirza Muhammed buralarda ÂĠâ Muhammed Ali Bihbehânî, Mirza Mehdi Şehristânî, Mûsâ Bahrânî gibi âlimlerden faydalandı. Bu arada sihir, tılsım ve cifr gibi konularda bilgi edinerek özellikle cedel hususunda tecrübe kazandı. İmâmîyye bünyesinde mevcut ekollerden Ahbârî düşüncesine yönelip Usûlî görüşteki fakih ve müctehidlere karşı mücadeleye koyuldu. Bilhassa Kâşifülgitâ Ca'fer en-Necefi, Seyyid Ali Tabâtabâî ve Muhammed İbrâhim el-Kelbâsî ile sert tartışmalara girişerek onları itham etmesinden dolayı Usûlîler tarafından düşman ilân edildi. Bunun neticesinde Irak'ı terkedip İran'a gitti. Başta Meşhed olmak üzere bazı şehirlerde bir müddet kaldıktan sonra İran-Rus savaşlarının (1803-1813) başladığı devrede Tahran'a gelerek burada dört yıl ikamet etti ve Feth Ali Şah'tan yakın ilgi gördü. Tahran'da kaldığı süre içinde zamanını eser telif edip ders vermekle geçiren Mirza Muhammed halk arasında ke-ramet sahibi bir kişi olarak şöhret kazandı (Zeynelâbidîn-i Şirvânî, s. 581). Hükümdarla iyi münasebetler kurdu, Ahbârî ekolününün devletçe tanınip himaye edilmesini Feth Ali Şah'tan istediye de olumlu

cevap alamadı. Bu arada Mirza Muhammed'in Ahbârî düşüncesini hükümdara telkin edeceğinden endişelenen Ca'fer Kâşifülgitâ en-Necefi, onun aleyhinde yazdığı *Keşfü'l-Ġitâ' 'an me'âyibi Mirzâ Muhammed 'adüvvi'l-'ulemâ'* adlı eserini saraya göndermişti. Usûlî düşünceye mensup önemli kişilerin baskısı sonucunda Mirza Muhammed Tahran'dan ayrılarak Irak'ta Kâzimeyn'e gitti. Kâzimeyn'de bulunduğu sırada Usûlîler'le mücadelesini ısrarla sürdürmeye devam etti. Bu durum başta Seyyid Muhammed Mücâhid, Seyyid Abdullah Şibr ve Şeyh Esedullah Kâzimeynî olmak üzere zamanın âlimleri arasında onun katlinin gerektiği hükmünün yayılmasına zemin hazırladı. Bu esnada Bağdat'ta bulunan iki Osmanlı idaresinden Esad Paşa bildiği sihir ve garip bilgilerle kendisini destekleyen Mirza Muhammed'in himaye edilmesine, buna karşılık Usûlî ulemâ ve müctehidlerden yana olan Dâvud Paşa onun ortadan kaldırılmasına taraftardı. Sonunda Usûlî ulemânın hükmüne dayanan muhalif bir grup Mirza Muhammed'in Kâzimeyn'deki evine baskın düzenleyerek kendisini, büyük oğlu Ahmed'i ve o sırada yanında bulunan bir öğrencisini öldürdü. Mirza Muhammed'in günümüze kadar Irak'ta devam eden nesli Âl-i Cemâleddin diye anılmaktadır.

Eserleri. Akaid, fıkıh, Ahbârîyye'nin Usûlîyye'ye karşı müdafaası ve gaybî ilimler hususunda seksen civarında eser telif eden Mirza Muhammed'in çalışmalarından bir kısmı şunlardır: 1. *Usûl-i Dîn ve Fûrû'-i Ân*. İslâm inanç esasları konusunda olup büyük bölümü Farsça, bazı kısımları Arapça yazılmıştır (Münzevî, II, 887). 2. *Âyine-i 'Abbâsî der Nümâyîş-i Haşşînâsî* (*Emâli-i 'Abbâsî*). Yahudi, hıristiyan ve Mecûsî akaidini red ve nübüvveti ispat amacıyla yazılmıştır (ÂĠâ Büzürg-i Tahrânî, I, 53; II, 318; V, 588). 3. *Tuhtfe-i Cihânbanî*. Hz. Ali'nin imâmetini aklî ve naklî delillerle ortaya koymaya çalışan, bu arada inanç esaslarına temas eden eser Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah'ın oğlu Muhammed Ali Mirza'ya ithaf edilmiştir (Münzevî, II, 908-909). 4. *Devâ'irü'l-'ulûm. Tuhtetü'l-hâkân* diye de bilinen eser (ÂĠâ Büzürg-i Tahrânî, VIII, 267), müellifin çeşitli ilim dallarından seçtiği konuları "daire" adını verdiği bölümler halinde ele aldığı bir çalışmadır (Kum 1402). 5. *Zahîretü'l-elbâb ve buĠyetü'l-aşhâb*. Bir önceki eser tarzında yazılmıştır (a.g.e., X, 14). 6. *İkâzû'n-nebih*. Fıkıhla ilgili olan eser Mirza

Muhammed neslinden gelen Mirza İbrâhim tarafından tashih edilmiş ve bir mukaddime ilâvesiyle yayımlanmıştır (Kahire 1356). **7. el-Burhân fi't-teklîf ve'l-beyân.** Allah'ın kullarını mükellef kılmasını konu edinen çalışmada Ahbâriyye'nin görüşleri desteklenirken Usûliyye'nin düşünceleri reddedilmiştir (Bağdad 1341). Esere Ali Muhammed Bâb'ın yazdığı hâşiyede ileri sürülen bazı itirazlara, Mirza Muhammed'in öğrencilerinden Mirza Muhammed Bâkır Lârî Deştî tarafından kaleme alınan ve *el-Burhân*'in şerhi olan *el-Kelîmâtü'l-hâkânîyye*'de cevap verilmiştir. **8. Fetû'u'l-bâb.** İlim kapısının kapandığını iddia edenlerin düşüncelerini red amacıyla yazılan kitabı Cemâleddin Mirza Ahmed Ahbârî neşretmiştir (Bağdat 1342). **9. Meşâdirü'l-envâr fi'l-ictihâd ve'l-aḥbâr.** Eserde imamlardan gelen haberlere itibar edilmesinin gerekliliği belirtilmekte ve ictihada karşı çıkılmaktadır (Bağdad - Necef 1341, 1342). **10. Tuḥfe-i Emîn (Şemin).** Muhammed Emîn Han Hemedânî'nin çeşitli konularda on iki sorusunun cevabını ihtiva eden bir risâledir (Münzevî, II, 941). Mirza Muhammed'in bunların dışında çok sayıda eseri mevcuttur (eserlerinin geniş bir listesi ve buldukları kütüphaneler için bk. M. Ali Habîbâbâdî, III, 935-942; *DMBİ*, VII, 159).

BİBLİYOGRAFYA :

Zeynelâbidîn-i Şîrvânî, *Bustânü's-seyâha*, Tahran 1310, s. 580-581; Hidâyet, *Ravzâtü's-şafâ*, IX, 415; M. Hasan Han İ'timâdüssaltana, *Târîḫ-i Muntazam-ı Nâşîrî*, Tahran 1330, III, 116; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât* (nşr. Esedullah İsmâilîyyân), Kum 1392, VII, 127-140; Browne, *LHP*, IV, 374-376; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, Tebriz, ts. (Çâphâne-i Şafak), I, 85-86; Ma'sûm Ali Şah, *Tarâḫik*, I, 183-184; Münzevî, *Fihrist*, II, 887, 908-909, 911, 941; M. Ali Habîbâbâdî, *Mekârimü'l-âşâr*, İsfahan 1351 hş., III, 925-944; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, IX, 31; Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulema in the Qajar Period*, Berkeley - Los Angeles 1969, s. 64-66; a.m.f., "Akbârî, Mîrzâ Moḥammad", *Elr.*, I, 716; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşâñifi's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, I, 53; II, 318; V, 588; VIII, 267; X, 14; *A'yânü's-Şî'a*, IX, 173; M. Âsaf Fikret, *Fihrist-i Elifbâ'î-yi Kütüb-i Haḫḫî-yi Kitâbhâne-i Merkezi-yi Âsitân-ı Kudüs-i Razavî*, Meşhed 1369, s. 14, 87, 215, 225, 244, 315, 380, 391, 423, 441, 494, 523, 533, 567, 572; Metin Yurdağür, "Ahbâriyye", *DİA*, I, 490-491; Rızâ Şükrî, "Ahbârî, Mîrzâ Muhammed", *DMBİ*, VII, 157-160.



MUSTAFA ÖZ

MİRZA MUHAMMED HAN

(bk. KAZVİNİ, Mirza Muhammed Han).

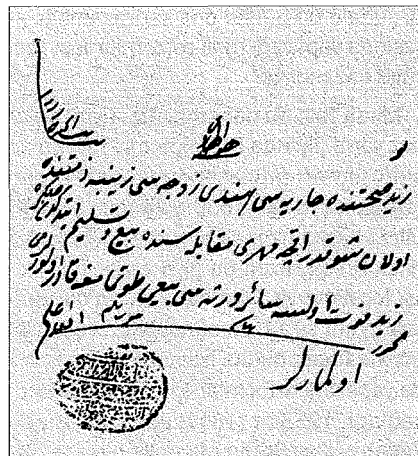
MİRZA MUSTAFA EFENDİ

(ö. 1135/1722)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1040 (1630-31) yılı dolayında Batum'da doğdu. Batumlu Abdür-rauf Efendi'nin oğludur. Enderun'da yetişen üç şeyhülislâmın birincisidir. 1056'da (1646) İstanbul'a giderek Galata Sarayı'na girdi, burada İmâm-ı Sultânî Şâmî Hüseyin Efendi ve Kiçi Mehmed Efendi'den ders aldı. Ardından Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin derslerine devam etti. Sultan İbrâhim'in saltanatının sonlarında Topkapı Sarayı'nda Enderun'da Küçük Oda, ardından Büyük Oda zambeleri (halifeleri) arasına alındı. Kısa zamanda yükselerek kilâr-ı âmireye başhalife oldu. Kabiliyet ve çalışkanlığı IV. Mehmed'in dikkatini çekince hatt-ı hümayunla müstakil olarak Minkârîzâde'den mülâzım olması emredildi. Sarây-ı Hümayun'da on altı yıl görev yaptı. 1072'de (1661-62) ilmiye mesleğine geçti. Önce derecesi 40 akçe olan medreseye ulaştı. 1 Safer 1075'te (24 Ağustos 1664) ibtidâ-i hâric itibarıyla Osman Efendi Dârülhadisî Medresesi'ne, 22 Muharrem 1081'de (11 Haziran 1670) Kasım Paşa Medresesi'ne, 25 Muharrem 1083'te (23 Mayıs 1672) ibtidâ-i dâhil itibarıyla Nişancı Paşa-yı Atîk Medresesi'ne müderris oldu. Aynı yılın safer ayında (Haziran 1672) IV. Mehmed'in Kamanîçe harekâtı sırasında Musâhib Mustafa Paşa'nın yanında sefere katıldı. Kamanîçe'nin fethinin ardından

Mirza Mustafa Efendi'nin bir fetvası (*İlmiyye Sanâmesi*, s. 504)



receb ayında (Kasım 1672) Halep pâyesiyile Kamanîçe kadılığına getirildi. 1 Şâban 1085'te (31 Ekim 1674) görev süresini tamamladı ve kendisine Cisriergene kazası arpalık olarak verildi. 1 Cemâziyelevvel 1086'da (24 Temmuz 1675) Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın desteğiyle Yenişehir-i Fenâr kadılığına tayin edildi, bir yıl sonra da azledildi. 13 Muharrem 1092'de (2 Şubat 1681) Rebülâhîr ayından (Mayıs 1681) başlamak üzere Mısır, 20 Rebûlevvel 1096'da (24 Şubat 1675) 1 Muharrem 1097'den (28 Kasım 1685) başlamak üzere Mekke kadılığına getirildi. Bir yıl sonra görevden alındı ve Güzelhisar kazası kendisine arpalık verildi.

Rebülâhîr 1099'da (Şubat 1688) İstanbul kadısı oldu. Sadâret Kaymakamı Ömer Paşa ile araları açıldığından her ikisi de birbirini padişaha şikâyet edince Rebülâhîr 1100'de (Şubat 1689) İstanbul kadılığından azledilip arpalık olarak Antep kazası verildi, ardından Midilli'ye sürgüne gönderildi (Râşid, II, 69). Bir müddet sonra affedilip İstanbul'a geldi. Ancak II. Süleyman'ı hal'edip IV. Mehmed'i tekrar hükümdar yapmak isteyen ulemâ arasında yer aldığı gerekçesiyle Şâban 1102'de (Mayıs 1691) Limni'ye, oradan da Kıbrıs adasına sürüldü (Silâhdar, II, 569; Râşid, II, 155). Şâban 1103'te (Nisan 1692) İstanbul'a dönmesine izin verildi. 25 Rebûlevvel 1105'te (24 Kasım 1693) Anadolu kazaskerliği pâyesiyile Çirmen ve Havass-ı Mahmud Paşa kazaları arpalıklarına ilâve edildi.

Şâban 1106'da (Mart 1695) Rumeli kazaskeri oldu, bir yıl sonra emekliye sevkedildi ve arpalık olarak kendisine Üsküdar kazası verildi. 1 Şâban 1109'da (12 Şubat 1698) ikinci defa Rumeli kazaskerliğine getirildi, 15 Zilhicce 1110'da (14 Haziran 1699) azledilince İstanbul Emirgân'daki yalısına çekildi. Birkaç gün sonra görevi sırasında bazı uygunsuz işler yaptığı ve rüşvet aldığı isnadıyla Sinop'a sürgüne yollandı (Muharrem 1111 / Temmuz 1699 tarihli hüküm: BA, MD, nr. 111, s. 43). Dört yıl burada ailesiyle birlikte kaldı, Receb 1115'te (Kasım 1703) İstanbul'a dönmesine izin verildi. II. Mustafa'nın tahttan indirilmesi ve Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi olayının ardından İstanbul'a geldi ve uzun bir süre herhangi bir göreve tayin edilmedi. Kendisine verilen arpalıkları ile geçindi. 27 Zilkade 1120'de (7 Şubat 1709) üçüncü defa Rumeli kazaskeri oldu. 1 Muharrem 1122'de (2 Mart 1710) mâzûl olup Manisa ve Mudanya arpalıkları tahsis edildi. 1 Ramazan 1123'te (13 Ekim

1711) Üsküdar arpalığı kendisine ikinci defa verildi.

Mirza Mustafa Efendi, 8 Zilhicce 1126'-da (15 Aralık 1714) İmâm-ı Şehriyârî Mahmud Efendi'nin yerine şeyhülislâm tayin edildi. İlimiye mesleğinin temelini oluşturan mülâzemet sisteminin düzene konulmasıyla ilgili kendisine hitaben çıkarılan ferman üzerine bu konuda bazı yeni düzenlemeler yaptı (Râşid, IV, 49-52). Ancak şeyhülislâmlığı uzun sürmedi; Rumeli Kazaskeri Damadzâde Ahmed ve Anadolu Kazaskeri Hamidzâde Abdullah efendiler aleyhine verilen manzum bir arzuhal yüzünden her iki kazaskerin de azlını emreden III. Ahmed, bunun şeyhülislâmın adamları tarafından kaleme alındığını öğrenince onu da görevden aldı (24 Cemâziyelâhir 1127/27 Haziran 1715). 1127 Receb ayı ortalarında (Temmuz 1715 ortaları) gönderdiği bir hükümlerle de Trabzon'da mecburi ikametini emretti. Geçimi için 23 Safer 1128'de (17 Şubat 1716) önce Üsküdar ve Mudanya, ardından başka yerler ilâvesiyle dokuz kaza birden kendisine arpalık olarak verildi. Bir süre Trabzon'da oturan Mirza Mustafa Efendi'nin Şevval 1128'de (Eylül 1716) Bolu'ya gelmesine müsaade edildi. Daha sonra affedilerek İstanbul'a döndü. II. Mustafa'nın kendisine temlik etmiş olduğu Emirgân'daki Mîrgûnoğlu yalısında (Sâlim, s. 30) ömrünün kalan kısmını geçirdi. 3 Safer 1135'te (13 Kasım 1722) vefat ettiğinde yaşı doksani geçmişti. Fâtih Camii'nde namazı kıldıktan sonra yalısı yakınındaki Kalenderhâne'de yaptırdığı mektebin yakınına defnedildi. Kâmil Mehmed Efendi ölümü üzerine yazdığı şiirin sonunda, "Mesken-i Mirzâ Efendi ola firdevs-i naîm" mısraını tarih düşürmüştür.

Şeyhülislâmların verdiği fetvaların cevap ve imza kısımlarını bizzat kendilerinin yazmaları teamül olduğu halde yaşlılığı ve rahatsızlığı sebebiyle ilk defa Mirza Efendi'nin fetvalarında imza yerine şahsî mührünü kullanmasına izin verilmiştir. Kaynaklarda meânî, kelâm, tefsir ve hadiste söz sahibi bir âlim olduğu, bazı Kur'an âyetlerinin tefsirine dair mütalaaları, kıyamet alâmetleri (eşrât-i sâat) üzerine risâlesi, okuduğu kitaplarla ilgili hâşiyeleri (meselâ bk. *Hâşiyeye 'alâ şerhi'r-Risâleti'l-Hüseyniyye fi'l-âdâb*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2872) bulunduğu belirtilir (Şeyhî, II, 537). Oğlu tezki-re sahibi Kazasker Mirzazâde Sâlim Efendi olup aileden daha sonra başka âlimler de yetişmiştir. Ailenin diğer bir ulemâ ailesi olan Mirzazâdeler'le ilgisi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 111, s. 43; Silâhdar, *Târih*, II, 569; Şeyhî, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, II, 533-537; Râşid, *Târih*, II, 69, 155; IV, 49-52, 76; Sâlim, *Tezkire*, İstanbul 1315, s. 30; Tayyazâde Atâ Bey, *Târih-i Atâ*, İstanbul, ts., II, 182-184; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 503-504 (fetva örneğinde imza yerine mühür kullanmıştır); Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/2, s. 462-464; a.mlf., *İlmiye Teşkilâtı*, s. 51, 204; Danişmend, *Kronoloji*, V, 136; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, s. 113-114.

MEHMET İPŞİRLİ

MİRZA TAKİ HAN

(میرزا تقی خان)

Emîr-i Kebîr
Muhammed Takî Han Ferâhânî
(ö. 1268/1852)

İranlı ıslahatçı devlet adamı.

1222 (1807) yılında Irâk-ı Acem'de Ferâhân yakınlarındaki Hezâve'de doğdu. Emîr-i Kebîr, Atabeg ve Emîr-i Nizâm unvanlarıyla anılır. Hayatının ilk dönemi hakkındaki bilgiler kısıtlıdır. Bir aşçı olan babası Kerbelâyî Muhammed Kurban, Ferâhân'da Kâim-i Makâm Mirza Büzürg'ün hizmetinde bulunduğu ailesi onunla birlikte önce Tahran'a, ardından Yerbiz'e yerleşti. Mirza Büzürg babasının yarıdıcısı olarak çalışan Mirza Takî'nin zekâ ve kabiliyetini farkedince oğullarıyla birlikte ders almasını ve iyi bir eğitim görmesini sağladı. Mirza Takî öğrenimini tamamladıktan sonra Mirza Büzürg tarafından kâtiplik görevine getirildi. Bu sırada dönemin siyasî şahsiyetlerini yakından tanıma fırsatı buldu. Mirza Büzürg 1237'de (1822) ölünce yerine geçen oğlu Ebül-Kâsım zamanında önce Azerbaycan ordusunda askerî kâtip (leşkernüvisi), ardından 1251'de (1835) Azerbaycan ordusunun malî işlerinden sorumlu bulunan müstevfi-i nizâmı olarak tayin edildi. Ordudaki bu görevi ona sadrazamlığı sırasında yapacağı malî reformlar için tecrübeye kazandırdı.

Mirza Takî bu dönemde üç resmî seyahat yaptı. İlkinde Rus elçisinin Tahran'da öldürülmesi münasebetiyle özür beyan etmek için 1829-1830 yıllarında Hüsrev Mirza başkanlığında bir heyetle Rusya'ya gitti. On ay süren bu gezi esnasında Tiflis, Moskova ve Saint Petersburg'da okulların yanı sıra bazı sanayi kuruluşlarını görme fırsatı buldu; izlenimleri ona İran'da yapacağı reformlar için geniş bir ufuk sağladı. 1253'te (1837) ikinci gezisinde Velihaht Nâsirüddin Mirza ile birlikte Eri-

van'a gitti. Orada Rus Çarı I. Nicholas'la görüştü. Üçüncü gezisini, 1843-1847 yılları arasında "müşirüddeve" unvanıyla başkanı olduğu bir heyetle birlikte Osmanlı-İran sınır ihtilâflarını görüşmek üzere Erzurum'a yaptı. Osmanlı, Rus ve İngiliz temsilcileriyle sürdürülen görüşmeler sonunda İran-Osmanlı sınırını tesbit eden 16 Cemâziyelâhir 1263 (1 Haziran 1847) tarihli Erzurum Antlaşması imzalandı. Mirza Takî, Türkiye'de görevli bulunduğu zaman içerisinde Osmanlı Devleti'nin gerçekleştirdiği Tanzimat ıslahatının sonuçlarını görme fırsatı buldu. İran'a dönünce vezîr-i nizâm ve on beş yaşındaki Velihaht Şehzade Nâsirüddin'e lalabaşı olarak tayin edilen Mirza Takî, 1264 (1848) yılında Muhammed Şah'ın vefatı üzerine velihaht tarafından emîr-i nizâmîliğe (başkumandanlık) getirildi ve tahta çıkma töreni için gereken hazırlıkları yapma göreviyle Tahran'a gönderildi. Nâsirüddin Mirza tahta çıktıktan sonra onu sadrazam (şahs-i evvel-i İrân) tayin etti ve kendisine "emîr-i kebîr" ve "atabeg-i a'zam" unvanlarını verdi (Zilkade 1264 / Ekim 1848); ayrıca kız kardeşiyle evlendirdi.

İrân'da sadâret makamına ulaştıktan sonra siyasî, ekonomik ve sosyal alanlarda birçok problemle karşılaşan Mirza Takî Han bunları çözüme kavuşturmak ve ülkeyi daha iyi bir seviyeye ulaştırmak için bir dizi ıslah hareketi başlattı. Buna zemin hazırlamak amacıyla kötü gidişten sorumlu tuttuğu birçok eski vali ve yöneticiyi görevden aldı. Mirza Âkâ Han Nûrî başta olmak üzere pek çok kişi onun sadârete getirilmesinden hoşlanmadı ve makamından uzaklaştırılması için entrikalara başladı. Tahran'da toplanan Azerbaycanlı askerler Mirza Takî'nin görevden alınıp idam edilmesini istedilerse de bu girişim sonuçsuz kaldı (1849). Bâbliğin kurucusu Seyyid Ali Muhammed Bâb'ın çıkardığı isyan da bastırıldı ve kendisi Tebriz'de idam edildi (1266/1850). Bunları diğer bazı isyan hareketleri izledi. Meşhed'



Mirza Takî Han

de baş kaldıran Hasan Han Sâlâr'la yapılan görüşmelerden bir netice alınamayınca üzerine kuvvet yollanarak isyan bastırıldı (1266/1850). Ayrıca Mâzenderan'da Molla Hüseyin Büşrûyî ve Molla Muhammed Bârfürûşî, Zencan'da Molla Muhammed Zencânî ve Neyrîz'de Seyyid Yahyâ Dârâbî'nin isyanları da bastırılarak liderleri idam edildi. Mirza Takî bu şekilde bütün eyaletlerde dirlik ve düzeni sağlayıp yeni ıslah hareketleri için bir zemin oluşturmaya çalıştı.

Mirza Takî Han ülkede hemen ıslahatlara başladı. İlk olarak gelirleri arttıran ve harcamaları buna göre ayarlayan dengeli bir bütçe programını yürürlüğe koydu; endüstri ve tarımı özendiren çeşitli kararlarla devlete yeni gelirler sağladı. Birçok kişiyi teknik eğitim almak ve öğrenim görmek üzere Rusya'ya gönderdi. Ülke genelinde imar faaliyetlerine girişti ve öncelikle Tahran'da bir çarşı ile (Bâzâr-ı Emîr) şehre su getiren bir kanal, Şiraz'da bir hisar, İsfahan'da ticarî merkez, Muhammedre'de kışla inşa ettirdi. Modern bir ordu kurmak ve askerinin eğitiminde Ruslar'la İngilizler'in etkisini azaltmak için İtalyan ve Avusturyalı subaylardan faydalandı; silâh ve mühimmat ithalatını asgari seviyeye düşürmek amacıyla Tahran, Horasan ve Azerbaycan'da fabrikalar kurdu. Yaptığı en önemli hizmetlerden biri, ülkede Avrupa tarzında ilk öğretim kurumu olan Tahran Dârülfünunu'nu kurmasıdır (1268/1852). Modern anlamda *Rûznâme-i Veşkâyi-i İttifâkıyye* adlı ilk resmî gazetenin 1267'de (1851) yayımını da o sağladı.

Dürüst bir devlet adamı olarak bilinen Mirza Takî Han, Kaçar hânedanına intisap ettikten sonra hızlı bir şekilde yükselmesiyle diğer devlet adamlarından birçoğunun kinini üzerine çekmiş, bilhassa malî alanda yaptığı reformlarla ciddi düşmanlar kazanmıştı. Sonuçta reformları daha

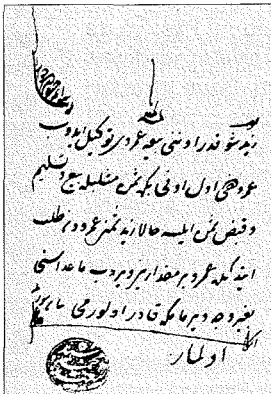
birinci yılını doldurmadan aleyhindeki propagandalar yoğunlaştı, çok yoğun ve verimli geçen sadâret görevine 20 Muharrem 1268'de (15 Kasım 1851) Nâsîrüddin Şah tarafından son verildi. Yaklaşık iki ay sonra gönderildiği Kâşân'a bağlı Fin kasabasında şahın emriyle öldürüldü (17 Rebîülevvel 1268 / 10 Ocak 1852).

BİBLİYOGRAFYA :

P. Sykes, *A History of Persia*, London 1930, II, 339-340; Ekber Hâşimî Rafsencânî, *Emîr-i Kebîr yâ Kahramân-ı Mübâreze bâ İstî'mâr*, Tahran 1346 hş.; Hafez Farman Farmayan, "The Forces of Modernization in Nineteenth Century Iran", *Beginnings of Modernization in the Middle East* (ed. W. R. Polk - R. L. Chambers), Chicago 1968, s. 126-128, 146; Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley-Los Angeles 1969, s. 135-136, 310; a.mlf., "Amîr(-e)Kabîr", *Etr.*, I, 959-963; Abbas İkbâl-i Âştîyânî, *Mîrzâ Takî Hân Emîr-i Kebîr*, Tahran 1355 hş.; Firîdûn Âdemiyet, *Emîr-i Kebîr ve İrân*, Tahran 1362 hş.; G. Nashat, *The Origins of Modern Reform in Iran: 1870-1880*, Urbana-Chicago-London 1982, s. 16-21, 56, 127, 141; A. K. S. Lambton, *Qajar Persia*, London 1987, s. 18-19, 23, 205; Mohammad Reza Nasiri, *Nâsîreddîn Şah Zamanında Osmanlı-İrân Münasebetleri: 1848-1896*, Tokyo 1991, s. 6-7; Abdullah Müstevfî, *Şerh-i Zindegânî-yi Men*, Tahran 1371 hş., I, 65-66, 70, 74-75, 76; Mehdi Bâmdâd, *Şerh-i Hâl-i Ricâl-i İrân der Kam-i 12 ve 13 ve 14 Hicrî*, Tahran 1371 hş., I, 209-221; Hüseyin Mekki, *Zindegânî-yi Mîrzâ Takî Hân Emîr-i Kebîr*, [baskı yeri yok] 1373 hş. (Çâphâne-i Peyâm); J. H. Lorentz, "Iran's Great Reformer of the Nineteenth Century: An Analysis of Amîr Kabîr's Reforms", *Jr.S.*, IV/2-3 (1971), s. 85-103; R. Curzon, "Mîrzâ Takî Hân Emîr-i Kebîr ez Çeşm-i Yek İngilîsî", *Âyende*, IX/6, Tahran 1983, s. 448-457; Abbas Amanat, "The Downfall of Mirza Taqi Khan Amîr Kabîr and the Problem of Ministerial Authority in Qajar Iran", *IJMES*, XXIII/4 (1991), s. 577-599; Muhammed Ali Ekberî, "Mîrzâ Takî Hân Emîr-i Kebîr der Terâzu-yi Tenkid", *Târîh-i Mu'âşîr-ı İrân*, VII, Tahran 1374 hş., s. 74-100; R. Levy, "Mirza Takî Han", *IA*, VIII, 362; Abdul-Hadi Hairî, "Amîr Kabîr", *EI² Suppl.* (İng.), s. 70-71; Ali Ekber Velâyetî, "Emîr Kebîr", *DMBİ*, X, 263-272.



RIZA KURTULUŞ



Mirzazâde Mehmed Said Efendî'nin Üsküdar Sultantepe'deki çeşmesi ile bir fetvası (İlmîyye Salnâmesi, s. 540)

MİRZAZÂDE MEHMED SAİD EFENDİ (ö. 1188/1775)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1122'de (1710) doğdu. Şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendî'nin oğludur. Bazı kaynaklarda yanlışlıkla Batumlu Mirza Mustafa Efendî'nin oğlu olarak gösterilir (Danışmend, V, 143). 1133'te (1721) ailesinin nüfuzu sayesinde müderrislik ruusu aldı. Babası şeyhülislâm olunca (1143/1730) hâmise-i Süleymâniyye müderrisliğine yükseldi. Babasının yaklaşık sekiz ay sonra görevden çekilmesinin ardından beş yıl kadar bu rütbede bekledi. Daha sonra kadılığa geçti ve 1145'te (1732-33) İzmir kadısı, 1156'da (1743) bilâd-ı erbaadan Bursa kadısı oldu. Aynı yıl içinde Mekte kadılığı pâyesini aldı, 1161'de (1748) İstanbul kadılığına getirildi. Şâban 1171'de (Nisan 1758) Anadolu kazaskerliğine, Şevval 1173'te (Haziran 1760) ve Rebîülâhîr 1177'de (Ekim 1763) iki defa Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Ayrıca 1175 Muharreminin başlarında (Ağustos 1761) nakîbüleşraflik görevini de üstlenmişti. Zilhicce 1178'de (Haziran 1765) bu vazifeden alındıysa da 1181 yılı Cemâziyelevvel sonlarında (Ekim 1767) ikinci defa nakîbüleşrafliğe getirildi. Gerek nakîbüleşrafliği gerekse kazaskerliği döneminde seyyidlerin meseleleriyle ilgilendi, bilhassa sahte seyyidlerle uğraşarak sayılarını tesbite çalıştı. Kazasker olduğu sırada Eğin kökenli bazı İstanbul sarrafının Eğin nakîbüleşraf nâibini öldürmesi davası kazasker mahkemesine intikal edince konuyu araştırıp şeyhülislâmın fetvasına da olarak suçluların cezalandırılmasını sağladı (Şem'dânîzâde, II/A, s. 68).

6 Zilkade 1183'te (3 Mart 1770) Pîrizâde Osman Sâhib Efendî vefat edince onun yerine şeyhülislâmlığa tayin edildi. O sırada hasta olduğundan "ferve-i beyzâ" denilen şeyhülislâmlık kürkü kapıcılar kethüdâsiyle evine gönderildi (a.g.e., II/B, s. 25). Görevi sırasında ilmiye mesleğinin düzen ve itibarının korunmasına dikkat etti. Hatta Mora'da büyük yararlılık gösterip 1500 askerle birlikte hizmet eden Yenişehirli Müderris Osman Efendî'nin derecesinin iki mertebe yükseltilmesi teklifine karşı çıktı; gazâda bulunan ulemâyâ verilecek terfiin belli olduğunu, buna göre hareket edilmesini gerektiğini söyledi. Ancak padişah Osman Efendî'ye hizmetine karşılık vezirlik rütbesini verdi. Mehmed Said Efendî'nin dört yıl sü-

ren şeyhülislâmlığı sıhî bakımından rahatsızlıklarla geçti. Sonunda artan hastalığı sebebiyle bir süre izin alarak Üsküdar'da Sultantepe'deki konağına çekildi. Nikristen dolayı paşa kapısına, saraya ve padişah huzuruna gidemeyecek, hatta bayramlaşma merasimlerine bile katılamayacak hale geldi. Durumunu padişaha bildirerek görevden affını istedi ve 1 Cemâziyelâhir 1187'de (20 Ağustos 1773) istifa etti (a.g.e., II/B, s. 114). 18 Zilhicce 1188'de (19 Şubat 1775) vefat ederek Üsküdar Karacaahmet'te Tunusbağı aile kabristanında babasının yanına gömüldü. İlimiye mesleğinin itibarının korunması hususunda gayret sarfeden Mehmed Said Efendi, kaynaklarda ârif ve zarif bir kişi olarak tanıtılır ve özellikle ilmî rütbelerin muhafazası ve yükselmelerde usulüne uygun davranılması konusundaki hassasiyetine temas edilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Şem'dânîzâde, *Mürî't-tevârih*, II/A, s. 68, 74, 120; II/B, s. 24, 25, 37, 114; *Devhatü'l-meşâyih*, s. 103-104; Ahmed Rifat, *Osmanlı Toplumunda Sâdât-ı Kirâm ve Nakibüleşraf*: *Devhatü'n-nukabâ* (haz. Hasan Yüksel - M. Fatih Köksal), Sivas 1998, s. 102; Aynansaray, *Hadikatü'l-cevâmi'*, II, 9-10; *Sicill-i Osmânî*, III, 31-32; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 538-540; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 51; a.m.f., *Osmanlı Tarihi*, IV/2, s. 493-494; Danişmend, *Kronoloji*², V, 143; Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, II, 782-783; *Kâmûsü'l-a'lâm*, VI, 4510.



MEHMET İPŞİRLİ

MİRZAZÂDE ŞEYH MEHMED EFENDİ

(ö. 1147/1735)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Ulemâdan Mirza Mehmed Efendi'nin oğlu ve Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin damadıdır. Mirzazâdeler olarak bilinen iki ayrı ilmiye ailesinden Batumlu Mirzazâdeler'le bir yakınlığı yoktur. Kaynaklarda ve bazı araştırmalarda yanlışlıkla diğer aileye nisbetle Batumlu Şeyhülislâm Mirza Mustafa Efendi'nin oğlu olarak gösterilmiştir (*Devhatü'l-meşâyih*, s. 88; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 510; Danişmend, V, 138).

Önce ulemâ çocuklarına has bir uygulamayla tahsilini süratle tamamlayıp ruûs imtihanını kazanarak müsile-i Süleymaniyye derecesine ulaştı. Ardından kayınpederi Feyzullah Efendi'nin desteğiyle "tafra" hareket yani sıra gözetmeden il-timas ve imtiyazla, beklemeksizin üst derecelere süratle yükseldi, müderrislik ve



Sultantepe'de Mirzazâde Seyh Menmed Efendi Camii - Üsküdar / İstanbul

kadılık yaptı. 1099-1107 (1688-1695) yılları arasında Şah Hüban, Kara Mustafa Paşa, Topkapı dahilinde Ahmed Paşa, Şeyhülislâm Yahyâ Efendi ve Sahn-ı Semân medreselerinde müderrisliklerde bulundu (Şeyhî, II, 14, 141, 163, 182, 193). Havâmis-i Süleymaniyye itibarıyla Şehzade Medresesi müderrisi iken (a.g.e., II, 223) Edirne pâyesiyile İzmir kadısı olup daha sonra İstanbul kadılığı pâyesine ulaştı. Edirne ve Mekke kadılıkları da yaptı (a.g.e., II, 256, 294). Mâzûliyet dönemlerinde Maraş, Prevadi, Karaburun, Balya, Kuşadası, Gelibolu. İznik gibi kazalar kendisine arpalık olarak verildi (a.g.e., II, 306, 307, 312, 330, 342, 354, 367, 385). 1119 (1707) ve 1122 (1710) tarihlerinde İstanbul kadısı ve 5 Safer 1125'te (3 Mart 1713) Anadolu kazaskeri oldu, 1126'da (1714) azledildi (Râşid, IV, 19).

1128'de (1716) Avusturya'ya savaş ilânıyla ilgili III. Ahmed'in huzurunda toplanan fevkalâde meşveret meclisine mâzûl Anadolu kazaskeri sıfatıyla katıldı. Bu toplantıda sefer için fetva veren Şeyhülislâm Menteşzâde Abdürrahim Efendi'ye karşı çıktı, ayrıca sefer taraftarı olan Sadrazam Damad Şehid Ali Paşa'ya da bunun için büyük hazırlıkların yapılması gerektiğinden bahsetti. Onun itirazları sadrazamı çok kızdırdı ve arpalığı olan Prevadi'de oturup orada dava görmekle görevlendirilerek İstanbul'dan uzaklaştırıldı (*Devhatü'l-meşâyih*, s. 88). Ancak bu durum uzun sürmedi; 10 Cemâziyelâhir 1129'da (22 Mayıs 1717) ve 13 Zilkade 1132'de (16 Eylül 1720) iki defa Rumeli kazaskeri oldu.

Bunun ardından on yıl kadar herhangi bir görev almadı. Ancak Patrona Halil İs-

yanı onun yeniden hatırlanmasına vesile teşkil etti. İsyân hareketinde gösterdiği zaaf yüzünden III. Ahmed tarafından şeyhülislâmlıktan azledilen Yenişehirli Abdullah Efendi'nin yerine getirilecek en uygun kişi olduğuna karar verildi. Mirzazâde önce bu görevi kabul etmek istemedi, fakat Rumeli Kazaskeri Seyyid Abdullah Efendi'nin ve diğer ulemânın ısrarı üzerine kimsenin kendi işine karışmaması şartıyla fikrini değiştirdi ve 17 Rebülevvel 1143'te (30 Eylül 1730) şeyhülislâm oldu. Bu son derece karışık ortamda Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın katli, ardından III. Ahmed'in tahttan indirilip yerine I. Mahmud'un geçirilmesi hadisesine şahit oldu. Onun bu hadiseler sırasında âsilerin tepkisini çekmemesi onlarla temasta bulunduğunu akla getirir. Hatta dağılma kararı alan âsilerin öncelikle kendisine başvurdukları ve ceza görmeyeceklerine dair hüccet aldıktan sonra 11 Ekim'de Etmeydanı'nı boşalttıkları bilinmektedir. Mirzazâde'nin bu sıkıntılı günlerde yapılan toplantılarda kararlı ve soğukkanlı bir tavır içinde bulunduğu kaynaklardaki bilgilerden anlaşılmaktadır (Aktepe, *Patrona İsyanı*, s. 144, 150, 163, 170). Patrona Halil başta olmak üzere âsi liderlerinin tasfiyesinde de rol oynamıştır. Ancak bu hadiseler yaşı ilerleyen Mirzazâde'yi yıprattı. Hastalığı ve gözlerindeki zaaf dolayısıyla hizmetten affını istedi. 10 Zilkade 1143'te (17 Mayıs 1731) görevden çekilip Üsküdar'da Sultantepe'deki köşkünde oturdu. Dört yıl sonra da yaşı yetmiş geçmişken Zilhicce 1147'de (Mayıs 1735) vefat etti, Karacaahmet'te Tunusbağı aile kabristanında babasının yanına defnedildi. Kaynaklarda dindar, halkın meseleleriyle ilgilenmeye önem veren, üç günde bir hatim indirecek derecede Kur'an okumaya düşkün, herkes tarafından sevilen bir zat olduğu belirtilir. Oğlu Mehmed



Mirzazâde Seyh Menmed Efendi'nin Karacaahmet Mezarlığı'ndaki mezar taşı

Said Efendi şeyhülislâmîliğe kadar yükselmiştir. Şair ve âlim Ahmed Neylî Efendi küçük kardeşi, Şeyhülislâm Mehmed Şerif Efendi de kızı tarafından torunudur. Üsküdar Sultantepe'de bir cami yaptırdığı ve bunun yanında bir kütüphane kurduğu bilinmektedir (Erünsal, s. 83).

BİBLİYOGRAFYA :

Şeyhî, *Vekâyi'u'l-fuzalâ*, II, bk. İndeks; Râşid, *Târih*, IV, 19; 1730 *Patrona Halil İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdi Tarihi* (nşr. Faik R. Unat), Ankara 1943, s. 42, 47, 53, 56-57, 64; *Destarı Salih Tarihi: Patrona Halil Ayaklanması Hakkında Bir Kaynak* (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1962, s. 10, 15, 19; Subhî, *Târih*, vr. 23^b, 65^a; Şem'dânîzâde, *Mürî't-tevârih* (Aktepe), I, 9, 11, 12, 17, 18, 21, 36; *Devhatü'l-meşâyih*, s. 87-88; İsmet, *Tekmilâtü's-Şekâik*, V, 83-84; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 510-511; Danişmend, *Kronoloji*, IV, 9, 20-21; V, 138; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 16, 113, 153; a.m.f., *İlmiye Teşkilâtı*, s. 119, 191, 204; Münir Aktepe, *Patrona İsyânı 1730*, İstanbul 1958, s. 111, 119, 144, 150, 158, 163, 170; a.m.f., "Nevşehirli İbrahim Paşa", *İA*, IX, 238; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 83; Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar*, II, 782-783; Atabey Kılıç, "Mirzazâde Ailesinden Şeyh Mehmed Efendi", *TDA*, sy. 110 (1997), s. 83-104.



MEHMET İPŞİRLİ

MİSAFİR

Arapça'da "yolcu" anlamındaki **müsâfir** kelimesi Türkçe'de "konuk" karşılığında kullanılır. Arap dilinde bu mânada daha çok **dayf** kelimesi (çoğulu adyâf, duyûf, difân, dıyâf) geçer. Aynı kökten türeyen **diyâfe** (ziyafet) "misafir ağırlama, konuklara ikramda bulunma" demektir. Âyet ve hadislerde infakta bulunulacak kimseler arasında sayılan "ibn'ü's-sebil" "dayf" ile yorumlanmıştır (Taberî, II, 97; Kurtubî, XIV, 38; İbn Kesîr, I, 298). Arapça'da **zâir** de "misafir" anlamında kullanılır. Kur'ân-ı Kerim'de, Hz. İbrâhim'e İshak'ı müjdelemek ve Lût kavmini helâk etmek için insan şeklinde gelen melekler "dayf" olarak anılır (Hûd 11/78; el-Hicr 15/51, 68; ez-Zâriyât 51/24; el-Kamer 54/37). İbrâhim onlar için bir dana kesip ikramda bulunmuş, fakat onlar yememiştir (ez-Zâriyât 51/26). Misafir ağırlama geleneğini ilk başlatan kimse olduğu nakledilen Hz. İbrâhim (*el-Muvaţta*°, "Şifâtü'n-nebi", 4) "ebü'd-difân" diye meşhurdur. Meleklerin Hz. Lût'u ziyaretleriyle ilgili âyetlerden ev sahibinin misafirini ağırlaması yanında onu her türlü tecavüze karşı korumasının da görevi olduğu anlaşılmaktadır. Yine Kur'an'da "tadyîf" (misafir etmek) fiili bir âyette, Hz. Mûsâ ile onun arkadaşının bir köy halkı tarafından ağır-

lanmak istenmemesi anlatılırken geçer (el-Kehf 18/77). Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de, kötü sözü açıkça söylemesine izin verilen zulme uğramış kimseyle ilgili âyetin (en-Nisâ 4/148) bir kavme misafir olup da ağırılanmayan bir kişi hakkında nâzil olduğu rivayet edilir (İbn Abdülber, XVIII, 287).

Mekârim-i ahlâktan olan misafirperverlik Türk ve Arap toplumlarında övünç vesilesi bir haslet sayılmıştır. Kaşgarlı Mahmud'un verdiği örneklerde şöhretini duyurmak isteyen kimsenin misafirini iyi ağırlaması gerektiğinden (*Divânü'lugâti't-Türk Tercümesi*, I, 46), ancak konuk ağırlamayı uğur sayan nesillerin kaybolup geriye bir karartı gördüğünde çadırını yıkan kişilerin kaldığından (a.g.e., I, 85, 384) söz edilir. Dede Korkut hikâyelerinin daha başında konuğu gelmeyen kara evlerin yıkılması dilenir (*Dedem Korkudun Kitabı*, s. 2) ve kocası olmadığı halde eve gelen misafirleri ağırlayan kadın takdir edilir (a.g.e., s. 3).

İslâm öncesi göçebe Arap toplumunda, çölün çetin şartlarında yolculuk yapan kimselerin misafir edilip ihtiyaçlarının karşılanması hayati bir önem taşıdığından misafirperverlik şeref ve asaletin gereği sayılmış, mürüvvet kelimesiyle ifade edilen ahlâki erdemlerin en önemlilerinden kabul edilmiş, Arap şiirinde övünme konularından biri olmuştur. Ancak bunun ardında genellikle kişilerin veya kabilelerin şeref ve övünç duygularını tatmin etme, şöhret kazanma ve hayranlık uyandırma arzusu yatmaktaydı. Öte yandan bunu Hz. İbrâhim'den beri devam eden erdemli bir davranış olarak sürdürenler de vardı. Hac ibadetinin misafirlik âdâbi ve misafire ikram konusundaki anlayış ve gelenekler üzerinde önemli etkisinin bulunduğu muhakkaktır. Mekke'ye gelen hacılar Allah'ın misafiri kabul ediliirdi. Sikâye ve rifâdeyi Kureys'e bir görev olarak veren Kusay, Mekke'de oturanları Allah'ın komşusu (cîrânullah) ve Ehl-i beyt'i, hac için gelenleri de Allah'ın misafirleri (difânullah) ve evini ziyaret edenler diye tanımlamış, onlar için hac günleri yiyecek ve içecek hazırlanmasını istemişti (İbn Sa'd, I, 73). Bir rivayete göre zemzem ilk bulunuşunda Cebrâil, Hz. Hacer'e onun Allah'ın misafirlerine bir ikramı olduğunu söylemiştir (Fâkihî, II, 6). Araplar'ın misafirperverlik konusunda övündükleri bir husus da "nîrânü'l-Arab"dan (Arap atışları) biri olan "nârü'l-kırâ"dir. Kırâ ve iktirâ "misafire ikramda bulunma" anlamına gelmektedir. Bu şekilde ateş yakanlar "hâdî" (yol gösterici) lakabıyla anılırdı (İbn

Sa'd, V, 61). Aralarındaki sürekli savaşlara rağmen Araplar, çölde yolculuk yapanların hem yollarını bulmalarını kolaylaştırmak hem de onları misafir etmek amacıyla ateş yakarlardı (Kalkaşendî, I, 466, 467). Misafirliğe dair açıklamaların geniş yer tuttuğu bazı hadislerde Câhiliye kültürü hakkında da bilgi bulunmaktadır. Ümmü Zer hadisi olarak bilinen, Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'e geçmişte on bir kadının kocalarıyla ilgili konuşmalarını hikâye ettiği rivayette bunlardan bazıının kocalarının misafirlerine ikramlarıyla övündükleri görülür (Buhârî, "Nikâh", 83; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 92).

Bi'setten önce de nezih bir hayatı olan Resûl-i Ekrem misafirperverliğiyle tanınmıştı. Kendisi, ilk vahyin heyecanını ve duyduğu endişeyi Hz. Hatice'ye anlatınca Hatice onun bazı hasletlerini, bu arada misafirperverliğini de anarak korkmamasını, Allah Teâlâ'nın kendisini mahcup etmeyeceğini söylemiştir (Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", I; Müslim, "İmân", 252). Resûlullah gelen misafirleri asla geri çevirmez, evinde ağırlama imkânı olmadığı durumlarda onu ağırlayacak birini bulurdu (meselâ bk. Buhârî, "Tefsîr", 59/6, "Menâkıbü'l-enşâr", 10; Müslim, "Eşribe", 172). Ayrıca bütün zamanlarını ibadetle geçirenlere ihmal etmemeleri gereken bedenî, ailevî ve insanî yükümlülüklerini hatırlatırken misafirlerin haklarına da dikkat çekmiş (Buhârî, "Şavm", 54, 55, "Edeb", 84; Müslim, "Şiyâm", 182, 192), ev sahibinin misafirin yanında güler yüzlü olmasını, öfke ve üzüntüsünü belli etmemesini öğütlemiştir (Buhârî, "Edeb", 87). Hemen bütün hadis mecmualarında tekrar edilen bir hadiste yer alan (meselâ bk. Buhârî, "Edeb", 31, 85, "Rikâk", 23; Müslim, "İmân", 74, 75, 76, 77, "Luğa", 14), "Allah'a ve âhiret gününe inanan kimse misafire ikramda bulunsun" ifadesi müslümanlar arasında bir özdeyiş haline gelmiştir. Bu hadisin bir rivayetine göre Hz. Peygamber, "Ev sahibi misafire câizesini versin" demiş, bir soru üzerine de câizenin misafiri bir gün bir gece ağırlamak olduğunu, misafirliğin üç gün sürebileceğini, daha fazla devam ettiği takdirde yapılan ikramın sadaka sayıldığını söylemiş (Buhârî, "Edeb", 31, 85; Müslim, "Luğa", 14), ayrıca misafirin ev sahibini sıkıntıya sokacak derecede misafirliğini uzatmasının uygun görülmediğini belirtmiştir (*Müsned*, IV, 31; VI, 385; Müslim, "Luğa", 15, 16). İslâm âlimleri bu rivayetleri farklı şekilde yorumlamışlardır. Genel kabule göre ev sahibi birinci gün

misafirini gücü yettiğince özel ikramlarla ağırlar, ikinci ve üçüncü gün aile efradı ne yiyip içiyorsa onu ikram eder. Misafir üç günden fazla kalırsa artık ev sahibinin onu ağırlama mecburiyeti kalmaz ve yedirip içirdikleri sadaka yerine geçer. Hadisteki câize kelimesi, misafir olduğu yerden ayrılan veya oraya uğrayıp geçen misafire verilen bir günlük yol azığı şeklinde de açıklanmıştır. Bazı âlimlerin sadaka kelimesiyle ifade edilmesi, misafirin hali vakti yerinde ise ev sahibini daha fazla sıkıntıya sokmasının uygun olmayacağına işaret etmektedir (İbn Hacer, XXII, 335-340).

Bilhassa Tebük Seferi'nden sonra "el-çiler yılı" (senetü'l-vüfûd) diye anılan hicretin 9. (630) yılında Medine'ye gelen kalabalık heyetlerin ağırlanması misafirlik âdâbı konusunda birçok tecrübenin yaşanmasına vesile olmuştur. Onlar için bazan çadırlar kurulmuş, bazan da sahâbeden evleri geniş olanlar bu konuda yardımcı olmuştur (Abdülhay el-Kettânî, II, 201-207). Muhacirlerden Abdurrahman b. Avf, ensardan Remle bint Hâris evlerinde elçileri misafir edenlerin başında gelir. Abdurrahman'ın evi "dârü'd-difân" olarak anılırdı (İbn Şebbe, I, 235). Hz. Ömer misafirler için "dârü'r-rakik" (dârü'd-dakik) denilen evler yaptırmıştır. Buralarda un, hurma, kuru üzüm ve diğer ihtiyaç maddeleri bulunurdu (İbn Sa'd, III, 283). Hz. Osman döneminde de dârü'd-difânların kurulması devam etmiştir (Yâkût, IV, 355). Bu gelenek daha sonra vakıf yapılarının ve kervansarayların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Yolculuk sırasında karşılaşılan zorluklar sebebiyle misafirler oruç ve namaz gibi ibadetler konusunda hafifletici hükümlere tâbi tutulmuştur (bk. ORUÇ; SEFER). İslâm âlimlerinin dinen teşvik edilen ahlâkî erdemlerden olduğu hususunda fikir birliğine vardıkları, misafiri ağırlamanın fikhî hükmü hakkında iki temel yaklaşım vardır. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve ulemânın çoğuna göre misafiri ağırlamak sünnettir. Ahmed b. Hanbelî'den gelen bir rivayete ve Leys b. Sa'd'a göre ise misafiri bir gün bir gece ağırlamak vâciptir (Nevevî, XII, 30, 31). Leys b. Sa'd, bu konuda Nisâ sûresinin 148. âyetiyle Hz. Peygamber'in, "Kim bir kavmin yanına inerse onu ağırlamak onların üzerinedir" hadisini (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5) delil getirmektedir (İbn Abdülber, XXI, 45). İmam Şâfiî, bâdiyede olsun şehirde olsun misafiri mekârim-i ahlâk çerçevesinde ağırlamayı yerine getirilmesi gereken bir görev sayar

(a.g.e., XXI, 43). Hadis âlimleri misafir ağırlamanın çadır halkı (ehl-i veber) için olduğu, şehir halkı (ehl-i hadar) için bunun gerekmediği yolunda Hz. Peygamber'e nisbet edilen sözü uydurma kabul etmişlerdir (a.g.e., XXI, 44; Nevevî, II, 19). Ancak çölde yolculuk yapan, zor durumda kalan ve hayatî tehlikeye düşmesinden korkulan kimsenin ihtiyacının karşılanmasının farz olduğunda şüphe yoktur. Kalacak yer ve yeme içme hususunda çeşitli imkânların bulunduğu şehirlerde ise durum daha farklıdır. Bu gibi yerlerde dahi insanların güç durumlarda kalabileceğini ve Hz. Peygamber'in misafiri ağırlamayan kişilerde hayır olmadığına dair sözlerini dikkate almak gerekir (ayrıca bk. İbn Abdülber, XXI, 42-48; Nevevî, II, 18, 19; Bedreddin el-Aynî, XVIII, 220-226; *Mu.F.*, XXVIII, 316-319).

İbrâhim el-Harbi, misafire ikramla ilgili 132 hadisi *İkrâmü'd-dayf* adlı eserinde bir araya getirmiştir. İslâmî literatürde misafirlik konusu ahlâkî yönüyle daha çok İbn Kuteybe'nin '*Uyûnü'l-ağbâr*', İbn Abdülber end-Nemerî'nin *Behcetü'l-mecâlis*'i gibi edep türü eserlerde ele alınmıştır. İslâm kültürünün ve terbiyesinin en önemli kaynaklarını oluşturan bu tür eserlerde konuya dair hadislerle âlim, edip ve şairlere ait özlü sözlere yer verildiği görülür. Ayrıca Ma'mer b. Müsennâ'nın *Kitâbü'd-Difân* adlı bir eseri vardır (İbnü'n-Nedîm, s. 80; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1435).

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "dyf" md.; *el-Muvaṭṭa'*, "Şıfatü'n-nebî", 4; *Müsned*, IV, 31; VI, 385; Buhârî, "Nikâh", 83; "Bedü'l-vahy", 1, "Şavm", 54, 55, "Edeb", 31, 84, 85, 87, "Tefsîr", 59/6, "Rikâk", 23, "Menâkıbü'l-enşâr", 10; Müslim, "İmân", 74, 75, 76, 77, 252, "Şiyâm", 182, 192, "Eşribe", 140, 143, 172, "Luḳaṭa", 14, 15, 16, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 92; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakât*, I, 73; III, 283; V, 61; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medineti'l-münevvere*, I, 235; Fâkihî, *Aḥbâru Mekke*, Beyrut 1414, II, 6; İbn Ebû'd-Dünyâ, *Mekârimü'l-aḥlâk* (nşr. Mecdî Seyyid İbrâhim), Kahire 1411/1990, s. 26; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, II, 97; III, 6; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 80; Kudâî, *Müsnedü's-şihâb* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Beyrut 1407/1986, I, 445; İbn Abdülber, *eṭ-Temhîd* (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebir el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, XVIII, 287; XXI, 42-48; *Divânü lügâti'l-Türk Tercümesi*, I, 46, 85, 384; Gazzâlî, *İhyâ'*, II, 8-18; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 355; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV, 38; Nevevî, *Şerhu Müslim*, II, 18, 19; XII, 30, 31; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, I, 298; *Dedem Korkudun Kitabı* (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 2, 3; Akfehî, *Âdâbü'l-ekl ve's-şürb ve'z-zuyâfe* (nşr. Abdülilâh Nebhân - Mustafa el-Hadarî), Halep 1994, s. 63-76; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin),

I, 466, 467; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Sa'd), XXII, 335-340; Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, Kahire 1392/1972, XVIII, 220-226; İbn Hacer el-Heysemî, *el-İnâfe fima câ'e fi's-şadaḳa ve'z-zuyâfe* (nşr. M. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1411/1991, s. 60-71; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1435; Şibîlî Nu'mânî, *İslâm Tarihi: Sadrü'l-İslâm II* (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1347/1928, I, 311, 514; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye* (Özel), II, 201-207; "Diyâfe", *Mu.F.*, XXVIII, 316-319.



MUSTAFA ÇAĞRICI

MİSÂK

(الميثاق)

Antlaşma, sözleşme anlamında bir terim.

Sözlükte "güvenmek, itimat etmek" mânasındaki sika (vüsûk) veya "sağlam ve muhkem olmak" anlamına gelen vesâka kökünden türemiş bir isim olan **mîsâk** "kuvvetli ahid ve antlaşma" demektir. Dini metinlerde "Allah ile peygamberler ve kullar arasında gerçekleşen antlaşma" anlamında kullanılmaktadır.

Gerek kişi ve kabileler gerekse hükümdar ile tebaası arasında cereyan ettiği şekliyle siyasî mânada sözleşme eski Mezopotamya kültürlerinde sıkça rastlanan bir uygulamadır. Ancak tarafları Tanrı ve insanlar olan ahidleşme inancının eski İsrâilî dinine has bir kavram olarak ortaya çıktığı kabul edilmektedir (*EJd.*, V, 1022). İnsanlar ve tanrılar arasında ahidleşme fikri, özellikle adağa dayalı törenler bağlamında Yakındoğu dışındaki kültürlerde de bulunmaktadır (*ERE*, IV, 208-209).

İlâhî seçilmişlik ve ahid temalarının merkezî konumda bulunduğu Tevrat'ta siyasî sözleşme türünün yanı sıra biri vâad, diğeri ahidleşme şeklinde olmak üzere iki ilâhî sözleşmeden bahsedilmektedir (*ER*, IV, 134-135). Tanrı'nın Nûh, İbrâhim ve Dâvûd ile yaptığı, onlara yönelik karşılıksız vâadini ifade eden sözleşmeler ilk türden ahid kapsamında yer alırken (Tekvîn, 9/8-17; 17/2-22; I. Samuel, 7/8-16) Tanrı ile İsrâiloğulları arasında gerçekleşen sözleşme ikinci türü oluşturmaktadır (Tesniye, 26/16-19). Tevrat'ta ahid veya **mîsâk** karşılığında İbrânicé berit dışında **edut** (Çıkış, 25/16; Levililer, 16/13) ve **alah** (Tekvîn, 26/28) kelimeleri de kullanılmaktadır.

İnciller'de ve Pavlus'un Mektupları'nda İsâ Mesîh'in gelişiyle başlayan yeni bir dönemden ve Tanrı ile hıristiyanlar arasında cereyan edip İsrâiloğulları ile yapılan ahidin yerine geçen yeni bir ahidden bah-

sedilmektedir (Luka, 22/20; Korintoslulara Birinci Mektup, 11/25; Korintoslulara İkinci Mektup, 3/12-18). Ahid kavramının yanında reformist (Calvinist) Hıristiyanlık içinde gelişen ve "ahid teolojisi" olarak isimlendirilen diğer bir inanışa göre Tanrı en başta bütün insanlık adına Âdem'le bir ahid yapmış, bu ahidin ihlâl edilmesi üzerine seçilmişler adına ikinci Âdem konumundaki İsa ile yeni bir ahid gerçekleştirmiştir. Kurtuluş ise bu son ahde girmeye bağlı görülmüştür (ERE, IV, 216).

Kur'an-ı Kerim'de sika kavramı dokuz âyette yer almakta, yirmi beş âyette de mîsâk kelimesi geçmektedir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "vşk" md.). Kur'an'da ahid ve mîsâk kelimeleri genellikle birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmakla birlikte ahid geniş mânada her türlü dîni, siyasî ve sivil anlaşmayı ifade etmekte (bk. AHID), mîsâk ise daha ziyade dîni mahiyette ve bir nevi kayda bağlanmış veya pekiştirilmiş sözleşmeye işaret etmektedir. Nitekim Allah'ın, tevhid dinini yaymak ve kendilerinden sonra gelecek peygamberi tasdik etmek üzere bütün nebîlerden -ve ümmetlerinden- aynı şekilde peygamberlere ve ilâhî emir ve nehiyler uyma konusunda inananlardan aldığı sözden bahseden, ayrıca ilgili sözleşme hükümlerini de zikreden âyetlerde çoğunlukla mîsâk kelimesi kullanılmaktadır (el-Bakara 2/83-84; Âl-i İmrân 3/81; el-Mâide 5/12-13). Bazı hadislerde insanlar arasındaki yemin (Dârimî, "Rikâk", 92; Müslim, "Tevbe", 27) veya anlaşma (Buhârî, "Megâzî", 10; Müslim, "Cihad", 98) ve Allah'a verilen söz (Buhârî, "Megâzî", 14; Müslim, "İmân", 299) kapsamında olmak üzere mîsâkla ahid yan yana zikredilmekte, fakat Allah'ın Âdem'in zürriyeti, peygamberler, Ehl-i kitap ve âlimlerle ahidleşmesine atıf yapılan yerlerde genellikle sadece mîsâk kullanılmaktadır (Müsned, I, 272; V, 135; Dârimî, "Muqaddime", 56, 57).

Bazı müfessirlere göre ahid kelimesiyle Allah'ın kullarını sorumlu tuttuğu bütün emir ve nehiyeler, mîsâk ile de bunları tekit eden deliller kastedilmektedir (Fahreddin er-Râzî, XIX, 46; Kurtubî, IX, 307-308). Elmalılı Muhammed Hamdi'ye göre Allah başlangıçta Âdem'in zürriyetiyle iman ve kulluk üzerine ezeli bir anlaşma yapmıştır; insan aklı ve yaratılışı da bu anlaşmayı desteklemektedir (*Hak Dini*, I, 245; bk. BEZM-i ELEST). Bilhassa "Allah ile insanlar arasındaki sözleşme" mânasında kullanıldığında ahidle mîsâk arasında ince bir anlam farkı göze çarpmakta-

dır. Buna göre ahid aralarındaki anlaşmaya dayanarak Allah'ın insanlar üzerindeki hakkına, onlara yönelik vaad, emir ve bilgilendirilmesine (el-Bakara 2/40; er-Ra'd 13/20; en-Nahl 16/91; Yâsîn 36/60), mîsâk ise insanların Allah'a verdikleri sağlam söze (el-Bakara 2/93; en-Nisâ 4/155; el-Mâide 5/7) işaret etmektedir. Kur'an'da Allah'a karşı gelmekten sakınan müminlerin vasıfları sayılırken ahde vefa gösterme özellikleri de belirtilmektedir (el-Bakara 2/177; Âl-i İmrân 3/76; er-Ra'd 13/20; krş. el-Meâric 70/32). Ayrıca inananların, antlaşmaların hükümlerine riayet ettikleri müddetçe müslüman olmayan taraflara da verilen söze göre uygulamada bulunmaları emredilmektedir (et-Tevbe 9/4, 7). Kur'an'da bunlardan başka Allah adına verilen ahidin bozulmaması istenmekte (en-Nahl 16/91), muahedelerine sadık kalanlara büyük mükâfat vaad edilmekte (el-Feth 48/10) ve Allah'a karşı ahidlerini hiçe sayanların âhirette hiçbir pay alamayacakları haber verilmektedir (Âl-i İmrân 3/77).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "vşk" md.; *Lisânü'l-Arab*, "vşk" md.; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "vşk" md.; *Müsned*, I, 272; V, 135; Dârimî, "Muqaddime", 56, 57, "Rikâk", 92; Buhârî, "Megâzî", 10, 14; Müslim, "İmân", 299, "Cihad", 98, "Tevbe", 27; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 148; III, 142; XIX, 46; Kurtubî, *el-Câmî*, IX, 307-308; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 245; Sâlih Uzeyme, *Mustalahât Kur'aniyye*, Beyrut 1414/1994, s. 394-397; F. M. Denny, "Some Religio-Communal Terms and Concepts in the Qur'an", *Numen*, XXIV, Leiden 1977, s. 47-59; C. E. Bosworth, "Mithâk", *EP* (İng.), VII, 187-188; M. Weinfeld, "Covenant", *EJd*, V, 1012-1022; J. A. MacCulloch, "Covenant", *ERE*, IV, 206-209; W. A. Brown, "Covenant Theology", a.e., IV, 216-224; D. R. Hillers, "Covenant", *ER*, IV, 134-136.



SALİME LEYLA GÜRKAN

MİSÂK-I MİLLÎ

(مِيثاق ملى)

Osmanlı
Mebusan Meclisi tarafından ilân edilen
ve barış şartlarını açıklamaya bildiri.

Ahd-i Millî ve Peymân-ı Millî olarak da ifade edilir. Hazırlanmasına Erzurum ve Sivas kongrelerinde başlanmıştır. Mustafa Kemal Paşa, 12 Ocak 1920'de çalışmalarına başlayan Meclis-i Meb'ûsan'ın seçilen bazı üyelerine bir grup oluşturulmalarını ve kongrelerde alınan kararlar doğrultusunda millî istekleri karşılayacak bir program hazırlamalarını tavsiye etti. Başta Rauf Bey (Orbay) olmak üzere Kuvâ-yi

Milliye taraftarı mebuslar İstanbul'a geldiklerinde meclis ikinci başkanı Hüseyin Kâzım Kadri Bey'in öncülüğünde düzenlenen bir metinle karşılaştılar. Bu sebeple Ahd-i Millî adıyla bir komisyon kurularak değişik metinlerin birleştirilmesine karar verildi. Komisyon çalışmalarını sürdürürken Mustafa Kemal Paşa sekiz maddeden oluşan bir metni Rauf Bey'e gönderdi. Komisyon, ana ilkeleri itibariyle Erzurum ve Sivas kongreleri kararlarını yansıtan ve mecliste oluşturulan Felâh-ı Vatan grubunun programı olarak düşünülen bu metni bütün meclis üyelerinin kabul edebileceği şekilde yeniden düzenledi. Mustafa Kemal'in metninde, Sivas Kongresi kararlarının birinci maddesindeki gibi, 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi'nin imzalanması esnasında Türk ordularının bulunduğu hattın içinde kalan, müslüman çoğunluğun yaşadığı toprakların fiilen veya hükmen hiçbir sebeple ayrılma ve bölünme kabul etmez bir bütün olduğu (md. 1), Arap çoğunluğun yaşadığı toprakların geleceğinin tayini hakkının Arap halkına ait bulunduğu (md. 3) açıklanıyordu (*Atatürk'ün Bütün Eserleri*, VI, 163-166).

Wilson prensiplerini esas alan komisyon, "mütareke hattının içinde ve dışında kalan topraklar" kaydını koyarak 1914 yılındaki Osmanlı topraklarının bölünmez olduğunu ortaya koydu. Çünkü Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Wilson'un barış şartlarına göre Osmanlı toplumlarının geleceği halkın serbest oyu ile belirlenecekti. Osmanlı hükümeti bu prensibi esas alarak mütarekeyi imzalamıştı. Komisyon, mütarekenin imzalandığı sırada Türk askerinin hâkim olduğu toprakların bize ait olduğunu söylemek yerine işgal edilen yerlerin dışında kalan topraklara sahip çıkarken işgal altındaki topraklardan da vazgeçmediğini açıklamaktaydı. Ahd-i Millî Beyannâmesi adı verilen metin, 28 Ocak'ta Meclis-i Meb'ûsan'da yapılan özel bir toplantıda 121 mebus tarafından imzalandı. Bazı kaynaklar bu metnin meclisin gizli oturumunda kabul edildiğini yazarsa da meclis o gün herhangi bir oturum yapmamıştır. Konu dış meseleleri yakından ilgilendirdiği için yayımlanmadan önce hariciye memurları tarafından incelenmesi ve tercüme edilmesi, bunların tamamlanmasına kadar gizli tutulmasına karar verildi. Mustafa Kemal Paşa, Rauf Bey'e gönderdiği bir yazıda "mütareke hattının içinde ve dışında" ifadesiyle sınır konusundaki prensiplerden bir hayli uzaklaşıldığını hatırlattı. "Sınır konusunda esas milliyettir" diyen Rauf

Bey, mütareke sınırının bu milliyetler sınırını genel olarak göstermek maksadıyla zikredildiğini, bu şekilde Türk olan Süleymaniye ve Kerkük şehirlerinin de dahil edildiğini bildirdi (a.g.e., VI, 169-171).

Edirne mebusu Şeref Bey (Aykut), meclise bir önerge verip 28 Ocak'ta komisyonun kabul ettiği bildirinın basına ve parlamentolara tebliğini ve tercihen müzakeresini istedi. Bazı üyeler doğrudan tebliğini istediklerse de başkan, zapta geçirilmesi için mutlaka okunması gerektiğini söyleyerek 17 Şubat 1920 tarihli toplantının ikinci oturumunda Şeref Bey'e söz verdi. Bütün üyelerin gayretiyle ortaya "peymân-ı müebbed-i millî" çıktığını ve bunun bir misâk-ı millî olduğunu belirten Şeref Bey "Ahd-i Millî" başlıklı bildiri okudu. Oy birliğiyle kabul edilen metin "Misâk-ı Millî" adıyla yayımlandı. Fransızca'ya çevrilerek bütün hükümetlere ve parlamentolara gönderildi. Altı maddeden oluşan Misâk-ı Millî Beyannâmesi'nin

girişinde Osmanlı Mebusan Meclisi üyelerinin devletin bağımsızlığı ve milletin geleceğinin, haklı ve sürekli barışa kavuşmanın aşağıdaki esaslara tamamen uyulmasıyla mümkün olduğunu ve bu esaslar dışında Osmanlı saltanatını yaşatmanın imkânsız bulunduğunu kabul ettikleri vurgulanmaktadır. Barış şartları özetle şunlardır: 1. Osmanlı Devleti'nin sadece Arap çoğunluğunun yaşadığı, 30 Ekim 1918 tarihli mütarekenin imzalanması sırasında işgal altında kalan kısımlarının mukadderatı ahalisinin serbestçe vereceği oylara göre belirleneceğinden adı geçen mütareke hattının içinde ve dışında dinen, ırken, emelen birleşmiş, karşılıklı sevgi ve fedakârlık hisleriyle dolu, örfî ve içtimâî haklarıyla mahallî şartlara tamamen riayetkâr Osmanlı - İslâm ekseriyetiyle meskûn bulunan kısımların tamamı hakikaten ve hükmen hiçbir sebeple ayrılma kabul etmez bir bütündür. 2. Ahalisi ilk serbest kaldığı zamanda genel oylarıyla anavata-

na katılmış olan elviye-i selâse (Kars, Ardahan, Batum) için gerektiğinde tekrar genel oya başvurulmasını kabul ederiz. 3. Trakya barışına bağlanan Batı Trakya'nın hukukî durumunun tesbiti de orada yaşayanların serbestçe beyan edecekleri oylara göre belirlenmelidir. 4. İslâm hilâfetinin makarını, saltanatın pâyitahtı ve Osmanlı hükümetinin merkezi olan İstanbul şehriyle Marmara denizinin güvenliği her türlü tehlikeden korunmuş olmalıdır. Bu esas saklı kalmak şartıyla Akdeniz ve Karadeniz boğazlarının dünya ticaret ve taşımacılığına açık kalması hakkında bizimle diğer bütün ilgili devletlerin müttefikane verecekleri karar geçerlidir. 5. İtilâf devletleriyle düşmanları ve bazı ortakları arasında kararlaştırılmış olan antlaşma hükümleri çerçevesinde azınlıkların haklarına -civar ülkelerdeki müsülman ahâlinin de aynı haklardan faydalanması şartıyla- riayet edilecektir. 6. Millî ve iktisadî gelişmemizin imkân dairesine girmesi ve

Kanaat Kitabevi tarafından hazırlanan ve millî sınırları gösteren 1/2.250.000 km. ölçekli "Yeni Misâk-ı Millî Haritası"



daha modern bir idareye kavuşmamız için her devlet gibi bizim de gelişme araçlarımızın temininde tam bağımsızlığa ve serbestliğe sahip olmamız hayat ve becamızın esas temelidir. Bu sebeple siyasî, adlî, malî ve diğer gelişmelerimizi engelleyici kayıtlara karşıyız. Tahakkuk edecek borçlarımızın ödenme şartları da bu esaslara aykırı olmayacaktır (*Meclis-i Mebûsan Zabıt Ceridesi*, I, 143-145).

Galip devletlerin barış tekliflerine karşı Osmanlı Parlamentosu'nun cevabı olarak ilân edilen Mîsâk-ı Millî tepkiyle karşılandı. İtilâf devletleri 16 Mart'ta İstanbul'u resmen işgal ettiler. Meclisi basarak ileri gelen mebusları ve aydınları tutuklayıp Malta'ya sürdüler. 18 Mart'ta çalışmalarına ara veren Meclis-i Mebûsan 11 Nisan'da padişah tarafından feshedildi. Millet'in temsilcileri 23 Nisan'da Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisi adıyla toplanarak ülke yönetimine el koydular. Mîsâk-ı Millî yeni Türk Devleti'nin ilkelerini belirleyen, gerçekleşmesi için sonuna kadar çalışılacak millî ülkü, hedef ve kutsal and oldu. 1920'lerde Mîsâk-ı Millî belgesine dayanılarak hazırlanan Yeni Mîsâk-ı Millî Haritası'nda İskenderiye - Port Said hizasına kadar olan bugünkü Suriye, Lübnan, Filistin ve Irak toprakları üzerinde hak iddia edilmektedir. Ayrıca Adalar, Kıbrıs ve Batum da yeni Türkiye'nin sınırları içinde gösterilmektedir. Ancak siyasî gelişmeler bu hedeflere tam olarak ulaşılmasını engellemiştir. Batum, 16 Mart 1921'de imzalanan Moskova Antlaşması ile Gürcistan'a bırakılırken San Remo Konferansı, Lübnan ve Suriye'yi Fransa manda yönetimine verdiğinden (Nisan 1920) Fransa Büyük Lübnan Devleti'nin kurulduğunu ilân etti (Eylül 1921). Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetiyle Fransa arasında 20 Ekim'de imzalanan Ankara İtilâfnâmesi'yle bugünkü sınır çizilerek Suriye ve Lübnan Fransa'ya bırakıldı. Özel statü ile Fransız yönetimine verilen Hatay 23 Haziran 1939'da anavatana katıldı. 24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması ile Osmanlı Devleti tasfiye edilirken Mîsâk-ı Millî sınırları içinde gösterilen Irak, Filistin, Kıbrıs, Ege adaları ve Batı Trakya da yeni Türkiye Devleti sınırları dışında bırakıldı. Mecliste kabul edilen ve meclis tutanaklarında kayıtlı bulunan Mîsâk-ı Millî metninde mütareke çizgisinin içinde ve dışında kalan toprakların bölünmez bir bütün olduğu yazıldığı halde konuyla ilgili eserlerin çoğu "dışında" kelimesine yer vermemekte ve bugünkü sınırların Mîsâk-ı Millî sınırları olduğu şek-

linde yanlış bir kanaatin oluşmasına sebep olmaktadır. Aslında Mîsâk-ı Millî'de hedef geniş tutulmuş. fakat şartlar gereği elde edilebilenlerle yetinilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Atatürk'ün Özel Arşivinden Seçmeler, Ankara 1981, s. 113-116; *Atatürk'ün Millî Dış Politikası: Millî Mücadele Dönemine Ait 100 Belge (1919-1923)*, Ankara 1992, I, 131-133; *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, İstanbul 2001, VI, 159-175; Cevdet Kerim, *Türk İstiklâl Harbi*, İstanbul 1341, s. 28; Selahattin Tansel, *Mondros'tan Mudanya'ya Kadar*, İstanbul 1991, III, 17-21; Mahmut Goloğlu, *Üçüncü Meşrutiyet 1920*, Ankara 1970, s. 80-84; G. Jaeschke, *Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri* (trc. A. Cemal Köprülü), Ankara 1971, s. 207-209; Mehmet Gönülöböl - Cem Sar, *Atatürk ve Türkiye'nin Dış Politikası: 1919-1938*, Ankara 1973, s. 6-12; Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele*, Ankara 1998, II, 315-319; Mustafa Budak, *İdealden Gerçeğe: Mîsâk-ı Millî'den Lozan'a Dış Politika*, İstanbul 2002, s. 91-282; Şerafettin Turan, *Mustafa Kemal Atatürk*, Ankara 2004, s. 281-292; *Meclis-i Mebûsan Zabıt Ceridesi* (4. devre, 1. fevkalâde toplantı 17 Şubat 1336), Ankara 1992, I, 143-151; Mete Tunçay, "Mîsâk-ı Millî'nin 1. Maddesi Üstüne", *Birlikim*, III/18-19, İstanbul 1976, s. 12-16; "Mîsâk-ı Millî (Ulusal Ant) ile İlgili Bazı Belgeler", *Atatürk Haftası Armağanı*, Ankara 1977, s. 17-51; Nejat Kaymaz, "Mîsâk-ı Millî Üzerine Yapılan Tartışmalar Hakkında", *TTK Bildiriler*, VIII/3 (1983), s. 1941-1958; a.m.f., "TBMM'de Mîsâk-ı Millî'ye Bağlılık Andı İçilmesi Konusu", *TT*, IV/19-23 (1985), s. 47-51, 122-126, 177-179, 182-185, 275-280, 338-343; Ahmet Mumcu, "Mîsâk-ı Millî ve Anayasamız", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, I/3, Ankara 1985, s. 813-830; İsmet Parmaksızoğlu, "Mîsâk-ı Millî", *TA*, XXIV, 242-243; Faik Reşit Unat, "Mîsâk-ı Millî (Ahd-i Millî Beyannamesi)", *AA*, I (1945), s. 92-93.

CEVDET KÜÇÜK

MİS'AR b. KİDÂM

(مسعر بن کدام)

Ebû Seleme Mîs'ar b. Kidâm
b. Zuheyr el-Hilâlî el-Âmirî
(ö. 155/772)

Hadis hâfızı.

Tebeu't-tâbiîn neslindedir. Irak bölgesinin muhaddis ve âlimlerinden olması sebebiyle "şeyhü'l-İrâk", başının büyüklüğü dolayısıyla "Revâsî" (Ruâsî), gözüne perde indiği için "Ahvel" diye anılmıştır. Dayısı Seleme b. Osman'dan, Avn b. Abdullah, Adî b. Sâbit, Amr b. Mürrer, Umeyr b. Saîd, Katâde b. Diâme, Ebû İshak es-Sebîî, Atâ b. Ebû Rebâh gibi muhaddislerden hadis dinlemiştir. Kûfe Mescidi'nde hadis rivayet ettiği belirtilen Mîs'ar, henüz ilim yolculuklarının (rihle) yaygınlık kazanmadığı bir dönemde yaşadığı

için hadis öğrenmek üzere yolculuk yapmamış, sadece Katâde b. Diâme'den hadis dinlemek maksadıyla seyahat etmiştir. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr, ilmî ve dindarlığına hayran olduğu Mîs'ar'ı -belki aralarındaki akrabalık bağı sebebiyle- vali tayin etmek istemiş, fakat Mîs'ar bu görevi kabul etmemiştir. Hayatı eviyle mes-cid arasında geçtiği söylenen Mîs'ar şiir söyler, hatta bazan namazlardan sonra şiir okur ve insan nefsinin zaman zaman böyle şeylere ihtiyaç duyduğunu belirtirdi. Hadis rivayeti yanında Kur'an tâlimiyle de meşgul olurdu. Kendisinden hocaları Süleyman b. Tarhân ve İbn İshak ile Süfyân es-Sevrî, Abdullah b. Mübârek, Süfyân b. Uyeyne, Şu'be b. Haccâc, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Vekî' b. Cerrâh ve diğerleri rivayette bulunmuştur.

Mîs'ar b. Kidâm, 155 (772) yılında Kûfe'de vefat etmiş olup bu tarih 152 (769) ve 153 (770) olarak da zikredilmiştir (İbn Hibbân, VII, 507). Süfyân es-Sevrî, Şa'dan İbn Hay diye bilinen Hasan b. Sâlih ve Şerîk b. Abdullah'ın, Mürcie'den olduğu gerekçesiyle onun cenaze namazına iştirak etmediği kaydedilir. Talebelerinden Muhammed b. Bişr, Mîs'ar'ın 1000 civarında hadis rivayet ettiğini, bunlardan on tanesi dışında tamamını kendisinden yazdığını söylemesine rağmen kaynaklarda onun hadislerini ihtiva eden bir eserinden söz edilmemiş, ancak *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere pek çok kaynakta rivayetleri yer almıştır. Her biri hadis râvisi olan öğrencilerinden Kidâm, Muhammed ve Ahmed sika sayılmış, Abdullah ise Ebû Hâtim er-Râzî tarafından metrûkû'l-hadis diye nitelendirilmiştir. Kardeşi Beşşâr b. Kidâm el-Hilâlî de güvenilir bir râvidir.

Süfyân b. Uyeyne, Ahmed b. Hanbel, Ebû'l-Hasan el-İcîfî, Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zür'a er-Râzî gibi hadis tenkitçileri Mîs'ar'ın sika olduğunu belirtmiş; Hişâm b. Urve ve Yahyâ b. Saîd el-Kattân o devirde Kûfe'de Mîs'ar gibi güvenilir bir kişinin bulunmadığını söylemiştir. Şu'be b. Haccâc az hata yaptığı ve ezberi kuvvetli olduğu için ona "mushaf" dendiğini ifade etmiş, görüşlerinin doğruluk ölçüsü kabul edilmesi sebebiyle "mîzân" diye anılmıştır. Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî ve Mîs'ar'dan gelen rivayetlerde teâruz bulunup ihtilâfa düşüldüğünde daha mütkın, hadisi ceyyid ve senedi daha âlî olması sebebiyle Mîs'ar'ın görüşünün tercih edilmesi gerektiğini, hadis hâfızı Hu-reybî de Mîs'ar dışında herkesin aleyhinde konuşulduğunu belirtmiştir.

Bazı kaynaklarda Mis'ar'ın Mürcü olduğu kaydedilir. Fakat bu, Ebû Hanîfe hakkında da ileri sürülen iddianın benzeri olup Mis'ar, o dönemde imanının artıp ekilmesi tartışmalarıyla bağlantılı olarak amelin imandan bir cüz olduğu görüşünü benimseyen ehli-i hadîsin kanaatini paylaşmadığı için bu eleştiriyeye mâruz kalmış, bu görüşünden dolayı Mu'tezile, Zeydiyye ve Mürcie gibi fırkalar tarafından öne çıkarılmıştır. Bununla birlikte güvenilirliği ve hadîs rivayetindeki titizliği sebebiyle rivayetlerinin sıhhati konusunda herhangi bir tereddüt gösterilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 364; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (nşr. Seyyid Hâşim en-Nedvî), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), VI, 72; VIII, 13; Ebû'l-Hasan el-İclî, *Ma'rîfetü's-sîkât* (nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî), Medine 1405/1985, II, 274; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 368; İbn Hibbân, *es-Sîkât* (nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed), Beyrut 1395/1975, VII, 507; Ebû Nuaym, *Hilye*, VII, 209-270; İbnü'l-Kayserânî, *Tezkiretü'l-huffâz* (nşr. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi), Riyad 1415, I, 188-190; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, VII, 163-173; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Beyrut 1404/1984, X, 102-103.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MİS'AR b. MÜHELHİL

(مسعر بن مهلهل)

Ebû Düleif Mis'ar
b. Mühelhil el-Hazrecî el-Yenbûî
(ö. 390/1000 [?])

Arap seyyahı ve şairi.

Doğum ve ölüm tarihleri hakkında kesin bilgi bulunmamakla birlikte IV. (X.) yüzyılın başlarında dünyaya geldiği ve 390 (1000) yılı civarında öldüğü tahmin edilmektedir. Onun Hazrecî ve Yenbûî nisbeleri ensara mensubiyetini ve Medine'nin batisında yer alan Yenbûunnahl mevkiyle ilgisini belirtmektedir. Ebû Düleif el-Yenbûî olarak da anılır. Hayatının bir kısmını Sâmânîler'in saraylarında geçirdi. Mis'ar'ın, Vezir Ebû Abdullah el-Ceyhânî zamanında saraya şair veya kâtip olarak alınmış olması muhtemel görülmektedir. Biyografisiyle ilgili ilk kayda Sâmânîler'den Nasr b. Ahmed'in (914-943) hükümdarlığının sonlarına doğru rastlanır. Şair, 331 (943) yılında Buhara Sâmânî emîrinin kızını krallarına istemek üzere gelen bir Çin heyetini ülkelerine götürmesi için Nasr b. Ahmed tarafından rehber olarak tayin edildi. Onun dönüş sırasında Hindistan'ı ziyaret ettiği anlaşılmaktadır. Seâlibî'ye göre Mis'ar'ın seya-

hat ettiği yerlerdeki ileri gelen kişilere Sâhib b. Abbâd'ın mektuplarını götürmesi seyahatlerinin ciddi bir gezi niteliği taşıdığını göstermektedir. Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd ile dostluk kurdu. Fakir halk tabakasından olan ve Benî Sâsân adı verilen gezgin-şair isteyicilerin insanlardan başış toplayabilmek için söyledikleri deyişleri ve argo terminolojisini içeren mi-zah türündeki "el-Kasidetü's-Sâsâniyye"-sini ona ithaf etti. Bu konuya özel ilgi duyan İbn Abbâd kasideyi çok beğendi. Kasidede yer alan anlaşılması zor birçok tabir ve kelimeyi açıklamak için bizzat Mis'ar'ar şiirine bir şerh yazdı. İbn Abbâd'ın özel ilgisi sebebiyle böyle bir kaside yazdığı, ayrıca kendisinin mizahtan hoşlanan bir yapıya sahip olmasının da bunda etkisinin bulunduğu, bu temayı dilencilik amacıyla değil edebî bir çeşni olarak işlediği ifade edilmektedir. Onun Sâmânîler'in saray şairi olması da bu görüşü teyit etmekte ve kasidedeki bazı ifadeler Şii olduğunu göstermektedir. Mis'ar'ın 150 beyte yaklaşan kasidesinde dilenci türlerini, insanlardan para koparmak için yaptıkları kurnazlıkları ve çeşitli ülkelerdeki gezinmelerini dile getirmiştir. Kasidesine nükteli bir gazelle başlamış ve para şeklinde koşarak doğuda Çin'e, batıda Tanca'ya, kuzeyde Avrupa ülkelerine, güneyde Arap yarımadasına kadar yaptığı yolculukları anlatmıştır. Ayrıca kendi dönemindeki yaşayışı en ince ayrıntılarına kadar tasvir etmiştir. Bu sebeple kaside edebî yönden olduğu kadar tarihî, coğrafi, sosyolojik ve folklorik açıdan da önemlidir.

Gezgin bir şair ve edip olarak tanınmasına rağmen Mis'ar b. Mühelhil'in yaptığı yolculuklar şüphe ile karşılanmıştır. İki hâmisine ithaf ettiği ve yolculuklarında gördüğü yerleri anlattığı iki risâlesinde şairin abartıya kaçtığı kabul edilmektedir. Mis'ar, birinci risâlesinde Buhara'dan Sendebî'le dönerken Türk Hükümdarı Kâlin b. Şâkir'den bahsetmekte, ziyaret ettiğini ileri sürdüğü Türk kabileleri hakkında düzensiz bilgi vermektedir. Sendebî'den sonra Malaya'daki Kra'ya geçmekte, ardından Hindistan'daki çeşitli yerler hakkında bilgi aktarmakta ve konuyu Sistan'a getirmektedir. Buna göre Mis'ar Sendebî'de kaldığını, sonra Çin, Malaya ve Hint yoluyla İran'a döndüğünü iddia etmişse de onun Buhara'dan Çin'e kadar yaptığı yolculuklar hakkında şüpheler vardır. Mis'ar ikinci risâlesinde Batı ve Doğu İran'a yaptığı seyahatleri yer vermiştir. Bu seyahatler için anlattıklarında da bazı tutarsız ifadeleri rastlanmaktadır. Meselâ

Batı İran'daki yolculuğunu anlatırken Doğu İran'la ilgili bilgiler aktarmıştır. Aynı zamanda İran'daki bazı madenlerden ve arkeolojik buluntulardan da söz etmiştir.

Şairin risâlelerindeki bazı bilgilerin yanlışlığı bunların bir kısmının kendisi tarafından uydurulmuş olduğu izlenimini vermektedir. Brockelmann, Mis'ar'ın risâlesindeki coğrafi kayıtlarında güvenilirlik bulunmadığını ifade etmekte, Grigoriev, Marquart ve 1923 yılında Meşhed İmam Rızâ Kütüphanesi'nde Mis'ar'ın eserlerini de içine alan bir coğrafya mecmuası bulunan Zeki Velidi Togan, Buhara-Sendebî-Sistan dışında kalan ve ilk risâlede geçen yerlerin hayalî olduğunu belirtmektedir. Ancak çağdaşı İbnü'n-Nedîm'in Mis'ar'ı büyük bir gezgin ve coğrafyacı şair olarak tanıtmaması (*el-Fihrist*, s. 410, 413) bu konuda en ciddi kaynak niteliğindedir. Ayrıca onun bu risâleleri, Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemü'l-büldân*'i ile Zekeriyâ el-Kazvî'nin *Acâ'ibü'l-mahlûkât ve Âşârü'l-bilâd* adlı eserlerinin temel kaynakları arasında yer almaktadır. Mis'ar'ın "dilenci şair" kimliği göz önüne alınacak olursa risâlelerinde anlattığı yolculuklarında gerçek bir seyyah özelliği ve titizliği aramanın doğru olmayacağı düşünülebilir.

Eserleri. 1. *er-Risâletü'l-ülâ* (*Rihle ile's-Sin*). Mis'ar'ın, Çin'e yaptığı seyahatten söz ettiği bu eserinde seyahatten sonra hâfızasında kalanları ve hayalinde bulunanları dile getirmiş olduğu izlenimini vermektedir. Alman şarkiyatçısı Rohr-Sauer tarafından neşredilen risâleyi (Bonn 1939) C. van Schlozër Latince'ye çevirmiştir (Berlin 1845). 2. *er-Risâletü's-sâniye* (*Rihle fi vasatı Âsiyâ*). Seyahatine Azerbaycan'ın güneyindeki Şiz şehrinde başlayıp kuzeye doğru hareketle Bakü, Tiflis, Erdebil ve Şehrîzor'a vardığını, ardından doğuya yönelerek Karmısın (Kırmanşah), Hemedan, Taberistan, Kûmis, Tûs, Nişâbur ve Karâta'ya ulaştığını anlatır. Buraların tasvirinden sonra Hûzistan şehirleriyle İsfahan'ın tasvirini yapar. Risâleyi Vladimir Fedorovich Minorsky Arapça metni, İngilizce tercümesi ve yazdığı şerh ile birlikte yayımlamış (Kahire 1955). Ebû'l-Fazl Mîr Seyyid Alınakî Tabâtabâî bu neşri Farsça'ya çevirmiştir (*Sefernâme-i Ebû Düleif der İrân bâ Ta'lik u Tahkîkât-ı Vilâdimir Minürski*, Tahran 1342 hş./1963-64). Eser, Butrus Bülghâkûf ve Enes Hâlidof tarafından Arapça metni ve Rusça tercümesiyle birlikte ayrıca neşredilmiştir (Moskova 1960; Kahire 1970). Kaynaklarda Mis'ar'a nisbet edi-

len 'Acâ'ibü'l-büldân adlı eserini bu iki risâlesinden ibaret olduğu ifade edilmektedir. Fuat Sezgin, sözü edilen iki risâle-nin yazmalarından yapılan tıpkıbasımını *Mecmû' fi'l-coğrâfiyye* içinde yayımlamıştır (Frankfurt 1407/1987). 3. *el-Kaşî-detü's-Sâsâniyye*. Bizzat şair veya Seâlibî tarafından bu adla anılan kasidenin bir kısmı Seâlibî'nin *Yetîmetü'd-dehr'i* içinde yer almıştır (III, 356-377). Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, *Ebü Dülelf 'abkarî min Yenbüc'* adıyla bir eser yazmıştır (Riyad 1392/1972, 1393/1973, 1397/1977, 1406/1986).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Zeynelâbidîn el-Hâirî el-Mâzenderânî), Beyrut 1988, s. 410, 413; Bedüzzaman el-Hemedânî, *Maķāmât* (nşr. M. Mahmûd er-Râfîf), Kahire, ts., s. 65-67; Seâlibî, *Yetîmetü'd-dehr* (nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire 1377/1957, III, 356-377; Şevkî Dayf, *eş-Şî'r ve tavâbi'uhü'ş-şâ'biyye 'alâ mer-rî'l-uşûr*, Kahire 1977, s. 152-155; a.m.f., *Târî-ħu'l-edeb*, V, 637-640; Zekî M. Hasan, *er-Raħ-hâletü'l-müslimün fi'l-uşûri'l-vüstâ*, Beyrut 1981, s. 32-34; M. Abdülmün'im Hafâcî, *el-İs-lâm ve'l-ħadâretü'l-insânîyye*, Beyrut 1982, s. 312 vd.; a.m.f., *Ebü Dülelf*, Riyad 1986; Abdurrahman Hamîde, *A'lâmü'l-coğrâfiyyine'l-'Arab ve muķtetafât min âşârihim*, Dimaşk 1416/1995, s. 234-242; Mahmûd İsmâ el-Meydânî, *A'lâm ve me'âlim 'Arabîyye ve İslâmîyye*, Dimaşk 1996, s. 87-94; Fuâd Kindî, *Edebü'r-riħle*, Kahire 2002, s. 246-268; Ahmed Ramazan Ahmed, *er-Riħle ve'r-raħhâletü'l-müslimün*, Cidde, ts. (Dârü'l-beyânî'l-'Arabî), s. 47-48; A. von Rohr-Sauer, "Des Abû Dulaf Bericht über seine Reise nach Türcestân, China und Indien", *OLZ*, XLV (1942), s. 240-242; V. Minorsky, "La deuxième risâla d'Abû-Dulaf", *Oriens*, V (1952), s. 23-27; a.m.f., "Abû Dulaf", *EP*² (Ing.), I, 116; C. Brockelmann, "Mis'ar", *Ā*, VIII, 363-364; J. H. Kramers, "Sâsân", a.e., X, 244; R. W. Bulliet, "Abû Dolaf al-Yanbücî", *Elr*, I, 271-272; İnâyetullah Rizâ, "Ebü Dülelf", *DMBĪ*, V, 458-462.

İnci ÇOÇAK

el-MİSBÂH

(المصباح)

Mutarrizî'nin
(ö. 610/1213)

Arap gramerine dair eseri
(bk. MUTARRİZİ).

MİSBÂH

(مصباح)

Dinî, siyâsî, edebî dergi.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra oluşan serbest ortamda neşir hayatına atılan dergilerdendir. 12 Eylül – 4 Kânunuevvel 1324 (25 Eylül – 17 Aralık 1908) tarihleri

arasında sekiz sayı çıkmıştır. İmtiyaz sahibi Emin Vedat, başyazarı Zeynelâbidîn-zâde Seyyid Mehmed Nesib Bey'dir. Haftalık olarak yayımlanan derginin 8. sayısı "asker kardeşlerimize hediye-i şitâiyye" ibaresiyle sunulan bir özel sayı olarak hazırlanmış ve bir aydan fazla bir gecikmeyle çıkmıştır. Başlangıçta sekiz sayfa olan derginin dördüncü ve beşinci sayıları on altı sayfa basılmıştır. Beşinci sayıda matbuat âleminde yaşanan mürettip krizinden dolayı yayımında gecikme olmasını önlemek amacıyla derginin tekrar sekiz sayfa halinde çıkarılacağı duyurulmuştur. *Misbâh*'ın sayfa numaraları devamlılık göstermekte ve özellikle kapak sayfalarında olmak üzere fotoğraf kullanıldığı görülmektedir.

Başlık altında kendini "dinden, felsefeden, edebiyattan, siyâsiyattan bâhis Türkçe gazete" olarak tanımlayan derginin birinci sayısında yayımlanan Emin Vedat imzalı mukaddimede eski devir karanlık

bir tablo halinde ortaya konulduktan sonra II. Meşrutiyet haklarının geri alınma dönemi olarak yüceltilmiştir. Dinî bakışı ön planda tutan derginin mesleği, "dîn-i akdes" üzerine bina edilmiş kabul ettikleri hükümete bu yolda telkinde bulunmak şeklinde açıklanır. Devletin "dîn-i muaz-zamımız"la samimi bağlarına işaret edilerek bu çerçeve içinde kalmak şartıyla yazılacak makalelerin temel konuları terakkî, tekâmül, muâşeret, dinî ve millî terbiye olarak belirlenir.

Misbâh'ın aynı dönemde yayımlanan *Sırât-ı Müstakim* ve *Beyânülhak* gibi dergilerle ilgi alanları yanında yazar kadrosu bakımından da bazı ortak yönlerinin bulunduğu görülmektedir. Nitekim Mehmed Nesib, *Sırât-ı Müstakim*'in üçüncü sayısında başladığı "İcâz-ı Kur'an" başlıklı yazılarına *Misbâh*'ta devam etmiştir. Dördüncü sayıda Ömer Tâlib imzalı bir yazıda ise *Beyânülhak*'ın 22 Eylül

1896 Şaban 29		29 Şaban سنه 1324	
صاحب امتیازی امین وداد بك	مروج خصوص ایچون صاحب امتیازہ سماجیت اولورو	سر محمدری زین العابدین زاده ابوالفضل سید محمد نسیب بك	سید محمد نسیب بك
ملاك میثابه لك هر طرفه آبونه بر سنه ۴۰ هر طرفه آتی آتی ۲۵ .	ملاك میثابه لك هر طرفه آبونه بر سنه ۴۰ هر طرفه آتی آتی ۲۵ .	مكاتب شدليك مطبعه عثمانیه صاحب امتیاز "مكه كوتله اولورو"	مكاتب شدليك مطبعه عثمانیه صاحب امتیاز "مكه كوتله اولورو"
ردندن ، فلسفندن ، ادبیاتندن ، سیاستندن باحث تركیه غریبندن	ردندن ، فلسفندن ، ادبیاتندن ، سیاستندن باحث تركیه غریبندن	مسلكمزه موافق آثار مع المستوفیة درج اولورو، اولقیاتیلار اطاعه ایذیلار	مسلكمزه موافق آثار مع المستوفیة درج اولورو، اولقیاتیلار اطاعه ایذیلار
۲۹ شaban سنه ۱۳۲۶	۲۹ شaban سنه ۱۳۲۶	۱۲ ایلول سنه ۱۳۲۴	۱۲ ایلول سنه ۱۳۲۴
مقدمه جهلنك معلومدنك كرمیجی مجلس میواتلیك برطاق دسالل ایله طائیفلسنه مساعده سنیه استحصال ایله یولوب نئیه حیرت مدحت پاشانك سرفطوحی كورمه كوهه كسكن غیظ وشدت ایله كدن سوكره مخوردنم وعومسی ملك اوسته برکاتوس یلاکی چوكن ایدی . ملكك طوموجی البرقی فلیله اغراضی كی بر حرکت قیلدی، كورمه كك كوزلندن حسانی ستر ایلك ، دوشونه كك دهغفری قشدردن عاجز برمال عطائنه بولدیرمق ایچسون نعل دوشونغا مشغردی ؟ بولنك بو كوهه قدر خلفلریك انسانی وطاقم عمله دن ملت منظومه اوزنده تطبیق ایتمك كتری برقی قاللار ایدی . سویهدن ظلم ایذرلری ؟ كی خاطر وارد اولان برچیانك اشكال شده ده سی ، كاه معلول پدلی، آتالی برکنجهك، كاه بی اولان اولاملی برددك اوزنده تطبیق ایلمش كورنكوهه ایچیلدیوردی . یقلنك خاطر، محو اولنلق قائلار ، تسلط ایلمك ناموس هر مشرک ، غضب اولنلق خلق ، ایچق او شصاعت یقندرک كندی شاهلری ، قائلاری ، حقاری ایدی .	ملكتكوز شورسانده بوراسنده باقوخلره تودیع ایله تخلیه ایلمش ملككتر ، قره آرتق ساییلیه چق درجه ده تكلز ایتمش ایدی . هر كون بكون نفوسدن - او جلا ی امانارك بیچاقاری ، الفسا فی المانی احقارلری، احراقاری ایله - بیكلرجه خلق خریتدولدی طرح اولدیوردی . برطرقدنه قید وشم ضرورت ، قوس یاقیده دهغفری برمقداریك قوه تولیدیسه محو ایچیلدیوردی . تناقص نفوسی بحران حالی آلمش ایدی . دیكرطرقدن دم بررک عظیم اوت ملكك شونك دنیات سریمسته قارشى - و ككذار عزیزلرنی سر ییلان طومویلرندن خطوات مانه واصلاجیلر آتامایان برجه احرا ده زوالی وطلاری . عیاره وندنا مشغردی اوزاقدن كوزمه ك ایچون آیین آیین غریبندن جان آتیوردی . الحاصل ملككده سویمه من دیلار ، ایچیشتم قولاقتر ، كوزم كوز ، طوموز الره صاحب كی كوربان بر صابرن قالش ایلك . فقط حب ایچیشترک ، هریشی كورودك ، قلمزده هریشی تكرا ایچمدرک اوجلا دره كوزلمش ایلمكده لسان سال ایله مغفرتی یه زده قالمیچنی آكلایور ، لنت اوتورودق .		

Misbâh'ın
1. sayısının
ilk sayfası

1324'te (5 Ekim 1908) yayın hayatına atılışı coşkulu ifadelerle haber verilmiştir.

Dergide imzasına en çok rastlanan Mehmed Nesib "İcâz-ı Kur'ân" dışında "Hikmet-i Edyân", "Esrâr-ı Sıyâm", "Ve yes'elüneke ..." gibi başlıklar taşıyan seri yazıları yazmıştır. Bunlardan biri de çevireni olarak görüldüğü, dinin medeniyete aykırı olduğunu iddia edenlere cevap niteliği taşıyan "Din ve Medeniyet"tir. Diğer yazıları yanında Mehmed Nesib, dördüncü sayıda yayımlanan "Tebrik ve İntikad" adlı makalesinde *Beyânülhakk*'ın çıkışını tebrik ettikten sonra bu derginin ikinci sayısında "Üç İlahê" başlığıyla çıkan bir şiiri özellikle bu ifadedden dolayı sert bir dille eleştirmektedir.

"Hukuk Dersleri" üst başlığını taşıyan "Hey'et-i Adûl" adlı yazılarında Emin Vedat, Matbuat Cemiyeti'nce yayımlanan programdaki matbuat suçlarının mahkemelerde değil kurulacak bir "hey'et-i adûl" tarafından yargılanması teklifi üzerinde durmaktadır. Bu serideki yazılarına "Matbuatta Tahdîdât", "Zem ve Kadh", "Hürriyet", "Teşebbüs-i Şahsî" ve "Merkeziyet" bölümleriyle devam etmiştir. Ayrıca Sultan V. Murad'ın şehzadesi Selâhaddin Efendi ile Çırağan Sarayı'nda gerçekleştirdiği, şehzade ve babasının göz altı yıllarına temas eden dikkat çekici bir röportaj neşretmiştir (nr. 7, s. 65-66). *Misbâh*'ta Müsâ Kâzım'ın ve devrin tanınmış meşâyihinden Abdülaziz Mecdi'nin de (Tolun) ikişer yazısı ile Abdülaziz Mecdi'nin iki şiiri yayımlanmıştır. Bedüzzaman Kürdî Molla Said'in (Nursî) "Dağ Meyvesi Acı da Olsa Devadır" başlıklı iki sayı devam eden yazısı, İkinci Meşrutiyet'in ilk günlerinde İstanbul ve Selânik'te irticâlen söylediği bir nutkun yazılı hale getirdiği şeklidir (nr. 2, s. 11).

Resimli Gazete'den alınmış olan Mahmud Esad imzalı "Hukûk-ı Düvel İliminin Tarihi", "Hukûk-ı Düvel-i Umûmiyyenin Esası" başlıklı seri yazılarla imzasız yayımlanan "Fıkıh-ı İslâm" da dergide belirtilmesi gereken yazılardandır. Abdullah Esad, Cezâyir-i Bahr-i Sefid Müstantiki Niyazi, Ankara İstinaf Ceza Mahkemesi reisi Ömer Lutfî, Balıkesir'de Yazıcızâde Muharrem Hüsnü, Florinalı Nâzım ve Fudad Şükrü dergide yer alan diğer isimlerdendir. Derginin "Kısm-ı Edebî" bölümünde en fazla şiirlerine rastlanan, Meclis-i Kebîr-i Maarif Dâire-i İlimiyye Kalemî Hulefâsından Selâhaddin imzasından başka Ahmed Remzî-i Mevlevî (Akyürek), Halil Edib ve Muhyiddin Bey daha çok dinî iç-

rikli şiirler yazmışlardır. Iraklı şair Cemil Sıdkî ez-Zehâvî'nin Arapça şiirleri de dergide yayımlanmıştır.

Siyasî bakımdan taraf olarak zaman zaman İttihat ve Terakkî'yi desteklediğini belli eden derginin üçüncü sayısında Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti Siyasî Programı'na yer verilmiş, birinci sayının son sayfasında "Gazetemizin Balıkesir Ahalisine Hitabı" başlıklı yazıyla yapılacak seçimlerde halk yönlendirilmek istenmiştir. Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin çıkardığı *Neyyir-i Hakikat* gazetesinden aktarılan Bahâeddin imzalı "Ali Suâvî" başlıklı yazıda Ahmed Midhat Efendi'ye karşı Ali Suâvî savunulmaktadır. On altı sayfa olarak çıkan sekizinci sayının sunuş yazısında bu özel sayının gelirinin askerlere bağışlanacağı, bu sayıdan itibaren edebiyat ve fenle ilgili yarışmalar düzenleneceği belirtilmiştir. Ancak bir daha çıkmadığı anlaşılan derginin İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) ve Hakkı Tarık Us kütüphaneleriyle Millî Kütüphane'de tam koleksiyonu bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hasan Duman, *Katalog*, s. 268, 305; "Misbah", *TDEA*, VI, 379.



ÂLİM KAHRAMAN

MİSBÂHU'z-ZÜCÂCE

(مصباح الزجاجة)

Ahmed b. Ebû Bekir el-Büsîrî
(ö. 840/1436)
tarafından yazılan
Sünen-i İbn Mâce zevâidi
(bk. es-SÜNEN).

MİSİS

Çukurova'da tarihî bir şehir.

Ceyhan nehrinin sağ kıyısında Adana'ya 27 km. uzaklıkta kurulan şehrin adı Eskiçağ kaynaklarında Mopsuestia, Bizans ve Haçlı kaynaklarında Mopsuesta, Mamistra (Mampsista, Mamista, Malmistra) şeklinde geçer. Şehir Süryânîce'de Masista, Arapça'da Massisa (Masisa), Türkçe'de Misis olarak adlandırılır. Mopsuestia ve Külek Boğazı'ndaki Mopsukhrene şehirlerinin efsanevî bir şahsiyet olan Mopsos adındaki kâhin tarafından kurulduğu rivayet edilir (Erhat, s. 227). Hıristiyanlığın Anadolu'ya yayılmasından sonra dinî bir merkez haline gelen Mopsuestia özellikle piskopos Theodoros vasıtası ile tanınmıştır. 550 yılı Haziranında Bizans İmparatoru Iustinianos zamanında burada bir

konsil toplanmış, ardından şehir Mopsuestia adıyla anılmaya başlanmıştır. V. (XI.) yüzyıl Bizans kaynaklarında ise şehrin adı Mamista olarak kaydedilmektedir.

Bizans İmparatoru Herakleios, Suriye'yi tahliye etmek zorunda kalınca müslüman Araplar'ın Anadolu'ya yaptığı akınları önlemek ve arada tampon bir bölge oluşturmak amacıyla Antakya ile Misis arasındaki bütün kaleleri yıkarak halkını sürgün etti (Belâzûrî, s. 234). Bizans'ın bu çabasına rağmen Araplar Emevîler zamanında Misis'e geldiler, hatta akınlarını Malatya'ya kadar uzattılar; ancak Misis-Malatya arasındaki bu toprakları Merdeî akınları yüzünden iskân edemediler. Belâzûrî, Tarsus ve Misis şehirlerinin Ebû Ubeyde b. Cerrâh veya onun kumandanlarından Meysere b. Mesrûk tarafından ele geçirildiğini kaydeder (*a.g.e.*, s. 235).

Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân zamanında İslâm dünyasındaki iç karışıklıklardan faydalanan Bizans İmparatoru IV. Konstantinos'un 685 yılında yeniden Bizans topraklarına kattığı Misis 84'te (703) Abdülmelik'in oğlu Abdullah tarafından geri alındı. İç kalesi eski temelleri üzerinde tekrar inşa edildi. Abdullah ertesi yıl kaleye 300 muharip yerleştirdi, Tellülhısın'da bir cami yaptırdı (İbnü'l-Esrî, IV, 500). Mesleme b. Abdülmelik 87'de (706) Misis'e bağlı Sûsene'ye bir akın düzenleyerek birçok kişiyi öldürttü. Abdülmelik döneminde özellikle kış aylarında Misis'te Antakya kuvvetlerine mensup 1500-2000 kişilik bir birlik bulundurulmakta idi (Belâzûrî, s. 236).

Rumlar'ın Misis halkını sık sık muhasara etmesine öfkelenen Ömer b. Abdülaziz Antakya-Misis arasında bulunan kaleleri yıktırmak istedi. Ancak halkın bu durumda Antakya dışında düşmana karşı koyacak bir engel kalmayacağını söylemesi üzerine bundan vazgeçildi. Ömer b. Abdülaziz şehrin dış mahallesi olan Keferbeyya'da bir cami ve bir sarnıç yaptırdı. Belâzûrî, Kale Camii adıyla bilinen bu caminin Mu'tasım-Billâh zamanında yıkıldığını kaydeder (*a.g.e.*, s. 237). Diğer bir rivayete göre Keferbeyya, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşid veya Mehdi-Billâh döneminde kurulmuştur. Hişâm b. Abdülmelik şehrin kalesinin dış kısmını (rabaz) inşa ettirdi. II. Yezid, Zutlar'ı mandalarıyla birlikte Misis'e yerleştirdi. II. Mervân ise Ceyhan nehrinin doğusunda Husûs mahallesini, 125 (743) yılında Adana ile Misis arasında Velîd Köprüsü'nü yaptırdı. Köprü Mu'tasım-Billâh tarafından onarıldı (225/840).

İlk Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbas es-Sef-fâh Misis'e 400 asker gönderdi ve onlara iktâ olarak toprak verdi. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr bunlara 400 kişi ekledi ve askerlere toprak bağışında bulundu. Şiddetli bir deprem yüzünden zarara uğrayan surları tamir ettiren (139/756-57) Mansûr 8000 muhacir yerleştirip şehrin çok azalmış bulunan nüfusunu arttırdı ve şehre Ma'mûre adını verdi (a.g.e., s. 237). Mansûr, Misis'te Kale Camii'nden daha büyük bir cami yaptırdı. Me'mûn zamanında meşhur valilerden Abdullah b. Tâhir b. Hüseyin bu camiyi genişletti. Mansûr, Misis'e 1000 asker yollayarak şehrin savunmasını kuvvetlendirdi. Emevî Halifesi II. Mervân döneminde sürgün edilen İranlı, Slav ve hıristiyan Nabatîler Misis şehrine yerleştirildi, kendilerine toprak ve ev verildi (140/757). Misis'teki asker sayısını 2000'e çıkaran Mehdi-Billâh, Keferbeyya'nın planını değiştirip şehrin güvenliğini sağlamak için etrafını hendeklerle çevirmeye çalıştı. Hârûnürreşîd 165'te (781-82) Bizans topraklarına girince camiyi tamir ettirdi ve şehirdeki asker sayısını arttırdı.

187 (803) yılında büyük bir deprem Misis'i tahrip etti. Ertesi yıl Bizans kuvvetleri Çukurova bölgesine girerek Misis ve Aynizerbâ'yı (Anazarba) yağmalayıp halkını esir aldılar. Hârûnürreşîd süratle bölgeye gelip Bizanslılar'ı buradan uzaklaştırdı. Misis etrafındaki arazi 190'da (806) Bizanslılar tarafından tekrar yağmalandıysa da Misis halkı ve gönüllü mücahidler Bizans kuvvetlerini yenip mallarını geri aldılar. 195 (811) yılındaki depremde şehrin surları ve bazı mahalleleri civardaki üç köyle birlikte harap oldu. Süryânî Mihail, depremden sonra Ceyhan nehrinin sularının gemiler karaya oturacak kadar alçaldığını söyler (*Chronique*, III, 17).

Halife Me'mûn, 215 yılı Muharreminde (Mart 830) Bizans'a karşı çıktığı Anadolu seferinde Misis üzerinden geçen yolu kullandı. Ertesi yıl Bizans İmparatoru Theophilos, Çukurova bölgesine girerek Misis'i ve civarını tahrip etti. Bu sefer esnasında Bizans ordusunun yaklaşık 1600 kişiyi öldürdüğü, 7000 kişiyi de esir aldığı rivayet edilir. Ardından Me'mûn Bizans'a karşı sefer düzenledi ve onları barış istemeye zorladı (Ya'kûbî, II, 465-466; İbnü'l-Esîr, VI, 419). Theophilos, Me'mûn'un Bizans'tan aldığı kaleleri geri vermesi ve beş yıllık barış antlaşması imzalaması karşılığında 100.000 dinar ödemeyi ve 7000 müslüman esiri serbest bırakmayı önerdi; ancak Me'mûn bunu kabul etme-

di (Avcı, s. 98). Ertesi yıl Mu'tasım-Billâh, Bizans'a karşı yeni bir Anadolu seferine çıkarak Ammûriye'ye (Amorion) kadar ilerledi. 245'te (859) vuku bulan deprem Kuzey Suriye, el-Cezire ve Çukurova'daki birçok yerleşim yerini, bu arada Misis şehrini tahrip etti.

287'de (900) Misis'e varan Halife Mu'tazid-Billâh Tarsus'un ileri gelenlerini çağırdı ve Emîr Vasîf ile mektuplaştıkları için onları tutukladı (İbnü'l-Esîr, VII, 498). 292 (905) yılında Andronikos kumandasında Bizans ordusu Maraş'a kadar ilerledi; Misis ve Tarsus halkı yardıma koştuysa da yenildi, reisleri Ebû Ricâl savaş sırasında öldürüldü. 344'te (955) Misis, Adana, Tarsus birlikleri Bizans elçi heyeetiyle birlikte Halep Hamdânî Hükümdarı Seyfûddeve'nin yanına gidip kendisiyle bir mütareke imzaladılar. Bizans'a karşı mücadeleyi sürdüren Seyfûddeve, 349 (960) yılında Leon Phokas ile yaptığı savaşta kaybedince Misis üzerinden Halep'e çekildi.

İmparator II. Nikephoros Phokas 352'de (963) Çukurova'ya sefer yaparak Adana'yı zaptetti. Adana halkının Misis'e kaçması üzerine Domestikos İoannes Çimiskes'i onları takip etmesi için Misis'e gönderdi. Misis'i bir süre kuşatan Çimiskes erzak tükenince muhasarayı kaldırıp geri çekildi. Bu sırada Misisliler'e yardım eden köyleri yakıp yıktı ve 5000 müslümanı öldürttü. Horasan bölgesinden yardım için yola çıkan müslümanlar şehre geldiğinde Bizanslılar geri çekilmişti (a.g.e., VIII, 552). Aynı yıl İmparator Nikephoros ordusu ile Misis'i elli gün süreyle kuşattı, fakat o da yiyecek sıkıntısı yüzünden kuşatmayı kaldırarak geri çekildi. Ancak 13 Receb 354'te (15 Temmuz 965) Domestikos İoannes Çimiskes Misis'i zaptetti. Şehir halkı Keferbeyya'ya çekilip bu saldırıdan korunmaya çalıştıysa da Çimiskes Keferbeyya'yı da ele geçirerek yaklaşık 200.000 kişiyi esir aldı (a.g.e., VIII, 561). Esirler, Tarsus halkını korkutup kaleyi teslim etmelerini sağlamak için imparatorun kardeşi Leon tarafından kuşatılan Tarsus Kalesi önüne getirildi. Misis ve Tarsus'un kale kapıları yaldızlanarak zaffer ganimeti diye İstanbul'a götürüldü ve bölgeye Ermeniler yerleştirildi. Tarsus ve Misis'in istilâsı sebebiyle imparatorun emriyle yazılıp halifeye gönderilen kaside ve buna reddiye olarak Muhammed b. Ali el-Kaffâl'in kaleme aldığı hicviye meşhurdur (bk. KAFFÂL, Muhammed b. Ali).

Misis bu tarihten itibaren yüz yıl kadar Bizanslılar'ın elinde kaldı. İmparator II.

Basileios, tahta çıktıktan sonra yaptığı Doğu Anadolu seferinde yaklaşık altı ay Misis ve Tarsus bölgesinde ikamet etti. İmparator IX. Konstantinos Monomakhos, 1042'de Arzruni hânedanından Apiikarib adlı bir Ermeni prensi Çukurova'ya vali olarak gönderdi. Misis'in 1080'li yıllarda Kuropolates unvanına sahip Ermeni asıllı Philaretos'un elinde olduğu görülmektedir. Ancak onun Tarsus, Malatya, Urfa, Antakya ve Misis'i kapsayan hâkimiyeti fazla sürmedi.

Anadolu Selçuklularının kurucusu I. Süleyman Şah 1082'de Tarsus'u, 1083'te Adana, Aynizerbâ ve Misis'i fethetti (*Azîmî Tarihi*, s. 24; İbnü'l-Esîr, X, 138). Ancak Anadolu'da Selçuklu fetihlerinin hemen arkasından başlayan I. Haçlı Seferi sırasında (1097) Çukurova'nın bu şehirleri Antakya üzerine yürüyen Haçlılar tarafından zaptedildi (Demirkent, *Haçlı Seferleri*, s. 37).

Çukurova'ya önce gelip Tarsus, Adana ve Misis'i 8 Ekim 1097 tarihinde Türkler'in elinden alan Haçlı liderlerinden Bohemund'un yeğeni Tankred, bu üç şehri kendisinden bir süre sonra bölgeye gelen Baudouin de Boulogne'a teslim etmek zorunda kaldı. Baudouin buralara kendi adamlarını yerleştirerek bölgeden ayrıldı. 1101 yılında Tankred Misis'i geri aldı. Fakat 1103'te Antakya Prinkepsliği ile birlikte Çukurova'daki Adana, Tarsus, Misis şehirlerini dayısı Bohemund'a teslim etmeye mecbur oldu. Aynı yıl Kilikya'ya karşı saldırıya geçen Dânişmendliler Tarsus, Misis ve Aynizerbâ'yı yağmalayıp geri döndüler (Ersan, s. 25). Ertesi yıl Bizans kumandanı Monastras Longinias bu şehirlerin hepsini tekrar Bizans arazisine kattı.

Antakya Prinkepsliği'nin idaresini üzerine almış olan Tankred 1107'de Bizans'ın elinden Misis'i geri aldı. İmparator ile Bohemund arasında yapılan antlaşmayı hiçe sayarak şehri Bizans'a teslim etmedi. II. Bohemund 1130 yılında Kilikya'yı istilâya başlayınca bölgeye hâkim olan I. Leon, Dânişmendli Emîr Gazi'den yardım istedi. Yapılan savaşta II. Bohemund öldürüldü. I. Leon 1131'de Misis, Tarsus ve Adana'yı ele geçirdi (a.g.e., s. 28). Aynı yıl Kilikya'ya bir sefer düzenleyen Emîr Gazi, I. Leon'a vergi ödemeyi kabul ettirdi. Misis bir süre Bizans hâkimiyetine girdiyse de 1132-1133'te I. Leon Misis'i geri almayı başardı.

Bu olayın ardından Antakya Prinkepsi Raymond de Poitiers ile mücadeleye giri-

şen Leon hile ile esir alınıp hapse atıldı, fakat iki ay sonra Misis ve Adana'yı Antakya Prinkepsliği'ne teslim edip esaretten kurtuldu. Ancak çok geçmeden bu şehirleri yeniden ele geçirdi (1136). İmparator II. İoannes Komnenos 1137'de yaptığı Suriye seferi sırasında Leon'u kaçmaya mecbur etti. Çukurova'ya girerek Leon'un 1132-1133 yıllarında işgal ettiği toprakları tekrar Bizans hâkimiyeti altına aldı (İbnü'l-Esîr, XI, 53). Leon'u karısı ve çocukları ile birlikte esir alarak İstanbul'a götürüp hapsedi. Misis 1144'te yeni bir depremle sarsıldı. Kuzey Suriye ve Çukurova'nın birçok şehri bu depremden büyük zarar gördü.

Leon'un ailesinden kaçmayı başaran tek kişi olan Thoros, Çukurova'ya döndükten sonra bölgede Ermeni hâkimiyetini tekrar kurmaya teşebbüs etti. Thoros'un 1151'de Misis ile Tel Hamdûn'u Bizanslılar'dan alması üzerine İmparator Manuel Komnenos, amcasının oğlu Andronikos Komnenos'u Misis ve Tarsus'a vali tayin ederek 12.000 kişilik bir ordu ile bölgeye gönderdi. Bu sırada Thoros, Kilikya'daki hâkimiyetini tanımayıp Misis'e yürüyen Andronikos'u yenilgiye uğratıp Kilikya'nın hemen hemen tamamına hâkim oldu.

1154'te Anadolu Selçuklu Sultanı I. Mesud, Kilikya'ya girip Misis, Aynizerbâ ve Tel Hamdûn'a kadar ilerledi. Bizans İmparatoru Manuel Komnenos 1158 sonbaharında büyük bir ordu ile Suriye'ye gitmek üzere İstanbul'dan yola çıktı; Aynizerbâ ve Misis'i aldı (1159). Thoros, İmparator Manuel'in Akdeniz kıyısına geldiğini haber alınca Vakha Kalesi'nde saklandı. İmparator, Kudüs Kralı III. Baudouin'in ara buluculuğuyla Thoros'u affetti.

Thoros'un ölümüyle yerine geçen kardeşi Mleh 568 (1172-73) yılında müttefiki Nüreddin Zengî'nin yardımıyla Adana, Misis ve Tarsus şehirlerini Bizanslılar'dan geri aldı. Mleh, Nüreddin'e ganimetlerden pay ayırdı ve ünlü kişilerden otuz esiri kendisine gönderdi. Nüreddin de bunlardan birkaçını Halife Müstazî-Biemrillâh'a yolladı (a.g.e., XI, 388). Mleh'ten sonra Misis, Adana ve Tel Hamdûn bir süre Haçlılar'ın eline geçtiyse de III. Rupen 1184'te bu kaleleri geri almayı başardı.

III. Haçlı Seferi sırasında Tarsus ve Misis yoluyla Suriye'ye gitmeyi planlayan Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa 10 Haziran 1190'da Göksu Irmağında (Silifke yakınında) boğularak öldü. Ordusunun büyük bir kısmı oğlu Friedrich idaresinde Misis üzerinden yürüyerek Antakya'ya ve oradan Filistin'e gitti.

Kilikya Ermeni hâkimi II. Leon, Venedikliler'e ve Cenovalılar'a Misis'te ticaret yapma izni verdi. Ceyhan nehrinin denize döküldüğü yer alüvyonlar sebebiyle henüz tıkanmadan önce limana giren gemiler Misis'e kadar gelmekteydiler. Misis 1199'da Anadolu Selçuklu Sultanı II. Süleyman Şah'a tâbi oldu. I. İzzeddin Keykâvus 1216'da Kilikya üzerine bir sefer düzenledi ve zengin ganimetlerle geri döndü.

Rupen hânedanı Misis'te bir asır boyunca hemen hemen tam bir sükûn içinde hüküm sürdü. Şehir en parlak dönemini I. Hethum zamanında (1219-1270) yaşadı. 1243'ten itibaren Kilikya İlhanlılar'a tâbiyet arzetti. Memlük Sultanı Baybars, Hama Emîri el-Melikü'l-Mansûr'u büyük bir ordu ile Ermeniler'e karşı yolladı. İki ordu Çukurova'da şiddetli bir savaşa tutuştu (24 Ağustos 1266). el-Melikü'l-Mansûr Ermeniler'i yendikten sonra Misis üzerinden Sîs'e yürüyüp şehri yağmaladı. Bu arada Seyfeddin Kalavun da Misis, Adana, Ayas (günümüzdeki Yumurtalık) ve Tarsus'u ele geçirdi. 1269'da bölgede meydana gelen deprem Misis ve civarını tahrip etti.

Memlük ordusu 1332'de Misis'te toplanmış olan Ermeniler'i büyük bir yenilgiye uğrattı. Bu savaşın ardından Misis, Adana, Melûn ve Tarsus'a yeni bir Memlük akını gerçekleşti (1334-1335). Memlükler 1375'te başşehir Sîs'i ele geçirip Kilikya Ermeni Krallığı'na son verdiler. Bu sefer sırasında Sîs, Aynizerbâ, Misis, Adana ve Tarsus şehirleri yeniden tahrip edildi. Böylece Misis Memlükler'in hâkimiyeti altına girmiş oldu. Ermeni Başpiskoposluğu'nun 1175-1320 yılları arasında Misis'te bulunduğu, Mısır'dan sık sık yapılan seferler sonunda piskoposluk merkezinin Papa XXII. Johannes'in emriyle 1320'de Ayas'a nakledildiği rivayet edilmektedir.

Bölge Ermeniler'den sonra Ramazanoğulları ve Dulkadiroğulları tarafından yönetildi. Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinin ardından bütün Çukurova bölgesi ve Misis kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine girdi. Osmanlı döneminde Misis Kalesi derbend mahiyetindeydi. 1542'de Misis'in dış mahallesi olan Keferbeyya'da yaptırılan han 1830'da Hasan Paşa tarafından tamir ettirildi. Misis yakınında Ceyhan üzerinde Bizans İmparatoru Büyük Konstantinos'un yaptırdığı köprü, 1736'da orta kemerinin yıkılıp kullanılmaz hale gelmesi üzerine 1766 yılında onarıldı. Köprü 1832'de Mısır Valisi Mehmed Ali

Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa kumandasındaki Mısır kuvvetlerine karşı Belen'de saşayan Osmanlı ordusu tarafından tahrip edildi.

1671'de Misis'ten geçen Evliya Çelebi buranın harap ve küçük bir mevki olduğunu, şehir dışındaki köprü'nün öbür yakasında bakımsız haldeki hanın IV. Mehmed'in emriyle Köprülü Mehmed Paşa tarafından onarıldığını ve bu handa misafir olan yolculara ekmek ve çorba ikram edildiğini, 300 kişilik bir askerî birliğin handa konaklayan kervanları eşkiya baskınlarından koruduğunu, görevlerinin bittiği yerde kervanlardan "selâmet kâğıdı" aldıklarını, hanın etrafında çatısı toprak örtülü 380 ev, köprü ile han arasında kâğır dükkânlar ve karşı tarafta çok eskiden beri kullanılmakta olan değirmenlerin bulunduğunu kaydeder (*Seyahatnâme*, IX, 339).

XIX. yüzyılda Misis, Adana vilâyetine bağlı 2000 nüfuslu bir nahiye merkeziydi (*Kâmûsü'l-a'lâm*, VI, 4313). XX. yüzyılın başında yapılan İstanbul-Bağdat demiryolu Misis'in kuzeyinden geçmektedir. 1919'da Fransızlar buraya 1200-1500 kişiden oluşan Ermeni birlikleri yerleştirdiler; 27-28 Mayıs 1920'de Türk kuvvetleri Ermeni birliklerine hücum etti. Temmuz sonunda yabancı kuvvetler Adana'ya geri çekilmek zorunda kaldılar. Misis'in adı 1960 yılından sonra Yakapınar olarak değiştirildi. Yakapınar günümüzde Adana ilinin Yüreğir ilçesi sınırları içinde olup nüfusu 1997 yılında 4570 idi.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Fütûh* (Fayda), s. 234-241, 243, 245; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 465-466; İbn Hurdâzbeh, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 99; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VI, 385, 429; VII, 509; VIII, 302, 320, 623, 625; IX, 213; X, 79-81, 118; İstahfî, *Mesâlik* (de Goeje), s. 55, 63, 65, 67, 68; Makdisî, *Ahşenü'l-tekâsîm*, s. 22, 35; *Azîmî Tarihî: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538* (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 24, 132; Süryani Mikhail, *Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche: 1166-1199* (nşr. ve trc. J. - B. Chabot), Paris 1899-1924, II, 3, 171, 477; III, 16, 17, 24, 96, 128, 173, 179, 191, 230, 245, 397, 501; İoannes Kinnamos, *İoannes Kinnamos'un Historia'sı: 1118-1176* (trc. Işın Demirkent), Ankara 2001, s. 14, 28, 95, 132, 133, 166, 205; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), V, 169-170; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IV, 500, 528; V, 530; VI, 189, 198, 206, 417, 419; VII, 498, 537; VIII, 552-553, 555, 560-561, 607; X, 138; XI, 53, 388; Ebû'l-Ferec, *Târîh*, I, 190, 209, 264; II, 374, 439, 510, 586, 594; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, IV, 77, 82, 134-135; *Urfaî Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)* (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 9, 305, 306, 308, 322-323, 326; A. Comnena, *The*

Alexiad (trc. E. A. S. Dawes), London 1928, s. 303, 355; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 338-340; Theophanes, *The Chronicle of Theophanes* (trc. H. Turtledove), Philadelphia 1982, s. 61, 69, 133; Cl. Cahen, *La Syrie du nord*, Paris 1940, bk. İndeks; W. M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası* (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 68, 94, 227, 311, 377, 424, 428, 429, 506; E. Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı* (trc. Fikret İşiltan), İstanbul 1970, s. 37, 65, 85, 92, 95, 123, 127, 129, 131, 133; a.mlf., "Misis", *IA*, VIII, 364-373; a.mlf., "al-Maşşışa", *EP* (İng.), VI, 774-779; Osman Turan, *Seçukluklar Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, s. 213, 511, 527, 567; H. Hellenkemper, *Burgen der Kreuzritterzeit in der Grafschaft Edessa und im Königreich Kleinarmenien*, Bonn 1976, s. 6, 10, 112, 141 vd., 165, 170, 184-186, 188, 219, 257, 259, 263, 267, 284-287, 289; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I, 57, 153-155, 172, 247; II, bk. İndeks; III, 274; Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul 1989, s. 227; Refet Yınanç, *Dulkadir Beyliği*, Ankara 1989, s. 71; Mehlika Aktok Kaşgarlı, *Kilikya Tabi Ermeni Baronluğu Tarihi*, Ankara 1990, tyt.yer.; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118)*, Ankara 1990, I, 6, 75, 106, 120; a.e. (1118-1146), Ankara 1994, II, 108, 113, 117, 119; a.mlf., *Haçlı Seferleri*, İstanbul 1997, s. 37, 82, 84-85, 122, 232; Clive F. W. Foss, "Mopsuestia", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford 1991, II, 1408; Mehmet Ersan, *Türkiye Seçuklukları Zamanında Anadolu'da Ermeniler* (doktora tezi, 1995), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18, 21, 25, 28, 29, 32, 69, 71; Muharrem Kesik, *Türkiye Seçuklu Devleti Tarihi: Sultan I. Mesud Dönemi (1116-1155)*, Ankara 2003, s. 2, 55, 111, 113, 127; Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, İstanbul 2003, s. 98; Faruk Sümer, "Çukurova Tarihinin Dair Araştırmalar", *TAD*, I/1 (1963), s. 3; *Kâmûsü'l-a'lâm*, VI, 4313.



IŞIN DEMİRKENT

MISK

(المسك)

Misk geyiğinden elde edilen güzel kokulu madde.

Kelimenin aslı Sanskritçe **muşka** (huse, testis, er bezi) olup Farsça aracılığıyla (**müşg** [müşk]) ve Farsça'da kazandığı bugünkü anlamla Grekçe'ye (moschos) ve Arapça'ya (misk), onlardan da diğer dillere geçmiştir. Türkçe'de Arapça'daki telaffuzuyla **misk** ve halk arasında daha çok **mis** şeklinde söylenir.

Misk, misk geyiği (moschus moschiferus) denilen ve Tibet, Moğolistan, Tonkin dağları dolaylarında yaşayan, âzami 60 cm. yüksekliğindeki boynuzsuz keçi (chevrotain) benzeri küçük bir memeli hayvanın erkeğinden elde edilir. Misk geyiğinin dişileri cezbetmek, ayrıca kendi hâkimiyet bölgesini belirlemek için kullandığı bir salgı olan misk, hayvanın huyelerinin önündeki özel bir bez tarafından üretilen,

siyaha yakın parlak koyu esmer renkli ve kıvamlı, çok keskin kokulu bir maddedir. Eskiden güzel kokusunun yanı sıra yatıştırıcı, ağrı kesici, hâfıza, göz ve kalp kuvvetlendirici, ayrıca cinsî iktidar artırıcı özelliklerinden dolayı tıpta da kullanılmıştır. Sâbit b. Kurre miski akrep sokmasına karşı iğnenin battığı yer üzerine konulabilecek maddeler arasında sayar (*ez-Zâhire*, s. 145). Kaynaklarda fazla alındığında baş ağrısına ve baş dönmesine, titreme, terleme ve uykuya yol açtığı, bunlardan başka kadınlarda âdet kanını arttırdığı belirtilir. Bugün miskten yalnız parfümeri sanayiinde faydalanılmaktadır. Çok pahalı bir madde olan misk piyasada genellikle bazı katkı maddeleriyle karıştırılarak satılır; ayrıca misk öküzü, misk kedisi ve misk sıçanı gibi hayvanların salgıları daha ekonomik olduğundan bu ad altında pazarlanmaktadır. Bazı kokulu bitkilere de bu ad verilir: Misk otu, çiçeği, gülü, orkidesi, kavunu gibi. Endülüslü ünlü botanikçi Ebû'l-Hayr el-İşbilî misk-i Cidde, miskü'l-arz ve miskü'l-berden bahseder ('*Umdetü't-tabib*, I, 177, 178, 496; II, 604, 670). Kokulu bir üzüm çeşidi İngilizce ve Fransızca'da "muskat", Türkçe'de "misket" adıyla tanınır. Amber gibi miskin de sentetiği bulunmakta, fakat bu mamul gerçek misk kadar kesif bir koku içermemektedir.

Câhiliye Arapları tarafından yaygın biçimde kullanılan misk en güzel koku olarak kabul ediliyordu. İmrüülkays'ın muallakasından üst tabaka Arap kadınlarının yataklarına misk sürdükleri anlaşılmaktadır (*Yedi Askı*, s. 24). Misk İslâmî dönemde güzelliğin ve güzel kokunun sembolü haline gelmiştir. Kur'an'da cennet şarabı "rahîk"ın içildikten sonra bırakacağı güzel kokunun (hitâm) misk gibi olacağı belirtilir (el-Mutaffifin 83/25-26). Hz. Peygamber de misk kokusunu kokuların en güzeli sayar (Müslim, "Elfâz fi'l-edeb", 18-19; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 33) ve cenneti tasvir eden hadislerinde sık sık bu kokuya atıfta bulunur; ayrıca dünyada iyi insanlarla düşüp kalkmayı misk satan kimse ile arkadaşlık yapmaya benzetir (Buhârî, "Büyû", 38; "Zebâ'ih", 31). Kendisi ihrama girmeden ve kurban bayramı günü (ihramdan çıkınca) tavaftan önce misk sürürdü (Müslim, "Hac", 46). Şemâil hadislerinde Resûl-i Ekrem'in kokusu "miskten daha güzel" olarak nitelenmiştir (Buhârî, "Menâkıb", 23; Müslim, "Fezâ'il", 81, 82). Ayrıca diğer güzel kokuların yanı sıra cenazenin defne hazırlanmasında da misk kullanılmıştır.

Ortadoğu'ya misk İpek yolu ve deniz bağlantılarıyla geliyordu. Kalkaşendî'nin sınıflandırmasından o dönemde miskin, geldiği veya üretildiği yerlere göre Tibetî (Tübetî), Soğdî, Sini (Çin), Hindî, Kanbârî, Tuğur Güzî (Dokuz Oğuz), Kasârî, Cezîrî, Cebelî (Sind) ve Asmârî denilen on çeşidinin bulunduğu anlaşılmaktadır. İslâm müellifleri genelde bunlardan Tibet miskini en kaliteli misk saymışlardır. Mes'ûdî bunu hayvanın burada yetişen sümbül ve güzel kokulu otlardan yemesine bağlar. Ona göre Çin miskininin kalitesinin düşük olması Çin'de yetişen otların yeterince güzel kokmaması, içine bazı yabancı maddelerin karıştırılması ve uzun bir deniz yolculuğundan sonra alıcının eline geç ulaşması sebebiyledir. En kaliteli misk olgunlaşmış hayvanın kaşınması sonucu düşen kesecikten alınandır (aslında hayvanın karın derisinin altında ve limon büyüklüğünde olan misk kesesinin düşmesi söz konusu değildir; insanlar tarafından toplanmış söylenen kurumuş misk, ancak erkek geyiğin kendi bölgesini işaretlemek için koyalara ve çalılara sürdüğü miskin bir tabaka halinde kurumuş şekli olabilir). Misk doğrudan söz konusu hayvandan elde edildiği gibi bu şekilde düşüp kuruyan misk de toplanarak sıvılaştırıldıktan sonra satışa arz edilirdi (*Mürûcü'z-zehab*, I, 179-180).

Misk İslâm kültürüne hoş kokunun ve temizliğin sembolü, güzelliğin ve buna ait çeşitli unsurların benzetilene olarak girmiş, müslüman milletlerin kültür ve edebiyatında bu hususiyetleriyle yer almıştır. Misk hakkında mahallî unsur ve şartların katılmasıyla folklorik özellikleri güçlü bir rivayetler zinciri ortaya çıkmış, bu rivayetlerle muhtevası zenginleşerek önemli bir kavram ve sembol haline gelmiştir. Edebiyatta miskin sağlandığı gazâl türü hayvan (âhû) güzelliği, narın yapısı ve vücudunun zarafeti gibi özellikleriyle sevgilinin genel bir benzetilene olurken misk de renginin siyahlığıyla onun saçlarını, kaşlarını ve benlerini ifade eder. Dîvan şiirinin sevgili için şekillendirdiği güzellik anlayışında öne çıkan unsurlardan saç siyah rengi ve güzel kokusuyla miskin ilk akla gelen benzetilendir. Misk hilye ve na'tlardaki kullanımından anlaşıldığına göre saça yüklenen bu özellikler, İslâm kültüründe kâinatı güzelliğinin kaynağı ve timsali sayılan Hz. Peygamber'in saçından kaynaklanmaktadır. Resûl-i Ekrem'in kabrinin bulunduğu Ravza-i Mutahhara'nın tabii olarak gül, reyhan ve sümbül yanında misk ve amber de koktuğuna inanılır.

BİBLİYOGRAFYA :

Steingass, *Dictionary*, s. 1247; *Webster's Third*, s. 1491; Buhârî, "Şalât", I, "Şavm", 53, "Büyü", 38, "Libâs", 76, "Zebâ'ih", 31, "Menâkıb", 23, "Tevhîd", 37; Müslim, "Hac", 46, "Fezâ'il", 81, 82, "Elfâz fi'l-edebe", 18-19, "Fitent", 92, 93; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 33; İmru-ülkays v.dğr., *Yedi Askı: el-Mu'allakatü's-seb'a* (nşr. ve trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1985, s. 19, 24; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 399; Sâbit b. Kurre, *ez-Zahîre fi 'ilmi't-ıbb*, Kahire 1928, s. 24, 87, 145; Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, XXX, 106-107; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), I, 179-180; Ebû'l-Hayr el-İşbîlî, *Umdu'tü't-tabîb fi ma'rifeti'n-nebât* (nşr. Muhammed el-Arabî el-Hattâbî), Rabat 1990, I, 177, 178, 496; II, 604, 670; İbnü'l-Baytâr, *el-Câmi' li-müfredâtü'l-edviye ve'l-agziye*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Müte-nebbî), s. 155-157; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XII, 1-15; Zehebî, *et-Tıbbü'n-nebevi* (nşr. Ahmed Rif'at el-Bedrâvî), Beyrut 1410/1990, s. 192; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevi* (nşr. Âdil Ezherî - Mahmûd Ferec el-Ukde), Kahire 1410/1990, s. 308-309; Kalkaşendî, *Sub-ħu'l-a'sâ* (Şemseddin), II, 126-130; Aynı, *Umdu'tü'l-kârî*, Kahire 1392/1972, XVII, 254; Dâvûd-i Antâkî, *Tezkiretü'ül'l-elbab li'l-acebi'l-ucâb* (nşr. Fuat Sezgin), 1997, I, 414-415; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire), I, 209; Akil Muhtar, *Tıp Müfredatı Farmakodinami ve Tedavî*, İstanbul 1935, s. 365; A. Süheyl Ünver, *Tıp Tarihimiz Yıllığı*, İstanbul 1966, s. 51; Turhan Baytop, *Farmakognozi Ders Kitabı*, İstanbul 1974, II, 325; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâf-bü'l-idâriyye* (Özel), II, 265, 267, 268; Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı* (nşr. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 30-31; Emine Yeniterzi, *Dıvan Şiirinde Na't*, Ankara 1993, s. 209-211; A. Dietrich, "Misk", *El' (İng.)*, VII, 142-143; Dihhûdâ, *Luğatnâme*, XXV/B, s. 507-514.



TURHAN BAYTOP - NEBİ BOZKURT

MİSKAL

(المسقال)

Eski bir ağırlık ölçüsü
ve para birimi.

Sözlükte "ağır olmak" mânasındaki **miskal** kökünden türeyen **miskāl** kelimesi "ağırlık" demektir. Terim olarak altın, gümüş, ilaç ve gülyağı gibi değerli şeylerin tartılmasında kullanılan bir ağırlık ölçüsü birimini ifade eder. Ayrıca örfte 1 miskal ağırlığındaki dinarlara da (altın sikke) bu isim verilmiştir. Akkadca'sı **meşkalu** / **meşkalum** / **şiklu**, Asurca'sı **şiklu**, Ugaritçe'si **şekal**, Fenikece'si **mişkal**, İbrâni-ce'si **şekel** / **mişkâl** / **mişköl**, Ârâmîce'si **şikla**, Ermenice'si **mitħal** / **mishal**, Sür-yânîce'si **siklôs** / **metkalâ** olan kelime Grekçe'ye **siklos**, Latince'ye **siclus** şeklinde geçmiştir (Lewis - Short, s. 1693; Soden, II, 628; III, 1248; Costaz, s. 228;

Gesenius, s. 1053-1054). Ayrıca Avrupa ve Balkan dillerine miskal, misgal, metikal, metical, meticale, muskal, mitka gibi muhtelif şekillerde Farsça, Türkçe ve Hintçe'ye ise değişmeden girmiştir. Miskal kelimesi Kur'an-ı Kerim'de sekiz yerde "ağırlık" anlamında geçmektedir. Hadislerde de hem sözlük hem terim mânasıyla kullanılmıştır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "şkl" md.).

İslâm'dan önceki 14,16 gramlık İbrâni şekelleri / Grek staterleri, 8,5 gramlık İbrâni hafif şekelleri / Grek didrahmileri / Pers darikleri, 5,6 gramlık darik / siklos / sextula adındaki Pers gümüş denierleri, 4,72 ve 4,53 gramlık exaggion, sextans veya sextula da denen Roma altın solidusları, 4,25 gramlık Grek drahmileri / İbrâni hafif beka'ları vb. Araplar'ca miskal diye adlandırılmış, bunlardan sonuncusu şer'î ağırlık birimi miskal olarak kabul edilmiştir. Halife Abdümelik'in bastırıldığı İslâm'a has ilk altın sikkelerin (dinar) ağırlığı da 4,25 gr. geldiği için halk arasında miskal ve dinar kelimeleri dönüşümlü bir şekilde kullanılmıştır. İlhanlı Sultanı Gâzân Han'ın 685 (1296) yılında yaptığı sikke islahatı neticesinde piyasaya sürülen altın paralara geleneğin aksine resmen miskal adı verilmiştir. 4,25 gramlık miskal eski Bulgarlar aracılığıyla Ruslar'a aktarılmış olup "zolotnik" adını almıştır (Togan, I, 118).

Endülüs Emevîleri ve Fâtımîler'in 4,25, Muvahhidler ve Eyyübîler'in 4,72 gramlık dinarlar kestirdiği bilinmektedir. Halk arasında miskal olarak anılan bu sikkeler Kuzey ve Batı Afrika'da XIX. yüzyıla kadar tedavülde kalmıştır. Aslında Afrika'da XX. yüzyıla kadar ağırlıkları 4-5 gr. arasında değişen çeşitli ayarlarda birçok altın sikke piyasaya sürülmüştür. Bugün bile Mozambik'in câri para birimi "metical"dir. Mısır'da ise XII. (XVIII.) yüzyıldan itibaren 4,4625 gramlık (= 1,5 şer'î dirhem = 24 kırat) miskaller kullanılmaya başlanmıştır. Ancak zamanla ağırlığının arttırıldığı anlaşılmaktadır; çünkü XX. yüzyılda Mısır miskali yaklaşık 4,68 gramdı. Buna karşılık aynı yüzyılda İran'ın 24 nohutluk miskalleri 4,64 grama eşitti. Osmanlı miskallerinin bunlardan daha ağır olduğu görülmektedir. 26 Eylül 1869 tarihli kanun-nâmeye göre 1 miskal (= 1,5 dirhem = 24 kırat = 96 buğday) 4,81104375 gramdır (*Système*, s. 18). Sofya'da 1891'de uygulamaya konan yeni ölçü sisteminde miskal 5 grama eşitlenmiştir (Vekov, XXVI/1-2 [1998], s. 126).

Hint ve Uzakdoğu ticaret yolları boyunca muhtelif miskallerin kullanılageldiği görülmektedir. Meselâ XVI. yüzyılda muhtemelen ham ipek ticaretine mahsus olan Hürmüz miskali 3,825 gramdan ibaretti. Aynı döneme ait Şiraz miskali 4,59 grama eşitti (Ferrand, XVI [1920], tür.yer.). Basmacıyan, Ermeni eski miskalinin 4,414 gr., kendi döneminde fiilen kullanılan miskalin ise 3,824 gr. olduğunu ileri sürmektedir (JA, CCXII [1928], s. 145).

Walter Hinz, çeşitli bölgelere has miskallerin metrik karşılıklarının tesbitine çalışmışsa da bunu kendi bulgularına dayanan 3,125 gramlık standart bir ölçek dirheminden hareketle yapma hatasına düşmüştür. Çünkü tam aksine, klasik kaynaklarda dirhem ağırlıklarının hesabında Câhiliye döneminden beri değişmezliği sabit olan, nümismatik verilerin de desteklediği genel kanaate göre metrik değeri 4,25 grama karşılık gelen miskaller esas alınmıştır. Miskalin askatları dânek, kırat, tesûc, habbe (buğday), şaire (arpa), hardal, fels, fetil, nakir, kıtmir, zerre; üskatları ise ukıyye, ritl ve mendir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "şkl" md.; R. Dozy - W. H. Engelman, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, Beirut 1974, s. 315; Ch. T. Lewis - Ch. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford 1993, s. 1693; Wensinck, *el-Mu'cem*, "şkl" md.; v. Soden, *AHW*, II, 628; III, 1248; L. Costaz, *Dictionnaire syriaque-français*, Beyrouth, ts. (Imprimerie Catholique), s. 228, 395; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâlihu'l-ülüm*, Kahire 1342/1923, s. 74; Zehrâvî, *et-Taşrif li-me'n 'aceze 'ani'te'lif* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 460; Celâleddin eş-Şeyzerî, *Nihâyetü'r-rütbe fi talebi'l-hişbe* (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arîfî), Kahire 1365/1946, s. 16-17; İbnü'r-Rif'a, *el-İzâh ve't-tibyân fi ma'rifeti'l-mikyâl ve'l-mizân* (nşr. M. Ahmed İsmâil el-Hârûf), Dımaşk 1400/1980, s. 48-59; İbnü'l-Uhuve, *Me'âlimü'l-kurbe fi aħkâmi'l-hişbe* (nşr. M. Mahmûd Şa'bân - Sıddîk Ahmed İsâ), Kahire 1976, s. 141-143; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Krawulsky), s. 80; M. Abdürraûf el-Münâvî, *en-Nuķûd ve'l-mekâyil ve'l-mevâzin* (nşr. Recâ Mahmûd es-Sâmerrâfî), Bağdad 1401/1981, s. 41, 42, 45-55, 80; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, *el-'İkdû'ş-şemin fîmâ yete'llaķ bi'l-mevâzin*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29; Ali Paşa Mübârek, *el-Mizân fi'l-akıyye ve'l-mekâyil ve'l-euzân*, Kahire 1309, s. 26-33; Zekî Velidî Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1946, I, 117-118; W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (trc. E. Robinson, ed. Fr. Brown v.dğr.), Oxford, ts. (Clarendon Press), s. 1053-1054; G. C. Miles, *The Coinage of the Umayyads of Spain*, New York 1950, s. 551-554; W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden 1955, s. 1-8; Mustafa ez-Zehbî, *Tahrîrû'd-dirhem ve'l-mişkal ve'r-nîl ve'l-mikyâl ve beyânü mekâdiri'n-nuķûdi'l-mütedâvile bi-Mışr* (nşr.

Anistâs el-Kermelî, *Resâ'il fi'n-nuqûdi'l-'Arabîyye ve'l-İslâmîyye ve 'ilmû'n-nümüyyât* içinde), Kahire 1987, s. 85-86; *Système des mesures, poids et monnaies de l'Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion*, İstanbul 1988, s. 18; A. K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, London - New York 1991, s. 407; M. H. Sauvare, "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", *JA*, 7. seri: XIV (1879), s. 460 vd.; a.m.f., "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", a.e., 8. seri: IV (1884), s. 275-280; G. Ferrand, "Les poids, mesures et monnaies des mers du sud aux XVI^e et XVII^e siècles", a.e., 11. seri: XVI (1920), s. 5-150, 193-312; K. J. Basmadjian, "Poids et mesures chez les anciens arméniens", a.e., CCXII (1928), s. 145; M. L. Bates, "The Function of Fatimid and Ayyûbid Glass Weights", *JESHO*, XXIV/1 (1981), s. 63-92; Mahmûd Ferve, "el-Mekâyis ve'l-mevâzin ve'l-mekâyil fi Tûnis hilâlê'l-karneyni's-şâmin ve't-tâsîf 'aşer", *el-Mecelletü't-târîhiyyetü'l-'Arabîyye li'd-dirâsâti'l-'Oşmâniyye*, sy. 7-8, Zağvân 1993, s. 250; M. Vekov, "Maßeinheiten in den Bulgarischen Ländern vor der Einführung des Metrischen Maßsystems", *Bulgarian Historical Review*, XXVI/1-2, Sofia 1998, s. 126, 127; J. Allan, "Miskal", *IA*, VIII, 373.



CENGİZ KALLEK

MİSKEVEYH

(bk. İBN MİSKEVEYH).

MİSKİN

(المسكين)

Yoksul, düşkün anlamında bir terim.

Arapça'da sükûnet kökünden türeyen miskîn "hiç veya yeteri kadar malı olmayan kimse, zelil, zayıf" mânasına gelir. Kök anlamından hareketle "yoksulluğun kendisini uyuşturduğu kişi" şeklinde açıklanmasını İbn Manzûr mübalağalı ism-i fâil olan kelimenin edilgen kılındığı gerekçesiyle isabetsiz bulur (*Lisânü'l-'Arab*, "skn" md.). Halk ağzında uyuşuk, tembel, zavallı, hastalıklı, özellikle cüzzamlı kişiye de miskîn adı verilir (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 170-171). Bazı araştırmacılara göre Akkadca'da vatandaşlarla köleler arasındaki sınıf mensuplarından ihtiyaç sahiplerini ifade eden *muşkênu* / *maşkênu* kelimesi Ârâmîce üzerinden Arapça'ya miskîn şeklinde geçmiştir (Koehler – Baumgartner, II, 605-606; benzer görüşler için bk. v. Soden, *The Ancient Orient*, s. 77-78; Speiser, s. 332-343). Kelime Ârâmîce ve Süryânîce'de *meskînâ*, İbrânîce'de *miskên* / *miskîn*, Habeşçe'de *meskân* şeklinde yer alır (v. Soden, *AHW*, II, 684). Dinî bir terim ola-

rak miskin zekât, ganimet, kefâret vb. konularda hak sahibini veya yardımın yapılacağı yoksul kişiyi ifade etmekle birlikte fakirle birleştiği ve ayrıldığı noktalar hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır (aş. bk.).

Miskîn Kur'an'da tekil olarak on bir, çoğul olarak (mesâkin) on iki yerde geçer. Bu âyetlerde miskinlerin gözetilmesi, maddî yönden desteklenmesi ve yedirilmesi övülüp mağîret sebebi sayılmış (meselâ bk. el-Bakara 2/83, 177, 215; en-Nisâ 4/36; el-İnsân 76/8), haklarının verilmesi istenmiş (el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38), mahrumiyet içinde bırakılması ve doyurulmasının özendirilmemesi nankörlerin ve cehennemliklerin tutumları arasında zikredilmiş (meselâ bk. el-Hâkka 69/34; el-Müddessir 74/44; el-Fecr 89/18), onlara yardımdan kaçmak için gizlice ürün devşirmeye kalkışanların başına gelen ibretlik felâket anlatılmış (el-Kalem 68/24), büyük bir suç işlemiş olsalar da kendilerine yapılagelen iyiliğin durdurulmasının yanlışlığı belirtilmiş (en-Nûr 24/22), mirasın bölüşülmesinde hazır bulunanlarının bundan nasiplendirilip gönüllerinin alınması tavsiye edilmiştir (en-Nisâ 4/8). Bu âyetlerin Kur'an'ın nüzûl süresinin hemen tamamına yayılmış olmasından toplumun düşkün ve yoksul kesimiyle sürekli ilgilenilmesi gerektiği sonucu çıkarılabilir (ayrıca bk. FAKİR). İki âyette (el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112) geçen "meskenet" kelimesi - başka yorumlar da bulunmakla birlikte- daha çok horlanma, küçük düşme ve sıkıntı içinde yaşama şeklinde açıklanmıştır. Hadislerde de miskin sözcüğünün âyetlerdeki benzer anlam ve bağlamda sıkça kullanıldığı görülür (Wensinck, *el-Mu'cem*, "miskîn" md.).

Fitre, nafaka, vakıf, vasiyet, nezir, cizye gibi konularda bazı hak ve sorumlulukların belirlenmesi açısından miskinlerin tarifi ve meskenet ölçüsünün tesbiti önem taşımakla birlikte özellikle zekâtta hak sahiplerini sayan âyette (et-Tevbe 9/60) fakirlerle miskinlerin beraber anılması iki kelimenin anlamı hakkında geniş tartışmalara yol açmıştır. Bunların aynı anlama geldiğini ileri sürenler olmuşsa da ulemânın büyük çoğunluğu fakirlik ve meskeneti zayıflık / düşkünlük sıfatı bakımından ortak, ancak ya yoksulluk derecesi veya nitelik açısından farklı saymaktadır. Cumhurun üzerinde birleştiği görüşe göre bunların ayırıcı özelliği zayıflık ve ihtiyaç derecesidir; fakat hangisinin daha

düşkün olduğunda ihtilâf vardır. Ahmed b. Hanbel, kendisinden nakledilen bir rivayette Şâfiî, İmâmîyye ve Zâhirîler'den İbn Hazm ile Asmaî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Ubeyd gibi dilcilere göre fakir hiçbir şeyi bulunmayan, miskin ise kendisinin ve ailesinin zorunlu ihtiyaçlarını israfa ve cimriliğe kaçmaksızın konumuna uygun düzeyde karşılayacak kadar helâl mala sahip olmayan veya kazanç elde edemeyen, yani geliri giderini kapatmayan kimsedir. Bu görüşü savunanların en önemli delilli zekât âyetindeki sıralamada fakirlerin miskinlerden önce anılmasıdır. Ayrıca Kehf sûresinde geçtiği üzere (18/79) miskin gemi edinebilecek kadar varlıklı olabilmekte, Beled sûresinde (90/16) "toza toprağa bulanmış (şiddetli fakru zarûret içinde bulunan) miskin" şeklindeki ifade de -yanına kayıt konmasından anlaşılacağı üzere- bu kelimenin tek başına "hiç maddî imkânı olmayan kimse" anlamına gelmediğini göstermektedir. Buna karşılık Bakara sûresinde (2/273) "kendilerini Allah yoluna adanmış fakirler" in dünyalık kazanamadığı belirtilmekte, Haşr sûresindeki (59/8) "yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirler" in de hiçbir şeyi kalmadığı anlaşılmaktadır (İbn Hazm, VI, 148-149; Ebû Ca'fer et-Tûsî, I, 246-247; İbn Kudâme, VI, 420-424; Nevevî, VI, 189-197; Şirbîni, III, 108). Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiîler'den Ebû İshak el-Mervezî ile Ebû Amr b. Alâ, Yûnus b. Habîb, İbnü's-Sikkît, İbn Kuteybe, Sa'leb gibi dilcilere göre ise miskin hiçbir şeyi bulunmayan kimsedir. Bu görüşü desteklemek üzere ileri sürülen başlıca deliller şunlardır: Beled sûresinde geçen nitelendirme, miskin kelimesinin giysisi bulunmayan veya açlıktan karnına taş bağlamış denecek kadar düşkün olanları da kapsadığını göstermektedir. Yine Bakara sûresinde (2/177) miskinin dilenciden (sâil) ayrı ve önce zikredilmesi ondan yoksul olduğunu ortaya koymaktadır. Kehf sûresinde (18/79) denizcilerin miskin şeklinde vasıflandırılması ise ellerindeki gemi gasbedildiğinde günübirlik kazanç imkânlarını yitirip muhtaç konuma düşeceklerini ya da onu kira veya âriyet yoluyla işlettiklerini belirtmek içindir. Ayrıca Hz. Ali'den rivayet edilen zayıf bir kıraatte bu kelime "mesâkin" yerine "messâkin" (tuzcular) şeklindedir ki bu durumda karşı görüşü savunanları destekleyen delil olmaktan çıkar (Muhammed el-Emîn eş-Şinkitî, s. 328). Kendilerini Allah yoluna adanmış fakirlere gelince herhalde silâhsız, teçhizat-

sız ve azıksız yola çıkmamışlardır (İbn Abdülber en-Nemerî, XVIII, 50-52; Kâsânî, II, 43-44). İki taraf da görüşünü desteklemek üzere gerek hadislerden gerekse Arap şiirinden birçok delil getirmiştir.

Fakirle miskinin yoksulluk yönünden denk olduğunu düşünen âlimler ikisini ayıran nitelikler hususunda ihtilâfa düşünce şu ana görüşler ortaya çıkmıştır: 1. Fakir ihtiyacını gizleyen, miskinse dışa vuran / dilenen muhtaçtır; dolayısıyla miskin fakirden daha zor durumdadır. İbn Abbas, Hasan-ı Basrî, Câbir b. Zeyd, Mücâhid b. Cebr, İbn Şihâb ez-Zühri, Mukâtil b. Süleyman ve Ebû Hanife'nin benimsediği bu görüş Mâlikîler'den İbn Şâbân'ın da tercihidir. 2. Fakir dilenen, miskin dilenmeyen yoksuldur. Ca'fer es-Sâdık bu kanaattedir (Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, II, 96). 3. Fakir özürülü / mâlûl, miskinse sağlıklı ihtiyaç sahibidir. Fakirin daha güç durumu olduğunu gösteren bu görüş Katâde b. Diâme'ye aittir. 4. Fakir muhacirlerin, miskin diğerlerinin düşkündür. Bu açıklama Dahhâk b. Müzâhim, İbrâhim en-Nehâf ve bir rivayete göre İbn Abbas'tan nakledilmiştir. 5. Fakir müslümanların, miskin Ehl-i kitabın yoksuludur (Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, s. 714-715; Taberî, X, 109-111; Tahâvî, V, 28-31; Cessâs, IV, 322-324; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, s. 393-396; Mâverdi, VIII, 487-488; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, II, 961).

Miskin zimmeleri ziyeden muaf tuttuğu anlaşılan Halife Ömer'in zekât âyetindeki fakirleri müslümanların, miskinleri Ehl-i kitabın yoksulları şeklinde açıkladığı rivayet edilir (Ebû Yûsuf, II, 122-123). İkrime el-Berberî ve Züfer b. Hüzeyl'in de bu görüşte olduğu bilinmektedir. Bazı âyetlere dayanarak (el-Bakara 2/272; el-Mümtehine 60/8) müşriklerin miskinlerine tasaddukta bulunulması meşrû sayılmakla birlikte (Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, s. 727-728; İbnü'l-Cevzî, I, 327; VIII, 236-237; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 300-302) zekât verilmesi câiz görülmemiştir. Bu görüşü paylaştan Şâfiîler'e ve Zeydîler'e göre müslüman olmayan miskinine infakta bulunulması da câiz değildir (Cemâleddin el-Kâsımî, VI, 352).

Tevbe sûresindeki âyet (9/60) gereği miskinin zekâta hak sahibi olduğu hususunda ihtilâf yoktur, fakat kendisine zekât verilebilmesi için bazı şartlar aranmaktadır (bk. ZEKÂT). Enfâl sûresindeki âyete göre (8/41) ganimetin beşte birin-

den (humus) miskinlere pay ayrılacağı hususunda tartışma yoksa da bunun oranında görüş ayrılığı vardır (bk. GANİMET; HUMUS). Yine bazı âyet ve hadislerde çeşitli günahlara kefâret olmak üzere ya gösterilen sıraya veya yükümlünün seçimine göre yapılması gereken eylemler arasında belirli sayıda miskinın doyurulması yahut giydirilmesi de sayılmış (el-Mâide 5/89, 95; el-Mücâdile 58/2-4; Buhârî, "Muḥşar", 5, 7, "Şavm", 30-31, "Keffârât", 1-4; Müslim, "Şiyâm", 81-84, "Hac", 80-86) ve ramazan orucunu tutmaya güç yetiremeyen kimsenin her gün için bir miskini yedirmesi istenmiştir (el-Bakara 2/184; bk. KEFÂRET).

Câhiliye devri âdetleri arasında yer alan, güçlü zenginlere mahsus "himâ" uygulamasının yasaklanmasına karşılık miskin ve fakirleri kamu arazilerinden himâ tahsisî câiz sayılmıştır. Yine miskinlere vakıfta bulunmanın cevazında görüş ayrılığı yoktur. Bir kimsenin miskinlere tanınan haklardan yararlanması için malının olmadığını ispat etmesi istenemez; çünkü insanın asıl hali muhtaçlıktır. Malının varlığı bilinen kişi bunu yitirdiğini ileri sürerek meskenet statüsünden yararlanmak isterse iddiasını kanıtlamakla yükümlüdür.

İslâm âlimleri çalışamaz durumdaki hasta, yaşlı ve özürülleri, yeterli geliri bulunmayanları, işsizleri veya çalışsa bile ağır geçim yükü altında ezilenleri sosyal adalet ve güvenlik şemsiyesi altında toplamak istemiştir. Hz. Ömer'in bu anlayışı yansıtan tutumu, ilk dönemlerden itibaren İslâm devletinin miskin gayri müslim vatandaşlarının bile sosyoekonomik güvence altına alındığını göstermektedir.

Birçok İslâm ülkesinde başlıca şehirlerin civarında cüzzamlıların barınacağı "miskinhâne" denilen cüzzamhâneler kurulup hem hastalığın yayılması önlenmiş, hem hastaların ihtiyaçları karşılanarak geri kalan ömürlerini daha rahat geçirmeleri sağlanmıştır. Selçuklular döneminde cüzzamlıların tecrit edilerek bakıldığı, "miskiner tekkesi" de denilen ihtisas hastahaneleri oluşturulmuş, bunlardan Anadolu'da bulunanlar Osmanlılar tarafından son zamanlara kadar işletilmiştir (bk. BÎMÂRİSTAN; MİSKİNLER TEKKESİ).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "skn" md.; Wensinck, el-Mu'cerm, "miskîn" md.; a.mlf., *Miftâhu künûzi's-sünne*, "miskîn" md.; v. Soden, *AHW*, II, 684; a.mlf., *The Ancient Orient* (trc. D. G. Schley),

Michigan 1994, s. 77-78; L. Koehler – W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (ed. M. E. J. Richardson), Leiden-New York-Köln 1995, II, 605-606; Buhârî, "Zekât", 53, "Muḥşar", 5, 7, "Şavm", 30-31, "Rikâk", 16, 51, "Keffârât", 1-4; Müslim, "Zekât", 101-102, "Şiyâm", 81-84, 149, "Hac", 80-86; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (Abdülazîz b. Muhammed er-Rahbî, *Fıkhü'l-mülûk* içinde, nşr. Ahmed Ubeyd el-Kubeyсі), Bağdad 1975, II, 122-123; Şâfiî, *el-Üm*, II, 71-72; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed Amâre), Beyrut-Kahire 1409/1989, s. 714-715, 727-728; Taberî, *Câmi'ü'l-be'yân* (Bulak), X, 109-111; Tahâvî, *Muḥtasaru'l-İhtilâfi'l-ulemâ'* (nşr. Abdullah Nezir Ahmed), Beyrut 1416/1995, V, 28-31; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Kamhâvî), IV, 322-324; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *ez-Zâhir fi garibi'el-fâzi's-Şâfi'i* (nşr. Abdülmün'im Tav'î Beşennâti), Beyrut 1419/1998, s. 393-396; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fi'l-luğa*, Beyrut 1403/1983, s. 170-171; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir* (nşr. Ali M. Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmecvûd), Beyrut 1414/1994, VIII, 487-492; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, VI, 148-149; VII, 219 vd.; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Mebsûṭ fi'l-fıkh'l-İlmâmiyye* (nşr. M. Taki el-Keşfi), Tahran 1387, I, 246-247; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Temhid* (nşr. Muhammed et-Tâib es-Sâidî v.dğr.), Mağrib 1402-1407/1982-87, III, 100, 101; IV, 98, 299-300, 302; V, 95-97; XVIII, 48-52; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, II, 961, 971, 973; Kâsânî, *Bedâ'î's*, II, 43-44; V, 86-87, 101-102; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesir*, I, 327; II, 413-414, 425-426; III, 455-457; VIII, 236-237; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VI, 420-424; VII, 368 vd.; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI, 276-279; VIII, 169-171; Nevevî, *el-Mecmû'*, VI, 189-197; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmü ehl'i'z-zimme* (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1983, I, 300-302; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehhâr*, San'a 1409/1988, II, 177; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 261-263; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnşâfi ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-hilâf* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1406/1986, III, 217-218; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Kahire 1378/1959, s. 180, 539; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 106-108, 366, 426; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir* (Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerh'l-kebir* içinde), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), I, 492; II, 690-691; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, II, 58-59; Mustafavî, *el-Taḥkîk*, V, 189-191; Seyyid Ali Ekber Kureşî, *Kâmûs-i Kur'an*, Tahran 1367, II, 283-286; E. A. Speiser, "Mus-kênun", *Oriental and Biblical Studies: Collected Writings of E. A. Speiser* (ed. J. J. Finkelstein – M. Greenberg), Philadelphia 1967, s. 332-343; Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil* (nşr. M. Fuâd Abdülbâki), Beyrut 1398/1978, VI, 352; Muhyiddin Atıyye, *el-Keşşâfü'l-İktisâdî li-âyâtü'l-Kur'âni'l-Kerim*, Hemdon 1412/1991, s. 502-508; Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî* (nşr. Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî), Beyrut 1411/1991, II, 96; Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bazmul, *Ahkâmü'l-fakîr ve'l-miskîn fi'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-sünneti'l-muḥaḥhara*, Beyrut 1420/1999; Muhammed el-Ernîn eş-Şinikî, *Def'u ihâmi'l-iztirâb 'an âyâtü'l-Kitâb*, Kahire, ts. (Mektebetü İbn Teymiyye), s. 327-329; "Miskîn", *Mu.F.* XXXVII, 297-299; F. Buhl – [C. E. Bosworth], "Miskîn", *EI²* (İng.), VII, 144-145.



MİSKİN ed-DÂRİMÎ

(مسكين الدارمي)

Rebîa b. Âmir b. Üneyf
b. Şüreyh et-Temîmî ed-Dârimî
(ö. 89/708)

Arap şairi.

14 (635) yılında doğdu. Asıl adı Rebîa olup şiirlerinde "miskîn"i sıkça kullanması sebebiyle bu kelime lakabı haline gelmiştir. Temîm kabilesinin Dârim koluna mensuptur. Hayatının ilk zamanlarında çektiği yoksulluğa rağmen onurunu, asalet ve şerefini korudu; kabilesi içinde yiğit, şahsiyetli ve erdemli bir kimse, etkili ve edebî değeri yüksek şiirlerin sahibi olarak tanındı. Irak valisi Ziyâd b. Ebîh kıtlık döneminde Miskîn'e yardım etti, geniş otlaklar tahsis ederek onu büyük imkânlarla kavuşturdu. Vefatında Miskîn Ziyâd için mersiye söyleyince Ziyâd'ı sevmeyen Ferezdak buna karşı çıkmıştır (*Divân*, I, 201, 331). Miskîn de kendisine cevap vermiş ve hicivleşme bir süre devam ettikten sonra iki şair barışmıştır.

Miskîn ed-Dârimî, Emevî yöneticileriyle iyi münasebet kurmuştu. Basra ve Kûfe valiliklerinde bulunan Bişr b. Mervân onun şiirlerini beğeniyordu. Yemenliler'e güveni sarsılan Muâviye b. Ebû Süfyân siyasî desteklerini kazanmak amacıyla Temîm, Mudar ve Kays kabilelerinden maaş bağladığı kimseler içinde Miskîn'e de yer vermişti. Muâviye'nin bu davranışının sebepleri arasında, İbnü'r-Revvâğ ile beraber Nehrevan'da Hâricîler'e ve Kûfe eşrafiyla birlikte Muhtâr es-Sekâfî'ye karşı düzenlenen seferlere Miskîn'in de katılmış ve zaman zaman kumanda görevinde bulunmuş olması da zikredilir (Taberî, V, 197, 206, 290; VI, 70). Muâviye; oğlu Yezîd'i veliht tayin etmek istediği zaman şairden yararlanmıştı. Muâviye bu fikrini açıklamadan önce Miskîn ed-Dârimî'den oğlu

Yezîd'e biat edilmesine dair bir kaside nazmederek kendisinin, âyan ve eşrafin hazır bulunduğu bir mecliste okumasını istemiş, o da, "Batı tahtını Allah boşalttığı zaman şüphesiz halife Yezîd olacak" anlamındaki beyti okuyunca ortalığı bir sessizlik kaplamıştı. Şairin bu başarısı kendisine büyük imkânlar sağlamıştır.

Az miktarda eser vermiş şairlerden olan Miskîn'in şiirleri genellikle medih ve hiciv konusundadır. Abdurrahman b. Hasân b. Sâbit ile yaptığı şiir atışmasında nazmettiği "Kaside-i Lâmiyye"si meşhurdur (Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, XV, 118-119). Gazel dışında hamâse, hikemiyât ve fahr gibi temalarda manzumeleri de vardır. Yer yer Arap atasözleriyle süslediği şiirleri taşkınlıktan uzak, ağır başlı ve gerçekçi bir çizgi gösterir. Onun sanatının orijinal bulunan yönü kiskançlık (gayret) konusundaki şiirleridir. Ebû Ubeyde bu alanda nazmedilmiş en güzel şiirlerin Miskîn'e ait olduğunu söyler. Bu tür şiirlerinde o ölçülü ve hoşgörülü bir kiskançlığı işlemiştir.

Miskîn ed-Dârimî'nin yaşadığı yıllar istihşad asrı denen ve yaklaşık II. (VIII.) yüzyılın ortalarına kadar devam eden döneme rastladığından en eski nahiv kaynaklarından itibaren eserlerin pek çoğunda beyitleri yer almıştır. Sibeveyhi *el-Kitâb*'ında onun birkaç beytini delil olarak kullanmıştır (I, 256, 307, 308; II, 279). Abdülkâdir el-Bağdâdî, İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si ile onun üzerine Radî el-Esterrâbâdî'nin yazdığı şerhte Miskîn'in örnek olarak zikredilmiş beyitlerini ele alıp çeşitli yönlerden incelemekte ve gramercilerin değerlendirmelerini aktarmaktadır (*Hizânetü'l-edeb*, III, 67-73). Câhiz, Miskîn'in birkaç beytini naklederken (*el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 322, 351; III, 81) Şerîf el-Murtazâ birçok beytini muhtelif vesilelerle kaydetmiştir (*Emâli'l-Murtazâ*, I, 309, 471, 472, 476, 633; II, 118, 160). Mis-

kîn'in çeşitli kaynaklarda bulunan şiirlerinin Hâşim et-Ta'ân tarafından yayımlandığı söyleniyorsa da (Bağdad [?]) bunun mevcudiyeti tesbit edilememiştir. Abdullah el-Cübûrî ile Halîl İbrâhim el-Atiyye'nin yaptığı neşir elli beş kısa parça (kafiye) ve 300 civarında beyitten oluşmaktadır (Bağdad 1389/1970).

BİBLİYOGRAFYA :

Ferezdak, *Divân*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I, 201, 331; Sibeveyhi, *el-Kitâb* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1408/1988, I, 256, 307, 308; II, 279; Cumahî, *Fuḥûlû'ş-şu'arâ*, I, 309-311; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 322, 351; III, 81; Belâzürî, *Ensâb*, IV/A, s. 145, 146; V, 169; Taberî, *Târîḥ* (Ebû'l-Fazl), V, 197, 206, 209, 290; VI, 70; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni*, XV, 118-119; XX, 205-214; XXI, 352, 353; Şerîf el-Murtazâ, *Ensâb*, IV/A, s. 145, 146; Kahire 1954, I, 309, 471, 472, 476, 633; II, 118, 160; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, VI, 126-132; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb* (Bulak), I, 465-468; III, 67-73; Sezgin, *GAS*, II, 323; Ömer Ferruh, *Târîḥu'l-edeb*, I, 518-520; Şevki Dayf, *Târîḥu'l-edeb*, II, 269, 337-338; Seyyid Abdullah et-Tilbânî, "İl Poeta Omeyyade Miskîn al-Dârimî", *AION*, XXIX (1979), s. 179-189; Merzûk b. Sanîtan b. Tinbâk, "et-Tesâmuh fi'l-ğayre fi şîri Miskîn ed-Dârimî", *ed-Dâre*, XIII/2, Riyad 1408/1987, s. 69-97; Ch. Pellat, "Miskîn al-Dârimî", *EP* (İng.), VII, 145-146.



M. REŞİT ÖZBALIKÇI

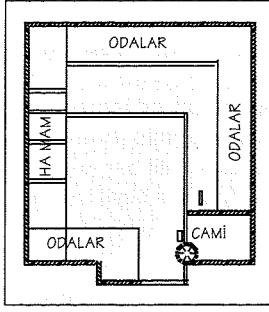
MİSKİNLER TEKKESİ

Cüzzamların tecrit edildiği mekân,
cüzzamhâne;
Üsküdar Cüzzamhânesi.

Sözlükte "âciz, zavallı, yoksul; tepkisiz, hareketsiz" anlamlarına gelen **miskîn** sıfatı cüzzamların niteliklerine uyduğu için bu hastalığa isim olmuş ve halktan ayrı tutulan cüzzamların barındırıldığı müstakil binalara (leprosarium) **miskinhâne**, **miskinler tekkesi**, **miskinler dergâhı** ve **mezcûmîn zâviyesi** gibi isimler verilmiştir. Bunlara tekke, zâviye veya dergâh denilmesinin sebebi, genellikle tarikat pîrinin türbesi yanında bulunan ve insanların müstakil bir grup halinde yaşamalarına elverişli olan tekkelere benzetilmesi, cüzzamların da topluma karışmayarak tekke sakinleri gibi münzevî bir ömür sürdürmelerinden ileri gelmektedir. Bu adlandırılmada -Avrupalılar'ın yakın çağlara kadar lânetli saymalarının aksine cüzzamların hoşlanılmayacakları bir isimle gururlarının kırılmaması da söz konusu olsa gerektir; nitekim idarecilerine de "şeyh" deniliyordu (bk. CÜZZAM). Ayrıca halkın tekke ve dergâh dervişlerine yardım ettiği bilindiğinden miskinler tekkesi adı cüzzamlılara sadaka verilmesine vesile



Miskinler
Tekkesi'nin
1914 yılındaki
durumunu
gösteren
Ali Rıza Bey
tarafından
çizilmiş
karakalem
resim
(Ahmet Süheyl
Ünver,
Tib Tarihi,
İstanbul 1943,
s. 257)



Süheyl Ünver'in 1936'da küçük duvarlardan çıkardığı Miskinler Tekkesi'nin plan/krokisi (Ahmet Süheyl Ünver, *Tıp Tarihi*, İstanbul 1943, s. 257)

le oluyordu. Ancak hiçbir aktivite göstermeyen uyşuk ve tembel insanlara da miskin denildiği için sonraları miskinler tekkesi tabiri "tembelhâne" anlamını kazanmış, aynı şekilde topluca uyşturucu kullanılan yerlere de "esrar tekkesi" denilmiştir.

İslâm dünyasında Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik'in Dimaşk'ta kurduğu ilk bîmâristanda (88/707) cüzzamlılar için de bir bölüm ayrılmıştı. Fas'ta şehrin dış mahallelerinde tutulan cüzzamlılar XIII. yüzyılın ilk yarısında Bâbüşşeria'nın dışındaki mağaralara nakledilmişti; Endülüs'te ise şehirlerin dışına yapılan özel mekânlarda kalıyorlardı. Bunlar, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde de aynı şekilde şehirlerin dış mahallelerinde veya tamamen dışında barındırılıyordu (bk. BİMÂRİSTAN). İlk Osmanlı cüzzamhânesi Edirne'nin kenar semti Kirişhâne'de hizmete girmiş (XV. yüzyıl), bunu Üsküdar, Bursa, Lefkoşe, Kandıye ve Sakız'da açılanlar takip etmiştir.

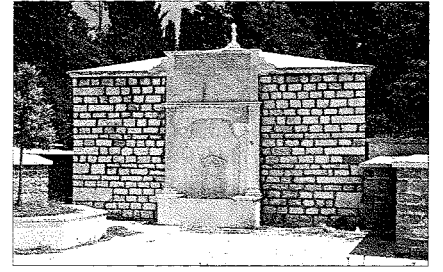
II. Bayezid zamanında 907 (1501) yılında hazırlandığı sanılan Kânunnâme-i İhtisâb-ı İstanbul el-Mahrûse'nin 64. maddesindeki, "... ve cüzzamlıları şehirden süreler, şehirde kamuyalar" hükmünün bir sonucu olarak Kayuz Sultan Selim tarafından o yıllarda Üsküdar'ın dışında kalan Karacaahmet Mezarlığı'nın ortasında, bugün Karacaahmet Türbesi'nin önünden Haydarpaşa yönüne giden yolun soluna rastlayan yerde inşa ettirilen (920/1514) ve Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde de bahsi geçen (I, 475) Miskinler Tekkesi, hem sağlıklı kişileri bu hastalıktan korumak hem de toplum içinde yaşama şansı olmayan cüzzamlıları barındırmak amacıyla taşıyordu. O dönemde cüzzamlılara herhangi bir tedavi uygulanmıyor, sadece halktan tecrit edilerek mümkün olduğunca rahat bir şekilde yaşamalarının sağlanmasına çalışılıyordu. II. Selim devrine ait *Celâlzâde Kanunnâmesi*'nin "Ahvâl-i Voynugân" başlığı altında yer alan 90. maddesinde cüzzam hastalığına yakalanan kişi ölmüş kabul edil-

mekte, eğer oğlu yoksa malının hazineye geçmesi öngörülmekteydi. İstanbul'da bir cüzzamlının varlığı haber alındığında eşraftan dahi olsa o kişi hemen Miskinler Tekkesi'ne götürülür, taşrada cüzzamhânesi bulunmayan yerlerdeki cüzzamlılar da genellikle buraya gönderilirdi. Son zamanlarında tekkeye her sabah Atik Vâlide İmareti'nden kırk ekmekle çorba, her akşam yine çorba, et ve pilâv gelir, haftada iki gece de zerdeli pilâv verilir; ayrıca buraya yılda on iki kurban tahsis edilmişti. Binanın önünde yoldan geçenlerin para bırakması için sekiz sadaka taşı vardı (resim için bk. *DİA*, VIII, 152). Bunların oyuklarına para konulduğunda kapıda bekleyen ve "gözcü dede" denilen hasta içeriye haber verir, cüzzamlılar da hep birlikte dua ederlerdi; daha sonra şeyh denen tekke yöneticisi toplanan paraları hastalara dağıtırdı.

Zaman içerisinde hamam ve cuma namazlarının da kılındığı minareli (resim için bk. a.y.), minberli küçük bir caminin ilâvesiyle bir külliye halini alan Miskinler Tekkesi, 1810 yılında II. Mahmud'un hazine vekili Ali Ağa'nın çabalarıyla âdetâ yeniden yapılcasına onarım görmüş ve genişletilmiştir. Yerli ve yabancı kaynaklarda yer alan bazı dağınık bilgilere göre tekkenin odaları iç bahçeye bakıyordu ve önderine ahşap birer revak vardı; her odada bir ocağ bulunuyordu. On oda aileleriyle kalan evli cüzzamlılara, altı oda bekârlara, iki oda da son zamanlarda dışarıdan gelen ve cüzzamlı olmayan imama ayrılmıştı; hamamda bir de çamaşırhane vardı. Sultan Abdülmecid döneminde camisiyle birlikte ikinci defa esaslı bir tamir gören miskinhâneye (1843) Hacı Hüseyin Hayri Paşa bir sebil (1866) ve Mürg-ı Kevser Hanım adlı bir hayır sever de musluklar ve tulumbalı bir kuyu (1887) yaptırmıştır.

Kadın hastalara mavi dokumadan çarşaf ve şalvar, erkeklere aba elbise, katır yemeni, mest-pabuç ve keçe takke veriliyordu. Önceleri cüzzamlılar kimseyle görüşemez, sadece kapı önüne çıkabilirlerdi; daha sonra şehre inip alışveriş yapmaya başladılar. Bir adli dava söz konusu olduğunda mahkeme heyeti tekkeye geliyordu. Kaynaklarda bazı cüzzamlıların tavuk besleyip yumurta sattıkları, Ömer Efendi adında bir hastanın yirmi keçisi olduğu kaydedilmektedir.

Cumhuriyet döneminin başlarında hastaları önce Toptaşı Hastahanesi'ne, daha sonra da (1927) Bakırköy Akıl, Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastahanesi'nde açılan



Sultan II. Mahmud dönemine ait Miskinler Çeşmesi - Üsküdar / İstanbul

özel cüzzam pavyonlarına nakledildiği için boş kalan Miskinler Tekkesi bir süre sonra geçirdiği yangınla harabeye dönmüş, ardından yavaş yavaş ortadan kalkarak geriye sadece II. Mahmud dönemindeki onarım sırasında yapılmış olan, yarım faklası toprağa gömülmüş vaziyetteki çeşmesi kalmıştır. Çeşmenin kitâbesi yerinde, onarımının kitâbesi ise Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nin deposundadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 475; Avvansârâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, II, 246; "Târîh-i Miskinler der Üsküdâr ve Târîh-i Çeşme-i Miskinler der Üsküdâr", *Divân-ı Gülşen-i Efkar-ı Vâsıf-ı Enderûnî*, Bulak 1257, s. 37-38; Mehmed Râif, *Mir'ât-ı İstanbul*, İstanbul 1314, I, 90-91; B. Stern, *Medizin, Aberglaube und Geschlechtsleben in der Türkei*, Berlin 1903, I, 112; Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, I, 236; "İslamische Leprosorien im Mittelalter", *Fachprosa-Studien Beiträge zur Mittelalterlichen Wissenschafts- und Geistesgeschichte* (ed. G. Keil), Berlin 1982, s. 306-312; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1990-94, II, 287-296; VII, 329; Nermin Ersoy, "Üsküdar Cüzzamhanesi'nin Bugünkü Durumu", *I. Türk Tıp Tarihi Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara 1992, s. 207-210, iv. 59; Sevim Başşer, *Başlangıcından Bugüne Kadar İstanbul'da Kurulan Lepra Hastaneleri* (yüksek lisans tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; "Türk Lepra ve Leprosori Tarihine Kısa Bir Bakış", *Merhaba Yaşamak: Türkiye'de Cüzzamla Savaşın Dünü-Bugünü-Yarını* (haz. Türkan Saylan - Mustafa Sütlütaş), İstanbul 1998, s. 14-21; Yeşim İşıl Ülman, *Gazette médicale de Constantinople ve Tıp Tarihimizdeki Önemi* (doktora tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 26-27; Dr. Zambaco, "Les lepreux de Scutari près Constantinople", *Revue medico-pharmaceutique*, III/8 (1890), s. 122-128; III/9 (1890), s. 139-145; III/10 (1890), s. 154-157; III/11 (1890), s. 169-173; III/12 (1890), s. 190-193; IV/1 (1891), s. 2-5; IV/2 (1891), s. 22-25; IV/3 (1891), s. 42-44; IV/4 (1891), s. 58-62; Niyazi İsmet Banoğlu, "Miskinler Tekkesi ve Cüzzamhane", *Havadis Gazetesi*, 29 Haziran 1958; Pakalın, II, 546; Nuran Yıldırım, "Cüzzamhaneler", *DBİst.A*, II, 456.



NURAN YILDIRIM

MİSL

(مثل)

Benzer ve mahiyet yönünden aynı olan şey (bk. MÜMÂSELET).

MİSLÎ

(المثلى)

Aynı türe ait olup fiyatı etkileyecek bir fark olmadan birbirinin yerine geçebilen mallar anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "birbirine benzeyen, birbirinin yerine geçebilen şeyler" anlamındaki **misli** kelimesinden türetilen **misli**, fıkıh terimi olarak fiyatı etkileyecek bir fark olmadan birbirinin yerine geçebilen, görünüm, iç yapı ve ekonomik fayda bakımından eş özelliklere sahip aynı türe ait malları ifade eder. *Mecelle* misli malı, "Çarşı ve pazarda mu'teddün bih, yani bahânın ihtilâfını mücip bir tefâvütsüz misli bulunan şeydir" şeklinde tanımlamıştır (md. 145). Misli mal kendi türü altındaki diğer mallarla ortak özelliklere sahiptir. Aynı türe ait mallar arasında sadece miktar olarak fark bulunduğu için miktarları eşitlendiğinde bu mallar aynı değeri taşıyan ve birbirinin yerine geçebilen mallar haline gelir. Misli olmayan mallara **kiyemî** denir.

Misli mallar miktarlarının belirlenme şekline göre dört gruba ayrılır. 1. Un gibi miktarı ağırlık ölçüsüyle belirlenenler (*veznî, mevzûn / mevzûnât*). 2. Buğday gibi miktarı hacim ölçüsüyle tesbit edilenler (*keylî, mekîl / mekîlât*). 3. Aynı cins kumaş gibi miktarı uzunluk ölçüsüyle belirlenenler (*zer'î, mezur' / mezurât*). 4. Yumurta gibi miktarı sayma yoluyla tesbit edilip büyüklükleri ve değeri birbirine yakın olanlar (*adediyyât-ı mütekâribe*; bk. *Mecelle*, md. 132-136, 145, 147). Ticarî örfle ilişkili olduğundan bu sınıflar içerisindeki mallar örf göre yer değiştirebilir. Aynı şekilde zamanla kiyemî mallar misli, misli mallar kiyemî mala dönüşebilir. Yine benzerlerinden farklılaşacak ve değeri düşecek şekilde ayıplı hale gelen, birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde başka cins malla karışan veya kullanılan misli bir mal da kiyemî hale gelir. Kural olarak standart ve fabrikasyon üretilen mallar misli, her biri özel bir ustalıklı yapılmış el ürünü mallar ise kiyemîdir. Bu bakımdan sanayi öncesi dönemde birleşik (mürekkep) mallar

el ürünü olduğundan bu mallar arasında mislilik niteliği nâdiren bulunabilir. Misli mallar kural olarak icâre, âriyet gibi kullandırma amacına yönelik akidlere konu olmaya elverişli değildir. Buna karşılık *karz ancak misli mallar üzerinden gerçekleştirilecek bir akiddir. Hanefîler'in ribâ anlayışına göre ağırlık ve hacim ölçüsüyle işlem gören bütün misli mallar ribevî sayıldığı için bunların birbiriyile mübâdelesinde ribâ yasaklarına riayet edilmesi gerekir, aksi takdirde yapılan akid fâsid olur. Misli malın kiyemî malla veya kiyemî malla bağlı bir menfaatle mübâdelesinde ise misli mal semen veya kira bedeli mesabesinde kalacağından ribâ cereyan etmez, ancak gabn söz konusu olabilir.*

Misli mallara hukukun birçok dalında kiyemî mallardan farklı hükümler bağlanmasının temelinde, bunların zimmette deyn şeklinde sabit olmaya tabii olarak elverişli bulunması ve yerine kendi türünden bir başka malın geçebilmesi yatar. Ayrıca bu hüküm farklılıklarının çoğu akidlerle ilgili olduğundan gerçekte bunlar misli-kiyemî mal ayırımıyla doğrudan ilişkili olan ayn-deyn ayırımıyla da bağlantılıdır. Misli-kiyemî ayırımı eşyanın objektif nitelikleri ve örf dikkate alınarak yapılırken ayn-deyn ayırımı, bir borç ilişkisinde tarafların karşılıklı edimleri belirleme şekilleriyle alâkâli olup ancak ortada bir borç ilişkisi varsa gündeme gelir. Meselâ gasba konu olan bir mal, ister misli ister kiyemî olsun kısmen veya tamamen itlâf edilmediği sürece iade borcuna konu olur ve iadeye konu olan malın misli de olsa deyn kavramıyla ifade edilmesi doğru değildir. Mal itlâf edildiğinde ise deyn kavramı devreye girer. Çünkü bu durumda ortada artık haksız fiilden kaynaklanan bir borç ilişkisi bulunmakta, yani aynı hak nitelik değiştirip şahsî hakka dönüşmektedir.

Akid yapıldığı sırada taraflar akde edilen malı tayin etmişlerse misli veya kiyemî olduğuna bakılmaksızın o mal borcun konusu olarak taayyün eder. Bu takdirde malın misli olması borçluya onun yerine aynı niteliklere sahip bir başka malı verme hakkını bahşetmez. Zira belirleme somutlaştırıldığından alacaklının hakkı borçlunun zimmetinde değil doğrudan o ayn üzerinde kurulur. Akdin konusunun misli bir mal olması onun ayn sayılmasına engel teşkil etmediği gibi kiyemî bir mal da sınırlı bazı işlemlerde fert olarak değil birtakım nitelikleri belirlenerek deyn ni-

teliğinde bir borca konu yapılabilir. Bu durumda kiyemî malın misli mal hükmünü aldığından söz edilebilir (Serahsî, XII, 133; Kâsânî, II, 283; İbn Nüceym, III, 171). Deyn niteliğindeki borçlarda ise alacaklının hakkı dış dünyada somut bir nesneye değil borçlunun zimmetine taalluk eder. Misli-kiyemî mal ayırımıyla bağlantılı bu iki ayrı borç türü (ayn-deyn) birbirinden farklı niteliklere sahip olduğu gibi bunlardan doğan hakkın mahiyeti de farklıdır. Terim olarak her iki hak çoğunluk tarafından milk kelimesiyle ifade edilse de ayn üzerindeki hak aynı hak terimine, deyn üzerindeki hak da alacak hakkı terimine yakınlaşmaktadır (Hacak, s. 274-275, 281, 284).

Misli malların prototipi olan para özel bazı hükümler taşır. Fıkıh doktrininde altın ve gümüş tabiatı gereği tedavül aracı yani para olarak kabul edilir. Bu sebeple Hanefî ve Mâlikî doktrinlerinde muâvaza karakterli akidlere konu yapılacak para diğer misli mallardan farklı şekilde fert olarak belirlense bile taayyün etmez, deyn niteliğinde kalır (Alâeddin es-Semerkan-dî, II, 38; *Mecelle*, md. 243). Yine bu özelliğinden dolayı sarf akdinin kuruluşu tarafların irade beyanları yanında karşılıklı bedellerin kabziyle gerçekleşir. Altın veya gümüş katkılı paralarla bakır, nikel ve kâğıt paralar misli mal olmalarına rağmen tedavül yeteneğini yitirdiğinde ya da piyasada bulunamaz hale geldiğinde kiyemî mala dönüşür. Bu tür paraların, aşırı değer kaybı ya da kazanımı durumlarında misli niteliğini sürdürmesi konusu ihtilâfıdır (İbn Âbidîn, IV, 533-534; Ali Muh-yiddin el-Karadâğî, s. 210-212; ayrıca bk. NAKÎT; PARA; SARF).

BİBLİYOGRAFYA :

Serahsî, *el-Mebsûl*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), XII, 131-133; Alâeddin es-Semerkan-dî, *Tuḥfetü'l-fukahâ*, Beyrut 1405/1984, II, 38; Kâsânî, *Bedâ'î'ü's-şanâ'î*, Beyrut 1986, II, 283; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-aḥkâm*, Beyrut 1980, II, 196; Karâfî, *el-Furûk* (nşr. Halîl Mansûr), Beyrut 1998, IV, 32; Zerkeşî, *el-Menşûr fi'l-kavâ'id* (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 160-161; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Beyrut 1983, s. 357; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, III, 171; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr* (Kahire), IV, 533-534; V, 152, 161-162; VI, 182-183, 185, 254; *Mecelle*, md. 132-136, 145-148, 243, 891, 1117-1119; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, I, 231, 236; III, 335-336, 339-342; Subhî Mahmesânî, *en-Nazarîyyetü'l-âimme li'l-mücebât ve'l-ukûd*, Beyrut 1948, I, 15, 18; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Meşâdirü'l-haḳ fi'l-fıḳḳi'l-İslâmî*, Beyrut, ts. (el-Mecmau'l-İlmiyyü'l-Arabiyyü'l-İslâmî), I, 12-13; Mustafa Ahmet ez-Zerkâ, *el-Fıḳḳü'l-İslâmî fi şubihî'l-cedîd*, Dimaşk 1968, III, 130-

143, 167-173; M. Kemal Oğuzman – Özer Seliçi, *Türk Eşya Hukuku*, İstanbul 1988, s. 12-13; Bilal Aybakan, *İslam Hukukunda Borçların İfasi*, İstanbul 1988, s. 26-28, 49-51; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, *Qā'idetü'l-mişli ve'l-kiyemî fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Kahire 1413/1993, s. 13, 50, 88, 124, 143, 187, 203, 204, 210-214; Selâhattin Sulhi Tekinay, *Borçlar Hukuku* (haz. Sermet Akman v.dğr.), İstanbul 1993, s. 12; Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 274-275, 281-284.



HASAN HACAK

MİSTAH b. ÜSÂSE

(مسطح بن أساسة)

Ebû Abbâd (Ebû Abdillâh) Mistah
b. Üsâse b. Abbâd el-Kureşî
(ö. 34/654)

Sahâbî.

Muhtemelen milâdî 598'de doğdu. Asıl adı Avf olup Mistah lakabıdır. Babası o daha küçükken öldüğünden yetim olarak büyüdü. Ümmü Mistah olarak tanınan ve asıl adının Selmâ (Sülmâ) olduğu belirtilen annesi Hz. Ebû Bekir'in teyzesinin kızıdır. Annesi ve kız kardeşi Hind ile birlikte erken dönemlerde müslüman oldu ve Medine'ye ilk hicret edenler arasında yer aldı. Hz. Peygamber onu Zeyd b. Müzeyyen el-Ensârî ile kardeş yaptı. Bedir ashabından olup Resûlullah'ın katıldığı bütün gazvelerde bulunun ve cesur bir kişi olarak bilinen Mistah, Ubeyde b. Hâris'in kumanda ettiği Râbiğ Seriyesi'nde (Şevval 1 / Nisan 623) sancaktarlık görevini üstlendi.

Müreysi' Gazvesi'nden sonra meydana gelen İfk Hadisesi'nin yayılmasına adı karıştı ve iffetli bir kadına zina isnadında bulunma fiilini işlediği sabit görüldüğü için Resûl-u Ekrem tarafından diğer suç ortaklarıyla birlikte kendisine had uygulandı. Bu olay annesini çok üzdüğü gibi akrabalık ilişkisi ve fakirliği sebebiyle kendisini koruyan Hz. Ebû Bekir de artık Mistah'a yardımda bulunmayacağına dair yemin etti. Ancak, "İçinizden faziletli ve servet sahibi kimseler akrabaya, yoksullara, Allah yolunda göç edenlere mallarından vermeyeceklerine yemin etmesinler; bağışlasınlar, feragat göstereyin. Allah'ın sizi bağışlamasını arzulamaz mısınız? Allah çok bağışlayandır, çok merhametlidir" meâlindeki âyetin (en-Nûr 24/22) nâzil olması üzerine Hz. Ebû Bekir bu kararından vazgeçerek yardımlarına devam edeceğini açıkladı (Tirmizî, "Tefsîr", 25). Mistah'ın daha sonra gözlerini kaybetmesini

bu iftira olayı sebebiyle dünyada iken uğradığı bir musibet olarak değerlendirenler olmuştur. Mistah 34 (654) yılında Medine'de vefat etti. Bazı kaynaklarda Hz. Ali'nin hilâfeti dönemine kadar yaşadığı, Sıffîn Savaşı'na katıldığı ve aynı yıl (37/657) öldüğü de zikredilmiştir (İbnü'l-Esîr, IV, 308-309; İbn Hacer, VI, 93).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Şehâdât", 15, "Meğâzî", 13, 34, "Tefsîr", 24/6, 11; Müslim, "Tevbe", 56; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 34; Tirmizî, "Tefsîr", 25; İbn Hişâm, *es-Sîre*², III, 299, 300, 302, 304, 351; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 7; VIII, 228; Halife b Hayyât, *et-Tabakât* (Zekkâr), I, 21; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, II, 558; III, 1223-1225; İbnü'l-Esîr, *Üs-dü'l-gâbe*, IV, 308-309; V, 156; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*³, I, 187-188; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), II, 620; VI, 93; Ebû Mahfûz Kerîm Ma'sûmî, "Karâbetü Ümmi Mistah min Ebî Bekr eş-Şiddîk", *Mecelletü'l-mecma'ü'l-ilmîyyi'l-Hindî*, I/1, Aligarh 1396/1976, s. 332-335; Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", *DİA*, XXI, 508.



HÜSEYİN ALGÜL

MİSTİSİZM

İnsanın
görünen nesnelere ardındaki
gerçeklik, sonsuzluk
ve birliğe ulaşma yönündeki
ruhî tecrübesi ve bu tecrübeyi
ifade eden doktrin.

Mistisizm (İng. mysticism; Fr. mysticisme) Grekçe "sır" anlamına gelen **mysterion** kelimesinden türetilmiştir. Kelime-nin teknik anlamlar kazanması, eski Yunan'da pagan olan halkın dinî inanışından ayrı olarak Eleusis ve Dionysos kültlerinde temsil edilen sırların **musteria** terimiyle ifade edilmesi sonucunda olmuştur. Aslında Grek dinî akımlarında söylenmemesi gereken sırlarla ilgili olarak suskun kalması icap eden müntesipler için de **mustai** kelimesi kullanılırdı. Çünkü Grek mistik dininde sırlar herkese açık olmayıp özel bir intisabı gerektirmekteydi. Nitekim Grekçe'de "susmak, suskun kalmak" mânasındaki **muein** kelimesinin de Grek mistik ibadet şekillerinde intisap törenlerinin gizliliğine işaret ettiği düşünülmektedir (ER, X, 230, 245-246). Zaman ve tarih içinde gelişenden ezeli ve zamansız olana geçiş tecrübesini ifade eden mistisizmin anlamı daha sonra genişlemiş, bu terim Grek ve Doğu felsefelerinin Yeni Eflâtunculuk adı altında uzlaştırılması çabasının ardından değişikliğe uğrayarak "bütün bir hakikat probleminde aklî ve daha çok sezgiye dayalı melekelerle özel biçimde yaklaşmak" mânasına gelmeye

başlamıştır. Hıristiyanlığın erken dönemlerinde Yeni Eflâtunculuğun hıristiyanî fikirlerle kaynaşması sonucu -Dionysius the Areopagite'in *Mistik Teoloji* adlı eserinde görüldüğü gibi- mistik bir hıristiyan ilâhiyatı ortaya çıkmıştır. Fakat mistisizm, "görünenin ötesine veya görünmez olana geçme tecrübesi" şeklindeki genel anlamıyla belli bir dine özgü olmayıp bütün dinlerde rastlanan bir olgudur (Sunar, s. 4; Happold, s. 18-19).

Halk inanışlarında ruhçuluk, durugörü (clairvoyance), hipnotizma, gizli ilimler ve büyü ile karıştırılan mistisizm, bazılarınca nevrasteni ve diğer marazî şartların sonucu olan müphem psikolojik durum ve olaylar biçiminde nitelendirilmekte, bazıları ise mistik olmayı "dinin dogmalarına ve zâhirî mânalara riayet etmemek" şeklinde anlamaktadır (Happold, s. 36). Zaman zaman meskalin, liserjik asit veya alkol alanlarda meydana gelen anormal zihni durumlar için de mistik dendiği görülmektedir; ancak bu durumların temel bir akım olarak mistisizmle ilgileri bir hayli uzaktır ve ihmal edilebilir düzeydedir (*The Encyclopedia of Philosophy*, V, 420).

Mistisizm, dinî tecrübenin tarihte çok öne çıkan bir biçimi olup çeşitli doktrinlerin terimleriyle ifade edildiği ve tek bir doktrinden söz edilemediği için basit olarak tanımlanması oldukça güçtür. Ortaçağ teologları mistik teolojiyi "tecrübî hikmet, aşkın yönlendirmeye ruhun Tanrı'ya doğru teveccühü; ilâhî aşk sayesinde ulaşılan tecrübî bilgi" şeklinde tanımlamıştır. Alman şairi Goethe'nin tanımı ise "kalbin skolastiki, duyguların diyalektiği" biçimindedir. Bazıları da mistik tecrübeyi aklî etkinlikle ilişkilendirmektedir. Meselâ Hint filozofu Sarvepalli Radhakrishnan bu aklî niteliğe vurgu yapmış ve mistisizmi, analitik düşünceye karşılık "eşyayı anlamlı bir bütün içinde bir araya getiren bütünleşmiş düşünce" olarak tanımlamıştır. Mistisizmin ünlü uzmanlarından Evelyn Underhill'in tanımı ise "Hak ile birleşme sanatı" biçimindedir (Happold, s. 37-38). W. R. Inge, *Mysticism in Religion* adlı eserinde (London 1907) mistisizm hakkında yapılmış "ben'in Tanrı ile bir olduğunu doğrudan hissetmesi" (Otto Pfliegerer), "ruhun Tanrı ile ilişkisinde bütün nisbetlerin ortadan kalktığı zihni tutum" (Edward Caird), "tecrübe edilen her şeyin aslında bir şeyle, yani bir varlığın yahut başka bir şeyin sembolüyle ilgili olduğunun bilincine ulaşma" (Richard Nettle-ship) şeklinde çeşitli tanımlamaları ver-

mektedir (*The Encyclopedia of Philosophy*, V, 420). Bunların yanı sıra ünlü filozoflar üzerindeki etkisine dikkat çekmekle birlikte mistisizmin öznel olduğu ve dış dünya hakkında hiçbir nesnel doğru sağlamayacağı görüşünde olan Bertrand Russel'a göre mistisizm, evrenle ilgili inançlar üzerindeki belli bir duygu derinliği ve yoğunluğundan başka bir şey değildir (*Mistisizm ve Mantık*, s. 7).

Mistik tecrübenin en karakteristik yönü mistiklerin Tanrı ile vasıtasız bir temas kurduğu iddiasında kendini göstermektedir. Söz konusu temas, tipik biçimde sık sık vizyone görme ve bir olma tabiriyle ifade edilen bir bilgi biçimine işaret etmektedir. Hinduizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm gibi Doğu dinleri, Grek-Helenistik mistik dinleri ve felsefeleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavî dinlerle ilgili araştırmalar neticesinde ulaşılan sonuç, bütün büyük dünya dinlerinde mistisizmin ifade edildiği biçimleri arasında bir hayli fark bulunduğu, ancak aynı zamanda tecrübe ve anlayışta belirgin şekilde birlik görüldüğüdür. Buna göre farklı dünya dinlerindeki mistik tecrübelerin mutlak hakikat, ilâhî varlığın içkinlik ve aşkınlığı, benliğin Tanrı ile bir olması, evrendeki kötülüğün mahiyeti ve mânevî yetkinliği ifade eden kavramlarla ilgili göz ardı edilmez ortak yanları bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu tesbit, dünyadaki bütün mistik doktrinlerin birbirinin tamamen aynı olan kavramsal yapılar içerdiği anlamına gelmemektedir. Mesele mutlak hakikat tecrübesiyle ilgili olarak bazı mistikler şahsî tanrı terimleriyle konuşurken bazıları Brahman, boşluk, Nirvana, bir, iyi gibi gayri şahsî bir gerçek varlıktan söz etmektedir.

Bütün mistiklere göre mutlak hakikatin varlığı aşkındır; fakat aynı zamanda mutlak hakikat zaman ve mekânda bulunan bütün bir evrenin esasen tek olan iç ve zatî varlığıdır. Bu, ilk bakışta bir panteizm izlenimi uyandırır da mutlak hakikatle evren arasında tam bir ontolojik özdeşlik olduğu anlamına gelmez. Bütün mistik ekollerde insanın, ruhunda mevcut daha derin ve üstün bir idrakte tabiatının normal sınırlarını aşarak Tanrı ile bir olabileceği, yücelebileceği, tanrılaşabileceği veya Nirvana'ya ulaşabileceği vurgulanır. Buna göre insanda iki "ben" vardır. Bunlardan süflî ve egoist olanı söz konusu tecrübeyi mümkün kılmaya yolunda bir engeldir ve aşılmalıdır. Farklı gelecekte farklı terimlerle anılan ulvî ben ise süflî âlemdeki yaşantıların ürettiği ha-

yalî benden ayrı olarak evrenin iç yüzündeki birliği kavrama ve mutlak varlıkla bir olma istidadındaki derinlerde olan bendir. Mistiklerin birleştiği hususlardan biri de kötülüğün kaynağının fizik ve duyulur dünyanın gerçeği hakkındaki bilgisizliğin olduğudur. Bu görüşe paralel olarak mistikler ruhu gerçek yolundan alıkoymayan, onu süflî benin ya da dünyevî hayatın hâkimiyeti altına sokan ve Tanrı'dan ayıran bütün niteliklerden arınma fikri konusunda da birleşmektedir. Genellikle mistisizme göre insanın yeryüzündeki varlığının başlıca amacı kendi gerçek varlığını keşfetmek ve onunla aynılaşmaktır. Böylece insan ilâhî cevherin bilgisine erişecek, hakikati sınırlı beşerî idrak vasıtalarıyla değil nasılsa öyle tanıyacak ve ezeli hayat, kurtuluş, aydınlanma gibi çeşitli isimlerle anılan var oluş durumlarına erişecektir. Bu evrensel görünümüyle mistisizm sadece dünyanın her yerinde, her çağda ve her dinde var olmakla kalmaz, aynı zamanda mistik bilincin bulunduğu her yerde ya birbirinin aynı veya benzeri formlarda kendini gösterir. Bu sebeple mistisizm bazan ezeli felsefe (perennial philosophy) şeklinde de isimlendirilir (Spencer, s. 20, 326-336; Sunar, s. 9, 52-53, 128).

Bir tecrübe ve doktrin olarak mistisizm başlıca iki türe ayrılarak incelenmektedir. Frederick Crossfield Happold'a göre mistisizm aşk ve ittihat mistisizmi, bilgi ve idrak mistisizmi diye ikiye ayrılabilir. Farklılık hangisinin ağır bastığıyla ilgilidir. Aynı şekilde mistisizm tabiat mistisizmi, ruh mistisizmi ve Tanrı mistisizmi şeklinde de ele alınmıştır. Bu ayırım mistisizmin çeşitli yönleri olduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Fakat mistisizmin bu yönleri birbirini dışlamamakta, hatta onların sık sık birbiri içine girdiği de görülmektedir. Ayrıca saf anlamda ruh mistisizmi hariç tutulduğunda mistik tecrübenin bazı çeşitleri olduğu da anlaşılmaktadır. Bunlar mistisizmin her şeyin farklılaşmamış, mutlak "bir" de ve bu "bir" in her şeyde olduğunu ileri sürmek anlamında "panenhenik", her şeyin Tanrı'da ve Tanrı'nın her şeyde olduğunu kabul etmek mânâsında "panenteistik", ulûhiyyetin ya da ilâhî olanın yaratılmışlarda ihtiva edildiğini veya evrende Tanrı olmayan hiçbir şeyin bulunmadığını iddia etmek anlamında "panteistik" kavramlarıyla ifade edilmektedir. Bu kavramlar açısından bakıldığında tabiat mistisizmi birin ya da Tanrı'nın tabiatla içkin olduğuna ileri sürer. Saf anlamda ruh misti-

sizminde ise ifade edilebilir bir Tanrı'nın varlığı fikri mevcut değildir. Gizli ve gizemli olan ruh bu mistisizmde yaratılmamış olup tabiat ya da Tanrı ile birleşmez. Fakat kendisi olmayan her şeyden soyutlanmaya yönelir. Bu mistisizmde insanın temel gayesi kendisi olmak ve kendisini bilmektir. Hindu ve Budist mistisizmlerinde rastlanan bu tür anlayışların Batılı zihniyet dünyasında kavranması zordur. VIII. yüzyılda yaşamış Sri Şankaraşarya'nın ve Meister Eckhardt'ın öğretileri Tanrı mistisizminde birleşmektedir. Çünkü her ikisinde de ulûhiyyetle birleşme suretiyle ruhun kendini bulması ve bilmesi söz konusudur. Tanrı mistisizminde ise daima rastlanan ana fikir ruhun ölümsüz ve sonsuz cevherine yani Tanrı'ya dönüşüdür (Sunar, s. 126-128; Happold, s. 40, 43-45).

Mistik tecrübenin ayrıca dışa dönük ve içe dönük şeklinde anılan çeşitleri olduğu öne sürülmektedir. Dışa dönük mistisizm dış dünyadaki çokluğu bir olarak görmek, duyuların çokluk diye algılandığı varlıkların gerçekte derin bir birlik içinde olduğunu dolaysız biçimde anlamaktır. Burada söz konusu olan birlik parçaların bütüne işaret ettiği bir birlik fikri değildir. Her şeyin bir olduğu yönündeki mistik tecrübe bundan dolayı paradoksal bir anlatıma sahiptir; ancak söz konusu olan eşyanın ardındaki birliktir. Eşyanın bu özde birliği, tek tek nesnelere kendileri olmaktan hiçbir şey kaybetmeksizin mistik tarafından doğrudan doğruya algılanır ve bu algıyı dışa dönük kılan, çokluğun aslında bir olduğunun dış dünyaya yönelik duyu güçleriyle algılanması ve referanslarının dış dünyada bulunmasıdır. Bu farklılaşmamış birlik tecrübesi aynı zamanda hiçbir şeyin ölü olmadığını, her şeyin özündeki birlikte tek bir hayatın ya da bilincin bulunduğunu görmek demektir (Stace, s. 61-69, 78-79; Zaehner bu tecrübeyi tabiat mistisizmi çerçevesinde almış ve "panenhenik" olarak isimlendirmiştir; Zaehner'e göre bu tür tecrübeye insan zaman ve mekânı aşarak tabiatla uyumlu bir bütünleşmeye girmektedir; bk. *Mysticism, Sacred and Profane*, s. 50, 101, 118, 180; ayrıca bk. Sunar, s. 126-127). İçe dönük mistisizm ise mistiğin duyu imajları, soyut düşünceler, akıl yürütme süreçleri ve bu süreçlerde oluşan arzular gibi zihni muhtevadan tamamen boşaldığını ve -beklenebileceği gibi bilinç dışına kaymak yerine- saf bir bilinç durumuna ulaştığını tecrübe etmesidir. Söz konusu bilinç durumu tecrübe edilmiş bir muhtevaya ait değildir, yani bilincin kendisi dışında hiç-

bir muhtevası bulunmamaktadır. Bilincin tecrübî muhtevası boşaldığında geriye bir boşluk değil bilincin kendisi kalmaktadır. Bazı mistiklerin Tanrı ile birleşme olarak ifade ettikleri tecrübe de esas itibarıyla içe dönük mistik tecrübeden ibarettir. Tanrı ile birleşme Tanrı ile mutlak anlamda özdeş olma anlamına gelmeyip ferdi benin sonsuz bende çözülüşünü gösterir (Sunar, s. 7, 122-123; Stace, s. 84-90, 96-103, 110-117). Mistik tecrübenin dinî tecrübeyle ilişkisi, mistik tecrübelerin çeşitleri ve kendini ifade biçimleri üzerine yapılan teorik açıklamaların az veya çok farklılık gösterdiği bir gerçektir (Almond, s. 120-124, 128, 163-168, 183; L. Carmody – T. Carmody, s. 6-10).

Mistisizmi tecrübe ve doktrin olarak mukayeseli biçimde inceleyen birçok Batılı müellif çalışmalarında "Islamic mysticism, muslim mysticism, sufism" gibi terimlerle ifade ettikleri İslâm tasavvufunu da bu genel çerçeveye içinde değerlendirmişlerdir (bk. bibl.). Bunun yanı sıra Batı dillerinde mistisizm terimi kullanılarak doğrudan doğruya İslâm tasavvufu hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bunlardan Reynold Alleyne Nicholson'un *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge 1921) ve *The Mystics of Islam* (London 1963), Arthur John Arberry'nin *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London 1950), Louis Massignon'un *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam* (Paris 1929) ve *Essai sur les origines de lexicque technique de la mystique musulmane* (Paris 1954), Annemarie Schimmel'in *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill 1975), Julian Baldick'in *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (New York 1989) ve Toshihiko Izutsu'nun *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Ashland 1994) adlı eserleri belli başlı örnekler olarak sayılabilir. İslâm mistisizmi hakkında özellikle şarkiyatçı bakış açısına sahip olanlar, tasavvufun İslâm dışı kaynaklardan etkilendiği şeklindeki açıklamaları sık sık gündeme getirmişlerdir. Ancak mesele şarkiyatçılar açısından tam bir sonuca ulaştırılamamış, var sayılan dış kaynağın Hıristiyanlık, gnostisizm, Fars ve Hint mistisizmi yahut Yeni Eflâtunculuk'tan hangisinin olduğu konusunda bir uzlaşma sağlanamamıştır (Nicholson, s. 49-54). Kendi geleneksel temsilcileri açısından ise İslâm tasavvufu tamamen nebevî kaynağa bağlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*, London 1961, s. 15, 22, 33, 50, 84-87, 101, 118, 148-149, 156-168, 180, 187-188, 205-206, ayrıca bk. tür.yer.; S. Spencer, *Mysticism in World Religion*, Baltimore 1963, s. 9, 20, 299-325, 326-336; Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara 1966, s. 2-4, 7, 9, 52-53, 103-104, 122-123, 126-128; B. Russel, *Mistisizm ve Mantık* (trc. Aysel Uluata), İstanbul 1972, s. 5-20; F. C. Happold, *Mysticism, A Study and an Anthology*, London 1977, s. 18-20, 36-38, 40, 43-45, 249-263; Philip C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine*, Berlin-New York 1982, s. 120-124, 128, 163-168, 183; D. L. Carmody – J. T. Carmody, *Mysticism, Holiness East and West*, Oxford-New York 1996, s. 6-10, 226-271; H. Smith – D. R. Griffin, *Unutulmaz Hakikat* (trc. Latif Boyacı), İstanbul 1998, s.103-105; Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal* (trc. Yusuf Yazar), İstanbul 1999, s. 75-102, 141-169; a.mlf., *Tasavvufî Makaleler* (trc. Sadık Kılıç), İstanbul 2002, s. 28-29, 210-211; R. A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi* (trc. Abdullah Kartal), İstanbul 2004, s. 49-54; W. T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe* (trc. Abdullatif Tüzer), İstanbul 2004, s. 27, 55, 61-124, 236; Ninian Smart, "Mysticism, History of", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York-London 1972, V, 419-429; Ronald W. Hepburn, "Mysticism, Nature and Assessment of", a.e., V, 429-434; Kurt Rudolf, "Mystery Religion", *ER*, X, 230-239; Louis Dupré, "Mysticism", a.e., X, 245-261.



İLHAN KUTLUER

MİSVAK

(المسواك)

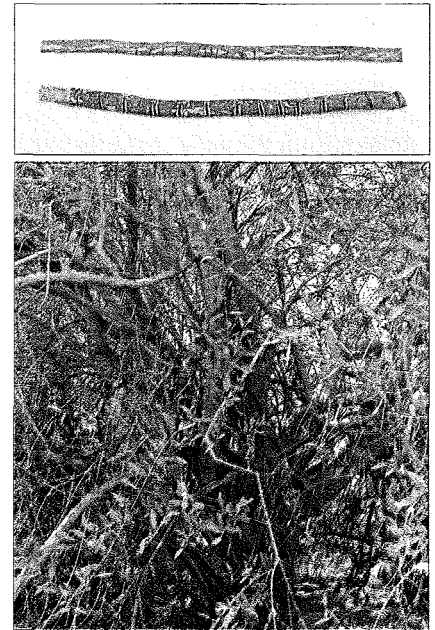
Sözlükte "bir şeyi ovmak" anlamındaki **sevk** (**sivâk**) kökünden türeyen **misvâk** (**sivâk**), dişlerin temizlenmesinde kullanılmak üzere genellikle erâk (salvadora persica) ağacından yapılan, bir ucu fırça şeklindeki çubuk parçasının adıdır. Sudan'da bulunan, milâttan önceki devirlere ait bir diş üzerinde yapılan incelemeler misvak ağacının çok eski dönemlerden beri kullanıldığını ortaya koymaktadır (Janot v.dğr., XXXII [1998], s. 101). Eski Arap şiirinde geçtiği üzere misvak Câhiliye devrinde de biliniyor. Araplar ayrıca "hulle" (ammi visnaga) denilen bitkinin dallarını kurdan olarak kullanıyordu (Sâmî Sultân, s. 210, 228). Ebû Hanîfe ed-Dîneverî, Ebû'l-Hayr el-İşbîlî ve İbnü'l-Baytâr gibi botanik bilginleri bişâm, bekâ, dirv, debîdârîyâ, ficen (sivâkürâî), kebâs, utum, umr (amr), nu'd, şeceretü'l-feres (sivâkû's-seyyid), yesteûr gibi ağaçlardan da misvak yapıldığını belirtmişlerdir (diğer bazı bitki isimleri için bk. Janot v.dğr., XXXII [1998], s. 110-112).

Kurutulmuş gövde, dal veya kök parçalarından misvakın elde edildiği erâk bitkisi Kuzey Afrika, Sudan, Mısır'ın Saîd böl-

gesi, Arap yarımadası, İran ve Hindistan'ın ekvatorial bölgelerinde yetişir; 1-2 m. yükseklikte, tüysüz ve dikensiz bir çalı veya ağaçlık biçimindedir. Yaprakları 3-7 cm. uzunlukta, karşılıklı, çıplak ve derimsi görünüşlüdür. Çiçekleri dört parçalı, yeşilimsi-sarı renkli ve küçük, meyvesi nohuttan biraz ufak, küremsi, üzüm salkımı şeklinde ve kırmızı renklidir; olgunlaştıkça rengi siyahlaşır. Misvak genellikle parmak kalınlığında gümüşümsü esmer renkli çubuklar halindedir. Kök çubuğu açık kahve renginde, tadı tere otu lezzetindedir. Ebû'l-Hayr el-İşbîlî erâkın hayvanların otlatıldığı en güzel bitki olduğunu, süte güzel koku ve tat verdiğini; merd, kebâs, berîr, berm, hedâl gibi çeşitlerinin bulunduğunu belirtir (*Umdu'tü't-tabîb*, I, 53).

Misvak ağacı üzerinde yapılan araştırmalar misvakın dişleri güçlendiren ve çürümeyi önleyen, lekelere karşı etkili, dişlerin parlamasını sağlayan, antiseptik özelliği olan, diş etlerini sıkılaştıran, ağız içi asit salgısını dengeleyen, iltihap kurutucu, kanamayı durdurucu ve beyazlatıcı özelliğe sahip etilamin, trimetilamin, florid, alkaloid, silis, saponin, kalsiyum, fosfor, magnezyum, potasyum, sodyum, sülfür, kükürt dioksit, tannik asit, benzil nitrat, sitasterol vb. maddeler ihtiva ettiği-

Dallarından misvak yapılan erâk ağacı ve misvak olarak kullanılan üzere hazırlanan çubuklar



ni ortaya koymuştur. Bu maddelerin dış ve ağız sağlığı yanında vücudun diğer organları üzerinde de olumlu etkiler yaptığı bilinmektedir. Batı'da misvakla ilgili incelemeler sonucunda bazı ilaç şirketleri misvak ağacının terkibindeki maddelerden faydalanarak diş macunu imal etmişlerdir (Muhtâr Sâlim, s. 431; Rispler-Chaim, II/1 [1992], s. 13).

Erâk bitkisi yetiştiği ülkelerde halk arasında romatizma tedavisinde kullanılmakta, özellikle çekirdeğinden elde edilen yağ romatizma ağrılarına karşı iyi gelmektedir. Bu bitkinin yaprak ve meyvelerinin kuvvet verici, ateş düşürücü ve yaştırıcı, öksürük kesici, nefes ve ses açıcı, hâfizayı ve gözü güçlendirici, gaz söktürücü ve idrar arttırıcı özelliği de vardır.

Misvak şu şekilde hazırlanmaktadır: Çubuğun bir ucundan kabuk 1-2 cm. uzulukta soyulur. Bu kısım bir süre suda bırakılarak yumuşatılır. Daha sonra hafifçe dövülerek uç kısımdaki lifler meydana çıkarılır. Gerektiğinde bu lifler keskin bir bıçakla bölünüp daha yumuşak bir fırça elde edilebilir. Misvak kullanımında hem liflerin sürtünmesiyle dişler temizlenmekte, hem misvakta bulunan kimyasal birleşiklerin antiseptik ve temizleyici özellikleri etkili olmaktadır. Bu sebeple liflerin uçları her gün ince bir kıymık şeklinde alınarak yaklaşık haftada bir fırça kısmı yenilenmelidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Hanîfe ed-Dineverî, *Kitâbü'n-Nebât* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Kahire 1973, II, 98, 123, 132, 152-153, 327, 348; Ebû'l-Hayr el-İşbîlî, *Umdetü'l-Tabîb fî ma'rifeti'n-nebât* (nşr. Muhammed el-Arabî el-Hattâbî), Rabat 1410/1990, I, 53-54, 510, II, 555, 700, 740, 741, 772; İbnü'l-Baytâr, *Tenkihü'l-Câmi'* (nşr. Muhammed el-Arabî el-Hattâbî), Beyrut 1990, s. 15, 63, 66, 72-73, 153, 225, 239, 302; Turhan Baytop, *Türkiye'de Bitkiler ile Tedavi*, İstanbul 1984, s. 333; Muhtâr Sâlim, *et-Tıbbü'l-İslâmî beyne'l-akide ve'l-ibdâ'*, Beyrut 1408/1988, s. 425-432; Sâmi Sultân, "et-Tıbbü'l-vikâ'i el-femevî 'inde'l-'Arab", *Ebhâşü'n-nedveti'l-'âlemiyyeti'r-râbi'a li-târîhi'l-ülûm 'inde'l-'Arab*, Halep 1413/1992, s. 207-233; Mustafa Özer, *Salvadora Persica: Misvak Mucizesi*, İstanbul 2001; Ulusay Koryak, "İslâm Dünyasında Misvak", *Ankara Dişhekimiği Bülteni*, I, Ankara 1966, s. 24; M. Ragai el-Mostehy v.dğr., "Siwak as Oral Health Device Preliminary Chemical and Clinical Evaluation", *Hamdard Medicus*, XXVI/3, Karachi 1983, s. 41-50; V. Rispler-Chaim, "The Siwak: A Medieval Islamic Contribution to Dental Care", *JRAS*, üçüncü seri, II/1 (1992), s. 13-20; Fr. Janot v.dğr., "Le siwak (batonnet frotte-dents), instrument à usages religieux et médical", *Alsi*, XXXII (1998), s. 101-123.



TURHAN BAYTOP

□ FIKİH. Misvakın, yetiştiği bölgelerden eski zamanlardan beri kullanıldığı bilinmekle birlikte İslâm'ın gelişimiyle kullanımı dinî bir görev olarak yaygınlık ve süreklilik kazanmış, müslüman tıp ve botanik bilginleri de eserlerinde bu ağacın özelliklerine dair bilgilere yer vermişlerdir.

Dört Sünnî mezheple Ca'feriyye ve Zeydiyye'ye göre dişleri misvakla temizlemek sünnettir (müstehap, mendup). Bazı kaynaklarda, Dâvûd ez-Zâhirî ve İshak b. Râhûye'ye göre misvak kullanmanın vâcip (farz) olup İshak b. Râhûye'nin misvaksız kılınan namazın sahih olmayacağını söylediği, buna karşılık Dâvûd ez-Zâhirî'nin misvak kullanmamayı namazın geçerliliğine engel görmediği kaydedilirse de (Mâverdi, I, 83; İbn Kudâme, I, 133; Ebû Şâme el-Makdisî, s. 50; Bedreddin el-Aynî, V, 262) bu naklin doğru olmadığı anlaşılmaktadır (Nevevî, I, 271; Şevkânî, I, 124). Nitekim Zâhirîler'den İbn Hazm da misvakın müstehap olduğunu belirtmektedir (*el-Muhalâ*, II, 218, 219). Birçok sahâbînin rivayet ettiği, "Eğer müminlere (ümme-time) zorluk çıkaracak olmasaydım her namazda misvak kullanmalarını emrederdim" meâlindeki hadiste (Buhârî, "Cum'a", 8; Müslim, "Tahâret", 42; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 25) Resûlullah'ın kesin bir emir vermediği anlaşıldığından misvak kullanmak vâcip değil sünnet kabul edilmiştir. Ancak ulemâ, Hz. Peygamber'in sürekli uygulaması ve ısrarlı tavsiyeleri sebebiyle misvakın vâcip değil de müekked bir sünnet sayıldığı hususunda ittifak etmiştir. Nitekim diğer bir rivayette bazı sahâbîlerin misvak kullanmadan Resûlullah'ın huzuruna çıktıkları ve onun kendilerine şöyle dediği kaydedilir: "Benim yanıma dişleriniz sararmış halde geliyorsunuz; misvak kullanın, eğer ümmetime zorluk çıkaracak olmasaydım her namazda abdest almalarını farz kıldığım gibi misvak kullanmalarını da farz kılarım" (*Müsned*, I, 214; III, 442; Hâkim, I, 146).

Hz. Peygamber'in, "Misvak hakkında o kadar emir aldım ki bu konuda Kur'an'da bir âyet incecğini zannettim" sözü yanında (*Müsned*, I, 237, 307) on şeyin fırtattan olduğunu belirttiği hadiste genellikle temizliğe dair olan bu hususlar arasında misvak kullanmayı da zikretmesi (Müslim, "Tahâret", 56; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 29); hayâ duygusu, güzel koku sürünme, evlilik ve misvak kullanmanın geçmiş peygamberlerin sünnetinden kabul edildiğini dile getirmesi (*Müsned*, V, 421;

Tirmizî, "Nikâh", 1); Hz. Âişe'ye Resûlullah'ın eve geldiğinde ilk yaptığı işin ne olduğu sorulduğunda dişlerini misvakla temizlediğini söylemesi (Müslim, "Tahâret", 43-44; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 27) misvakın önemini vurgulayan diğer bazı hadislerdir. Yine kaynaklarda Resûl-i Ekrem'in hizmetini gören sahâbîler arasında misvakın taşıma ve onu kullanıma hazır tutma görevinin (sâhibü's-sivâk) Abdullâh b. Mes'ûd'a verildiği (Buhârî, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebi", 20; "İstîzân", 38) ve Resûlullah'ın ısrarlı tavsiyeleri sebebiyle sahâbîlerin yanlarında devamlı misvak bulundurdıkları kaydedilir.

Misvakın bazı durumlarda kullanılması özellikle istenmiştir. Hz. Peygamber'in misvak kullanılarak kılınan namazın misvaksız yetmiş namazdan daha faziletli olduğunu belirtmesiyle (*Müsned*, VI, 272; Hâkim, I, 146) her namaz kılındığında; "Eğer ümmetime zorluk çıkaracak olmasaydım her abdest alışlarında onlara misvakı emrederdim" rivayetine istinaden (*Müsned*, II, 460, 517) her abdest alındığında; onun geceleyin her uykudan uyanışında misvak kullandığına dair rivayetten hareketle (Buhârî, "Vuğû", 73; Müslim, "Tahâret", 46-48; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 30) uykudan uyanıldığında; "Ağızlarınız Kur'an yoludur, onları misvakla temizleyin" hadisi sebebiyle (İbn Mâce, "Tahâret", 7) Kur'an okurken; misvakın ağız temizleyici, Allah Teâlâ'yı hoşnut kılıcı olduğuna ve Cebrâil'in her gelişinde misvakı tavsiye ettiğine dair hadis dolayısıyla (*Müsned*, VI, 47, 62, 124, 238; İbn Mâce, "Tahâret", 7) ağız kokutan yemek ve açlık gibi durumlar münasebetiyle misvak kullanmanın müekked sünnet olduğu belirtilmiştir.

Hadislerde geçen ifadelerden hareketle, abdest alırken misvak kullanmanın sünnet olduğu hususunda dört mezhep görüş birliğine varmakla birlikte Hanefîler, Mâlikîler ve bir görüşlerinde Şâfiîler bunu abdestin sünnetlerinden, Hanbelîler ve daha kuvvetli görüşlerinde Şâfiîler abdest dışında müstakil bir sünnet saymışlardır. Bunun sonucu olarak ilkinde göre besmeleden sonra, diğerine göre besmeleden önce misvak kullanılır. Bazı âlimler ayrıca farz, vâcip veya nâfile her namazda misvakın sünnet olduğunu söylerken bir kısmı farz namazda kullanılmıyorsa ona tâbi sünnetlerde gerek olmadığını, bir kısmı abdest sırasında misvak kullanılması halinde namaz kılarken ayrıca gerekmediğini, bazıları da abdestle namaz arasına örfen uzun sayılabilecek

bir zaman girmişse misvak kullanılabileceğini belirtmişlerdir.

Hz. Peygamber'in uygulamasını ve ilgili hadislerin mutlak ifadesini esas alan fukahanın çoğunluğuna göre misvak kullanmanın hükmü oruçlu kişi için de aynıdır. Buna karşılık bir rivayette Ahmed b. Hanbel, Şâfiî ve diğer bazı âlimler öğleden yahut ikindiden sonra, İmam Mâlik ise ıslak şekilde misvak kullanmanın oruçlu için mekruh olduğunu söylemişlerdir.

Kâdî İyâz, Resûlullah'ın eve geldiğinde ilk yaptığı işin dişlerini misvaka temizlemek olduğuna dair hadisten Resûlullah'ın sıkça misvak kullandığını, gece ve gündüz birer defayla yetinmediğini, ayrıca onun uygulamalarından misvakı insanların toplu halde bulunduğu yerlerde değil evde kullanmak gerektiğinin anlaşıldığını belirtir. Ebû Şâme, avamdan bazı kişilerin camiye misvak getirip her namaz kılıfta kullanmalarının hoş olmadığı yolundaki kanaatini desteklemek üzere bu yoruma yer vermektedir (*es-Sivâk*, s. 72). Eğitim ve âdâbla ilgili eserlerde de bir yandan temizliğe özen gösterme çerçevesinde misvak kullanmanın önemine (Abdülhay el-Kettânî, II, 402-403), öte yandan kişinin topluluk içinde kürdanla dişlerini temizlemesinin uygun olmadığına (*Gazzâlî*, s. 311) dikkat çekilmiştir.

Fukaha, erâk ağacından yapılan misvakın kullanılmasını daha faziletli saymakla birlikte diğer bitki vb. şeylerden de diş temizleme araçları yapılabileceğini veya bazı hadislerde de geçtiği üzere (İbn Kudâme, I, 138; Bedreddin el-Aynî, V, 263) parmakların bu amaçla kullanılabileceğini belirtmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 214, 237, 307; II, 460, 517; III, 442, 445; V, 421; VI, 47, 62, 124, 238, 272; Buhârî, "Cum'â", 8, "Vuğû", 73, "Şavm", 3, 9, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebî", 20, "İstîzân", 38; Müslim, "Tahâret", 42-44, 46-48, 56, "Şiyâm", 163-164; İbn Mâce, "Tahâret", 7; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 25, 27, 29, 30; Tirmizî, "Tahâret", 18, "Şavm", 29, "Nikâh", 1; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 146; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebir* (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmecvûd), Beyrut 1414/1994, I, 82-86; İbn Hazm, *el-Muĥallâ*, II, 218, 219; Gazzâlî, *Âdâbü's-şuĥbe ve'l-mu'âşere* (nşr. M. Suûd el-Maînî), Bağdad 1984, s. 311; İbn Kudâme, *el-Mugnî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, I, 133-139; Ebû Şâme el-Makdisî, *es-Sivâk ve mâ eşbehe zâke* (nşr. Ahmed el-İsevî - Ebû Huzeife), Tanta 1410/1990; Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 267-283; İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbü'n-nebevî* (nşr. Abdülganî Abdülhâlik), Kahire 1377/1957, s. 248-250; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehîhâr*, San'a 1409/1988, I, 72-75; Bedreddin el-Aynî, *Ümdetü'l-kârî*, Kahire 1392/

1972, III, 67-71; V, 261-267; Ebû Said el-Hâdimî, *Risâle fi mesnûniyyeti'l-misvâk* (nşr. Konevî Abdülbâsir Efendi, *Mecmû'atü'r-resâ'il* içinde), İstanbul 1302, s. 235-239; İbn Usfür el-Bahrânî, *el-Ĥadâ'ıku'n-nâzıra*, Beyrut 1405/1984, II, 154-156; Şevkânî, *Neylül-evĥâr*, I, 123-130; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muĥtâr* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecvûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1415/1994, I, 235-236; Muĥtâr Sâlim, *et-Tıbbü'l-İslâmî beyne'l-akide ve'l-ibdâ'*, Beyrut 1408/1988, s. 425-432; Sâmi Sultân, "et-Tıbbü'l-vikâ'î el-femevî 'inde'l-'Arab", *Ebhâşü'n-nedveti'l-'âlemiyyeti'r-râbi'a li-târîhi'l-'ulûm 'inde'l-'Arab*, Halep 1413/1992, s. 207-233; Abdülhay el-Kettânî, *Hiz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibü'l-idâriyye* (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 169, 242; II, 311, 402-403; Fr. Janot v.dğr., "Le siwâk (bâtonnet frotte-dents), instrument à usages religieux et médical", *Alsl*, XXXII (1998), s. 101-123; A. J. Wensinck, "Miswâk", *EIF* (İng.), VII, 187; M. Rizâ Ensârî, "Sivâk", *DMT*, IX, 313-315; "İstiyâk", *Mu.F*, IV, 136-144.

▲ AHMET ÖZEL

MİSVER b. MAHREME

(المسور بن مخزومة)

Ebû Abdirrahmân el-Misver b. Mahreme
b. Nevfel el-Kureşî
(ö. 64/683)

Sahâbî.

Hicretten iki yıl sonra Mekke'de dünyaya geldiği anlaşılmaktadır. Kureyş kabilesinin Benî Zühre koluna mensuptur. Mekke fethinde (20 Ramazan 8 / 11 Ocak 630) İslâm'ı kabul eden babası fetihten hemen sonra zilhicce ayında Misver'i Medine'ye götürdü. Daha önce hicret etmiş olan annesi Âtike (veya Şifâ) Abdurrahman b. Avf'ın kız kardeşidir. Misver'in tâbiinden olduğu görüşü doğru değildir. Zira Resûl-i Ekrem vefat ettiğinde sekiz yaşında olan Misver'in, Vedâ hacı sırasında hac menâsikini çok yakınında bulunduğu Resûlullah'tan bizzat öğrendiği ve uyguladığı belirtilmektedir. Abdest almakta olan Resûlullah'ın elbisesinin üst kısmını bir yahudinin teşvikiyle yukarıya doğru toplayarak onun sırtındaki nübüvvet mührünü görmüş, bunu farkedene Hz. Peygamber geriye dönüp Misver'e tebesüm ederek yüzüne bir avuç su atmıştır.

Misver'in, yerine seçilecek halifeyi belirlemek için Hz. Ömer'in tayin ettiği şûrâ heyetinde yer alan dayısı Abdurrahman b. Avf'a bu hususta yardımcı olduğu ve toplantının onun evinde yapıldığı zikredilmiştir. Kâdisiye Savaşı'na (15/636) katılan Misver savaş sonrasında yakut ve zebrecetle süslü altın bir ibrik bulmuş, bir İranlı'nın bunu 10.000 dirheme satın almak istemesi üzerine kıy-

metli bir şeye sahip olduğunu anlayarak durumu ordu kumandanı Sa'd b. Ebû Vakkâs'a bildirmiş, o da ibriği Misver'e hediye etmiş, ancak daha sonra 100.000 dirheme satarak parasını ona vermiştir. Hz. Osman, evi muhasara edildiğinde Şam Valisi Muâviye'yi durumdan haberdar edip yardım istemesi için elçi olarak Misver'i göndermişti. Bir defa da Muâviye'nin halifeligi sırasında ona giden heyette yer alan Misver, Muâviye'nin ölümüne kadar (60/680) Medine'den ayrılmadı; ancak onun yerine geçen oğlu Yezid'e biat etmek istemediği için Mekke'ye göç ederek oraya yerleşti. Harre Savaşı'ndan sonra Yezid tarafından Abdullah b. Zübeyr'in üzerine gönderilen kuvvetlere karşı yapılan savaşta İbnü'z-Zübeyr'i destekledi ve onun başdanışmanı oldu. Husayn b. Nümeyr kumandasında Mekke'ye saldıran Yezid birlikleri mancınıkla taş ve yağlı paçavralar atarak Kâbe'de yangın çıkardıkları sırada Hicr'de namaz kılmakta olan Misver yüzüne isabet eden bir taşla yaralandı; beş gün sonra da 64 Rebü'lâhîrinin başlarında vefat etti (Kasım 683 sonları); Abdullah b. Zübeyr'in kıldırıldığı cenaze namazının ardından Cennetü'l-muallâ'da defnedildi. Misver'in 73'te (692) öldüğüne dair rivayet doğru değildir.

Mekke dışında geçirdiği her gün için Mekke'ye döndüğünde yedi tavaf yapıp iki rek'at namaz kıldığı ve sürekli oruç tuttuğu rivayet edilen Misver, Medine'nin meşhur fakihlerinden sonra en çok fetva veren kimseler arasında sayılmaktadır. Bizzat Hz. Peygamber'den hadis işitmesinin yanı sıra başta babası ve dayısı Abdurrahman b. Avf olmak üzere Hulefâ-yi Râşidîn, Abdullah b. Abbas, Ebû Hüreyre, Muhammed b. Mesleme ve Mugire b. Şu'be gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, Hz. Ömer'den uzun süre faydalanmıştır. Kendisinden kızı Ümmü Bekir, oğlu Abdurrahman ile Saîd b. Müseyyeb, Hz. Hüseyin, Ebû Ümâme, İbn Ebû Müleyke, Urve b. Zübeyr gibi şahıslar hadis öğrenmiştir. *Kütüb-i Sitte*'de yer alan rivayetlerinin tamamı on iki olup ikisi hem Buhârî hem Müslim'in *el-Câmi'u's-şâhîh*'lerinde, biri sadece Buhârî'nin, dördü sadece Müslim'in eserinde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, VIII, 255; Müslim, "Fezâ'ilü's-şâhâbe", 95; İbn Şihâb ez-Zührî, *el-Meğâzî* (nşr. Süheyl Zekkâr), Dimaşk 1980, s. 169; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 383; III, 125, 132-134; V, 91, 93, 160, 179; VIII, 52, 223; Ebû Zür'a ed-Dimaşki, *Târîh* (nşr. Şükrullah b. Nîmetullah el-Kücânî), Dimaşk 1980, I, 308-309; İbn Abdülber, *el-İst'âb* (Bicâvî), III, 1399-1400; İbnü'l-

ber, *el-İstî'âb* (Bicâvî), III, 1399-1400; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 49, 68-70; IV, 121-122, 174; a.mlf., *Üsdü'l-gâbe* (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, IV, 130-131; İbn Manzûr, *Muhtaşaru Târîhi Dimaşk*, XXIV, 305-310; Zehbî, *A'lâmü'n-nübelâ*, III, 390-394; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 61-80*, s. 244-248; İbn Hacer, *el-İşâbe* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1415/1995, VI, 93-95; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb* (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ v.dğr.), Beyrut 1417/1996, V, 422-423.



HABİL NAZLIĞÖL

MİSYONERLİK

Evrensel dinler ve özellikle Hıristiyanlık bağlamında dinin yayılması amacıyla yapılan sistematik faaliyetler.

Latince *missiodan* gelen **misyon** söz-lükte "görev ve yetki", **misyoner** ise "görevli olan kişi" anlamına gelmektedir. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Baba tarafından Oğul'un, Baba ve Oğul tarafından Rûhulkudûs'un gönderilişine yönelik tanrısal iradeyi belirttiğinden teslis öğretisiyle ilgili olarak taşıdığı teolojik anlamın yanı sıra kilise tarafından resmen vaaz için görevlendirilmeyi ifade eden misyon terimi XVI. yüzyıldan itibaren Cizvitler'ce daha özel bir anlamda kullanılmaya başlandı (Hillman, s. 36). XVI. yüzyılda İgnatius Loyola tarafından, hıristiyan milletleri kolonilere kilise görevlileri göndermesini ifade eden misyon ve misyonerlik (missionary) sömürge bölgelerinin hıristiyanlaştırılması bağlamında kullanılmıştır. Katolik kilisesinin Hıristiyanlığın yerliler arasında yayılmasını sağlamak amacıyla görevlendirdiği kilise temsilcilerine misyoner, bunların gittikleri ülkelere ise misyon ülkeleri denilmiştir (Bosch, s. 227-229). Hıristiyan misyonerliğinin teolojik dayanakları ve değerlendirilmesi bağlamındaki çalışmaları ele alan bilimsel disiplin "misyon teolojisi", genelde misyonerlikle ilgili bütün faaliyetleri inceleyen bilim dalı da "misyojoloji" (missiology) olarak adlandırılmaktadır. Günümüz hıristiyan misyonerleri, emperyalizmle ilişkisinin çağrıştırdığı olumsuz anlamdan dolayı misyonerlik yerine başka kelimeler kullanma eğilimindedir. Bunlar arasında en sık rastlananlardan biri **evangelizm** ve **evangelizasyondur**, zaman zaman **şahitlik** (witnessing) ve **beyan** (proclamation) gibi kelimeler de kullanılmaktadır.

İslâm geleneğinde dinin insanlara duyurulması ve tanıtılmasına "tebliğ" ve "davet", bu faaliyeti üstlenen kişiye "teb-

liğci" denilmektedir. Ancak Hıristiyanlık'taki misyon ve misyonerlikle İslâm'daki tebliğ ve davet anlayışı arasında derin farklılıklar bulunmaktadır. İslâmî tebliğ ve davette yalnızca doğruların ilân edilip insanlara duyurulması hedeflenirken (el-Mâide 5/67; en-Nahl 16/125) misyonerlikte amaç insanların vaftiz edilip hıristiyanlaştırılmasıdır (Matta, 28/19-20). Dolayısıyla misyonerlik, sadece hıristiyan inancının ifade edilip duyurulmasını amaçlayan sıradan bir tebliğ olayı değil, Pavlus'un da vurguladığı gibi "ne yapıp edip insanların Hıristiyanlığa kazandırılması" faaliyetidir (Korintoslular'a Birinci Mektup, 9/20).

Misyonerlik özelde hıristiyan yayılcılığını ifade etmektedir; ancak farklı metot ve yöntemler kullanmakla birlikte dinin yayılmasını hedefleyen birçok inanç sistemi vardır. Kurtuluşun yalnızca kendisiyle sınırlı olduğunu iddia eden evrensel eğilimli bütün dinler (Budizm, Hinduizm, Sihizm gibi) misyonerlik eğilimi içerisindedir. Diğer taraftan Yahudilik gibi bir yanyıla millî karakter taşıyan dinlerde de zaman zaman misyonerliğe yer verildiği görülmektedir. Eski Ahid'deki bazı ifadelerden İsrâilîoğulları dışındaki halklara yönelik ihtidâ faaliyetlerinin yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim I. Krallar'da (19/15) Peygamber İlyâs'ın Tanrı tarafından Şam Kralı Hazael'i takdis etmek üzere görevlendirildiğinden ve İşaya kitabında (56/3) Rabb'e bağlı olan yabancıardan söz edilmektedir. Yahudilik'te Hz. İsa döneminde ve sonrasında da dinin diğer halklar arasında yayılması örnekleri görülmektedir. Meselâ Resullerin İşleri kitabı (2/5-11) her milletten yahudilerden bahsetmekte, mühtedi olan Romalılar'dan, Giritliler'den ve Araplar'dan söz etmektedir. Ortaçağ'ın başlangıcında Yahudiliğin Karaim mezhebi, dinsel öğretilerin evrensel planda yayılması gerektiği düşüncesiyle Yahudiliği çeşitli uluslar arasında yaymış ve bu faaliyetler sonucu Karâî Türkleri Yahudiliği kabul etmiştir. Günümüzde başta reformist Yahudilik olmak üzere çeşitli cemaatlerin misyon kavramına sıcak baktığı bilinmektedir.

Misyonerlik faaliyetlerinde özellikle bazı tarikatlarla manastırların ve dinin yayılması amacıyla kurulmuş cemiyetlerin önemli rolü vardır. Ortaçağ'da önceleri Fransiskanlar ve Dominikanlar, XVI. yüzyıldan itibaren Cizvitler gibi tarikatlar hıristiyan misyonerliğinde önemli rol oynamışlar, misyon bölgelerinde bu tarikatla-

ra bağlı manastırlar misyonerlik faaliyetlerinde birer üs görevi üstlenmişlerdir. Benzer şekilde Budist Sangha teşkilâtı da manastırları ve keşişleri vasıtasıyla Budizm'in yayılmasında aktif rol oynamıştır. Bu arada İslâm'ın tebliği ve neşrinde de İslâm tarikatlarının ve bunlarla ilişkili teke ve zâviyelerin önemli rolü olduğu hatırlanmalıdır.

Hıristiyan Misyonerliğinin Dini Referansları. Hıristiyan misyonerliği, dinî referansını öncelikle *Yeni Ahid metinlerindeki İsa'nın talebelerine yönelik çeşitli sözlerine* dayandırır. İsa'nın, talebelerini gönderirken onlara "gidin" ve "deyin ki" ifadeleriyle başlayan referansı hıristiyan misyonerliğinin temel referansı olarak kabul edilir. Yeni Ahid'de misyonerliğe referans olarak kullanılan en temel ifade Matta İncili'nde yer alan şu sözdür: "Şimdi gidip bütün milletleri / halkları talebelerim edinin; onları Baba, Oğul ve Rûhulkudûs adıyla vaftiz edin. Size emrettiğim her şeyi tutmalarını onlara öğretin ve işte ben bütün günler dünyanın sonuna kadar sizinle birlikteyim" (Matta, 28/19-20). Yine aynı İncil'de, "... bu İncil, milletlerin hepsine şehâdet olmak üzere bütün dünyada vazedilecektir ve son o zaman gelecektir" (24/14) denilmektedir. Misyonerliğin dinî referansı bağlamında bir diğer önemli ifade de Markos İncili'nde bulunmaktadır: "... Bütün dünyaya gidin, İncil'i bütün yaratılmışlara vazedin" (Markos, 16/15; ayrıca Markos, 13/10). Ayrıca hıristiyanlar, Kitâb-ı Mukaddes'in diğer çeşitli kitaplarından da (meselâ bk. Resullerin İşleri, 1/8; Vahiy, 7/9; Çıkış, 19/5-6; I. Krallar, 8/43; İşaya, 45/44 gibi) misyonerlik için referanslar çıkarırlar. Misyonerlere göre Matta ve Markos İncilleri'nde yer alan, İsa'nın göğe yükselmesi öncesi talebelerine yaptığı konuşmada geçen ifadelerde hıristiyanlara yönelik yedi temel emir bulunmaktadır. İsa'nın bu sözleri gerçekte söyleyip söylemediği şüpheli olsa da (ER, IX, 573) onun diliyle ifade edilen bu emirler şunlardır: Al, git, tanıklık yap, ilân et, talebeler edin, onları vaftiz et ve eğit.

Yeni Ahid metinlerinde mesajın iletilmesi hususunda İsa'ya ait söz ve deyişler incelendiğinde konuyla ilgili iki farklı tutumun bulunduğu ya da çarmlık hadisesi öncesi İsa'nın konuyla ilgili yaklaşımıyla hıristiyan inancına göre çarmlık gerilip öldükten, ardından dirildikten sonra talebelerine bir konuşma yapan İsa Mesih'in tutumunda bir gelişim ve farklılaşmanın yaşandığı dikkati çeker. Yeni Ahid metin-

lerine göre tıpkı Yahyâ gibi (Matta, 11/10) kendisinin bir mesajla gönderildiğini düşünen İsa (Luka, 4/18) kendi yaşantısı esnasında mesajın tebliğini İsrâilîoğulları ile sınırlamıştır. O, "İsrâil evinin kaybolmuş koyunları"ndan başkasına gönderilmemiştir (Matta, 15/24). Bu doğrultuda İsa öğrencilerini ve kendisini izleyen diğerlerini (on ikileri [Matta, 10/42] ve yetmişleri [Luka, 10/1-20]) mesajı tebliğ etmeye üzere yollayarak onları şöyle uyarır: "Milletler yoluna gitmeyin ve Sâmiriyeliler'in şehirlerinden hiçbirine girmeyin; fakat daha ziyade İsrâil evinin kaybolmuş koyunlarına gidin" (Matta, 10/5-6). İnciller'in son kısımlarında yer alan ifadelerde ise mesajın amacı ve hedef kitlesi açısından bir farklılığın ortaya çıktığı, mesajın insanlara duyurulup iletilmesinden öte insanların vafit edilip dine kazandırılmasının amaçlandığı ve bu doğrultudaki faaliyetlerin bütün milletleri kapsamına aldığı görülmektedir. Nitekim Matta İncili'nin son kısmında yer alan ve günümüz misyonerliğini harekete geçiren temel bir referans olarak kullanılan "... gidip bütün milletleri / halkları talebelerim edin; onları Baba, Oğul ve Rûhulkudüs adıyla vafit edin" ifadesi, tarihsel İsa'nın mesajı İsrâilîoğulları'na duyurmayı hedefleyen yaklaşımından ziyade İsa sonrası dönemde teşekkül eden ve mesajın yayılmasında hedef kitle olarak İsrâilîoğulları'ndan ziyade Roma vatandaşı halkları (Gentileler) ön plana alan hıristiyan cemaatin misyon anlayışını ve teslise dayalı teolojik yaklaşımını yansıtmaktadır. Misyonerlik yöntemleri konusunda da gerek İsa gerekse Pavlus gibi önemli şahsiyetlerin çeşitli söz ve deyişleriyle tavrı ve davranışlarına ilişkin ifadeler kaynak olarak kullanılmaktadır (meselâ bk. Yuhanna, 20/21; Korintoslular'a Birinci Mektup, 9/19-22).

Hıristiyan misyonerliği çeşitli teolojik anlayış ve yaklaşımları da referans olarak kullanılmaktadır. Meselâ hıristiyan bakış açısına göre misyonerlik göreviyle bir kişinin yabancı bir ülkeye veya millete gönderilmesi ilâhî oğul İsa Mesih'in mesihlik misyonuna iştirak etmedir (Hillman, s. 35). Yine Hıristiyanlık'ta kurtuluş teolojisi bağlamında Tanrı'nın diğer insanlar arasında zaten hâlihazırda onları İncil mesajına ve kurtuluşa hazırlama konusunda faaliyette bulunduğu inancı önemli bir dayanak kabul edilir. Buna göre Rûhulkudüs, dünya genelinde insanları İsa Mesih'le kurtuluş mesajını almaya hazırlamakta bunun için uygun ortamlar oluşturmaktadır. Misyonerlik görevini yürü-

ten kilise ve misyonerler, İsa Mesih'in bütün dünyadan insanları kendi gününe ve geleceğine hazırlık için bir araya getireceği ümidini taşımaktadır (Wolfensberger, s. 22). Hıristiyan misyonerlere düşen görev, Rûhulkudüs tarafından gerekli alt yapıları hazırlanmış olan bölgelerde uygun insanları tesbit edip birebir ilişkiye girmek suretiyle İncil mesajını doğrudan onlarla buluşturmadır. Hıristiyan geleneğinde Rûhulkudüs'ün faaliyetiyle hıristiyan ahlâkına, inanç ve öğretilerine yakın bir tutum ve davranış sergilemeye hazır olan bu kimseler, Katolik ilâhiyatçı K. Rahner'in isimlendirdiği şekliyle bazan "anonim hıristiyanlar" olarak da adlandırılır (*Christianity and Other Religions*, s. 75).

Hıristiyan Misyonerliği Tarihi. Yeni Ahid yazarlarından Luka, Hz. İsa'dan hemen sonra çeşitli bölgelerde dini yaymak üzere yoğun bir faaliyetin başladığından, İstafenos'un şehâdetinin ardından çeşitli kişilerin Fenike'ye, Kıbrıs'a ve Antakya'ya giderek buralarda dini yaydıklarından, Petrus ve Barnaba'nın faaliyetlerinden bahseder (Resullerin İşleri, 10, 11/19-22). Bununla birlikte Pavlus döneminde Antakya, Şam, Roma gibi merkezlerde hıristiyan cemaatlerinin tam olarak ne zaman ve nasıl kurulduğu konusunda bir belirsizlik vardır (IDB, III, 405).

Diğer taraftan birçok araştırmacının ifade ettiği gibi (Neill, *A History of Christian Missions*, s. 26), Hıristiyanlık tarihindeki en büyük misyoner olan Pavlus, yaklaşık on beş yıl sürdürdüğü misyon seyahatleriyle Helenistik İsa cemaati tarafından kurgulanan ve kendisi tarafından geliştirilen ilâhî oğul İsa Mesih'in kurtarıcılığı mesajına dayalı inancını Anadolu'dan Makedonya ve Yunanistan'a kadar yaymaya çalışmış, buralardaki cemaatleri organize etmiş ve kendi İsa anlayışına ters düşen İsevi cemaatlere karşı mücadele etmiştir. Resullerin İşleri'nden ve Yeni Ahid'deki mektuplarından anlaşıldığı kadarıyla Pavlus'un hedefi Gentile ülkelerinde olabildiğince hızlı çalışmak, buralarda yerleşik hıristiyan cemaatleri oluşturmaktı. Bunun için Pavlus'un uyguladığı yöntem, imparatorluğun büyük şehirlerinden birine yerleşerek genç yardımcıları vasıtasıyla yörenin daha küçük şehirlerine bu merkezden ulaşmaktı. Burada bir kilise veya hıristiyan cemaati oluşturunca Pavlus misyon faaliyetinde bulunacağı başka bir yöreye geçirdi (a.g.e., s. 27). Pavlus, ilâhî oğul Rab İsa Mesih inancını temel alan öğretileri yaymak

amacıyla Anadolu, Yunanistan ve Makedonya'ya yönelik üç önemli misyon seyahati düzenlemiştir (Gündüz, s. 53-73). Onun bu seyahatlerini konu alan anlatılar ve bunlarla ilişkili çeşitli topluluklara veya kişilere gönderdiği mektuplar Yeni Ahid metinleri arasında önemli bir yer tutmaktadır. Pavlus mektuplarında, öğretilerini yaymayı hedeflediği bu misyon faaliyetlerinde uyguladığı metodolojiye ilişkin çeşitli bilgiler de vermektedir ki misyona ilişkin metodolojiyi konu alan bu bilgiler Yeni Ahid öğretilerini hayatlarına temel alan hıristiyan çevreleri, özellikle de kutsal kitabı dinde temel referans sayan Protestanlar ve bunun uzantısı olarak faaliyet gösteren evangelik cemaatler için bağlayıcı bir özellik taşımaktadır. Pavlus'un misyon yöntemleri arasında mesajın kültürel ortama uyarlanmasına da (aş. bk.) ciddi örnekler bulunmaktadır ki (Korintoslular'a Birinci Mektup, 9/19-22; 10/33) bunlar günümüzde özellikle çeşitli Protestan misyonerlik gruplarınca yaygın biçimde uygulanan kültüre uyarlama (contextualisation, inkültürasyon) yöntemine referans teşkil etmektedir. Pavlus'un özede sünnet olma ve genelde tanrısal hukukun işlevi / geçerliliği bağlamında geliştirdiği yorum, mesajın yayılmasında mahallî şart ve durumların dikkate alınması ve gerektiğinde buna göre mesajın yorumlanıp değerlendirilmesi anlayışına zemin hazırlamıştır.

Patristik dönem olarak da adlandırılan Pavlus sonrası ilk birkaç yüzyılda Hıristiyanlık Roma İmparatorluğu'nda hızlı bir yayılma süreci yaşadı. Öyle ki III. yüzyıl sonuna gelindiğinde hıristiyan öğretisiyle karşılaşmamış bölge hemen hemen yoktu (Neill, *A History of Christian Missions*, s. 35). Hıristiyan misyonerler aracılığıyla Suriye, Anadolu, Kuzey Afrika ve Avrupa'nın Akdeniz sahilleri büyük oranda hıristiyanlaştırıldı. Anadolu'da da Kral Abgar döneminde Edessa (Urfa) şehir krallığı Hıristiyanlığı benimsedi. Hıristiyan misyonerliği açısından asıl dönüm noktası, İmparator Konstantinos döneminde (306-337) Hıristiyanlığın Roma'nın "serbest dini" (religio licita) haline gelmesiyle birlikte yaşandı. Roma'nın siyasî ve askerî gücünü arkasına alan hıristiyan misyonerleri bir taraftan Hıristiyanlığı batı, kuzey ve güneyde yaymaya çalışırken diğer taraftan Roma siyasî iradesiyle âdeta özdeş sayılan Hıristiyanlık yorumunun (Roma kilisesince temsil edilen anlayış) dışında sayılan akımlara ve kiliselere karşı da mücadele ettiler. Batı Roma'nın yıkıldığı V. yüzyıl

sonrasında siyasî alanda da iktidarını ilân eden papalığın dinî ve siyasî anlayışlarıyla bu çerçevedeki açılımları Roma destekli misyonerlik faaliyetlerinin merkezinde yer aldı. Ortaçağ'da misyonerlik, resmî din söylemiyle âdeta özdeşleşen siyasî iktidarların kendi kültürel ve siyasal etki alanını genişletme çabası bağlamında yapılan çalışmalar olarak gerçekleşti. Özellikle Ortaçağ'a damgasını vuran teokratik papalık iktidarının din anlayışını temsil eden misyonerler, yürüttükleri faaliyetlerle bu iktidarın kendisine aykırı saydığı akım ve anlayışları ortadan kaldırarak papalığın iktidar alanını genişletme çabasına üslendiler.

Ortaçağ'ın ilerleyen dönemlerinde hıristiyan misyonerlerinin, faaliyetlerinde özellikle Avrupa'nın tamamının hıristiyanlaştırılması konusunda yoğunlaştığı görülmektedir. Bunun en önemli sebebi, VII. yüzyıl başlarından itibaren doğuda hızla yükselen ve Ortadoğu ile Kuzey Afrika'da yayılan İslâm'dır. Bazı yazarlarca (a.g.e., s. 53) hıristiyan misyonerliği açısından "karanlık çağ" olarak adlandırılan 500 ile 1000 yılları arasındaki bu dönemde İslâm'ın hızla ilerlemesi ve çeşitli hıristiyan halklarını kendi bünyesine alması karşısında kilise destekli misyonerler Avrupa'nın henüz hıristiyanlaşmamış bölgelerine yönelmişlerdir.

Ortaçağ boyunca yürütülen misyonerlik faaliyetlerinde gösterilen başarıda üç etken önemli rol oynamıştır. Bunlardan birincisi, hıristiyan imparatorlukların ve siyasî yönetimlerin kiliseye ve misyonerlere sağladığı destektir. Meselâ Charlemagne (IX. yüzyıl) gibi bazı imparatorlar, kuzeye düzenledikleri seferlerde yöre halklarıyla yaptıkları antlaşmalara yörenin hıristiyanlaşması ve hıristiyan misyonerlere her türlü kolaylığın sağlanması şartlarını da koymuşlardır. Saksonlar'ın hıristiyanlaştırıldığı dönemde yöreyi istilâ eden hıristiyan yöneticileri yöre halkı için şiddet, baskı ve zorlama içeren bir dizi kural getirmişlerdir. "Hıristiyan olmamış bir Sakson, halkın arasında kendini gizlemeye çalışır ve vaftizi kabul etmeyi reddederse öldürülecektir" ve, "Hıristiyanlara karşı paganları gizlemeye çalışan kişi öldürülecektir" gibi kurallar (a.g.e., s. 69). Hıristiyanlığın bu yörelerde nasıl yayıldığı konusunda ipucu vermektedir. Misyonerler, hıristiyanların hâkim olduğu bölgelerde bazı yerel yöneticilerin desteğini ve himayesini de kullanmışlardır. Meselâ XIII ve XIV. yüzyıllarda Moğol yöneticilerinin

müslümanlarla olumsuz ilişkilerinden yararlanan Nestûrî ve Fransisken misyonerleri, çeşitli Moğol idarecilerinin desteğiyle Moğollar arasında misyonerlik faaliyetlerini yürütmüşlerdir.

Misyonerlik faaliyetlerindeki başarının arkasında bulunan ikinci etken misyon bölgelerinde geliştirilen manastır yaşantısıdır. Bu manastırlarla yöreye yerleşen keşişler hem yöreyi tanıyıp dil, gelenek ve kültür açısından yöre halklarıyla kaynaşma, hem de misyonerlik faaliyetlerini yürütme açısından manastırları birer üs olarak kullanmışlardır. Yöre halkının dilini öğrenip onların hayat şartlarına ayak uydurmaya çalışan keşiş misyonerler, böylece halkla kısa zamanda kaynaşmayı ve kendilerini onlara kabul ettirmeyi amaçlamışlardır. Ayrıca keşişler başta eğitim, tarım ve hayvancılık olmak üzere yaptıkları faaliyetlerle kırsal alanda henüz uygarlık girmemiş bölgelerde kültürel yönden kendilerinden geride olan yöre halkı üzerinde etkili olmaya çalışmışlar, uygar ve gelişmiş olmakla hıristiyan olmanın aynı şey olduğu mesajını vermeye gayret etmişlerdir.

Manastırlarla irtibatlı olarak Ortaçağ'da hıristiyan misyonerliğinde genellikle çeşitli hıristiyan tarikatları ön plana çıkmıştır. Bunlardan XIII. yüzyılda Assisili Aziz Francesco tarafından kurulan Fransisken tarikatı ile Aziz Dominik tarafından kurulan Dominiken tarikatı, yoksulluğu ve Hıristiyanlığın yayılması faaliyetlerini temel amaç edinen tarikatlardı. Bu tarikatlara bağlı olan ve genellikle Friar olarak da adlandırılan keşişler, manastırlarda yerleşik yahut gezgin misyonerler olarak misyon bölgelerinde Hıristiyanlığın yayılmasında aktif rol oynamışlardır. Bunlara XVI. yüzyıldan itibaren Cizvitler tarikatına bağlı keşişleri de eklemek gerekir. Sonraki dönemlerde ise Agustinianlar ve Mesîh dervişleri (Wanders of Christ) gibi birçok tarikat üyesinin faaliyetleri görülür. Tarikatlar, coğrafi keşifler ve sömürge dönemlerinde de misyonerlik konusundaki aktif rollerini sürdürmüşler, sömürge yönetimleriyle iş birliği içerisinde olmuşlardır.

Ortaçağ'daki misyonerlik faaliyetlerinde etkili olan üçüncü husus şehitlik anlayışıdır. Misyon bölgelerinde zaman zaman yerli halk tarafından hıristiyan misyonerlere yönelik şiddet hareketleri uygulanmış ve bunun neticesinde bazı misyonerler hayatlarını kaybetmişlerdir. Aziz Boniface (ö. 754) örneğinde olduğu gibi öldürülen bu misyonerlerin yaşantıları ve müca-

deleleri diğer misyonerler için her zaman bir örnek ve ilham kaynağı olmuştur.

Reformasyon dönemi ve sonrasında Avrupa'da Hıristiyanlık'la irtibatlı yeni dinî yapılanmalarda birçok millî din anlayışı ortaya çıkmıştır. Zira dinî ve siyasî güç olarak Katolisizm'in, gücün tek elde (kilise) toplanması şeklinde Ortaçağ'dan beri sürdürdüğü tekelci anlayışın yıkılması üzerine Yeni Ahid'in otorite anlayışı doğrultusunda hıristiyan dünyasında dünyevi iktidarlara barışık, hatta onlara bağlı mezhepler oluşmuş; bu çerçevede İngiltere'de Anglikan kilisesi, İskoçya'da Presbiteriyenlik, Hollanda'da Reform kilisesi, Almanya'da ve İskandinav ülkelerinde Lutheran kiliseler ortaya çıkmıştır. Bu dönemin başlangıcında yeni kilise hareketlerine bağlı misyonerlik faaliyetlerine fazla rastlanmaz; çünkü bu kiliseler Katolisizm'e karşı var olma mücadelesi vermektedir. Ancak sonraları ve özellikle sömürge dönemlerinde bu kiliselere bağlı misyonerlik teşkilâtları, dünyanın her tarafında Katolik misyonerler yanında faaliyette bulunmaya başlamışlardır. XIX. yüzyıldan itibaren Batı ve Kuzey Avrupa ile Kuzey Amerika merkezli çeşitli Protestan kiliseleriyle irtibatlı misyoner örgütleri Ortadoğu, Uzakdoğu ve Asya'da hep ön plana çıkmaya başlamıştır.

Ait oldukları ülkelerdeki devlet hâkimiyetini tanıyan Protestan kiliseleri, bu milletlerin hâkimiyetinin yayılmasını ya da kolonilerde ve sömürge bölgelerinde devlet gücünün etki alanının genişlemesini hıristiyan hegemonyasının ve gücünün genişlemesi olarak değerlendirmişlerdir. Benzer durum Güney Avrupa milletlerinin bağlı olduğu Katolik kilisesi için de geçerlidir. Orta ve Güney Amerika'yı hızla sömürgeleştiren İspanyollar ve Portekizliler, "misyon ülkeleri" olarak adlandırılan sömürge bölgelerinde İspanyol ve Portekiz siyasal egemenliğiyle birlikte Katolik misyonu aracılığıyla hıristiyan hegemonyasını da kurmuşlardır.

1773'te Papa XIV. Clement tarafından feshedilinceye kadar Cizvit misyonerleri başta Asya olmak üzere bütün dünyada oldukça aktif olarak faaliyette bulundular. Öyle ki Cizvitler dağıtıldığında kilise tarafından misyon bölgelerinden geri çağrılan Cizvit misyoneri sayısı yaklaşık 3000 idi (a.g.e., s. 175). Çeşitli tarikatlarla bağlı misyonerler XVI ve XVII. yüzyıllardan itibaren Asya'da yoğun bir Hıristiyanlık propagandası yürüttüler. Bu faaliyetlerde bilhassa açılan eğitim kurumları etkin rol oynadı.

XVIII. ve özellikle XIX. yüzyıl birçok misyonerlik teşkilâtının ortaya çıktığı dönemdir. Bilhassa XIX. yüzyıl, hıristiyanların bir bütün olarak dünyada aktif misyonerlik faaliyetine giriştiği, bazı yazarların ifadeyle Hıristiyanlığın kendisini evrensel bir dine çevirme konusunda başarılı olduğu bir zamandır (a.g.e., s. 179, 207). Bu dönemde kurulan misyonerlik teşkilâtlarının büyük çoğunluğu çeşitli Protestan kilise ve cemaatleriyle irtibatlıdır. Bunlar arasında The Baptist Missionary Society (1792), London Missionary Society (1795), Anglican Evangelical Church Missionary Society (1799), British and Foreign Bible Society (1804), The American Board of Commissioners for Foreign Missions (1810), The Basel Society (1815), The American Baptist Missionary Board (1814) ve The Berlin Society (1824) sayılabilir. Ayrıca XIX. yüzyılın ilk yarısında Fransa, Danimarka, İsveç ve Norveç gibi ülkelerde de bir dizi misyonerlik teşkilâtı oluşturuldu.

XIX. yüzyılda ve bunu izleyen dönemde hıristiyan misyonerleri, yalnızca dinî öğretilerin anlatılması görevini yapan vâizler olarak değil eğitim ve sağlık görevlileri ve sosyal hizmet uzmanları olarak da misyon bölgelerinde görünmeye başladılar. Ortadoğu'da olduğu gibi bazı bölgelerde çok defa eğitim, sağlık ve sosyal hizmet alanlarındaki faaliyetler doğrudan vâizlik faaliyetlerinin önünde yer aldı. Bu bağlamda hıristiyan ülkelerinde yetişmiş birçok misyoner-doktor ve misyoner-öğretmen misyon bölgelerine gönderildi. Misyonerlerce açılan eğitim kurumları sıkça yerel eğitim sistemiyle karşılıklı iletişim içerisinde oldu ve din eğitiminin yanı sıra genel eğitim verildi. Ayrıca bu okullara hıristiyan çocukların yanı sıra başta seçkin aile çocukları olmak üzere hıristiyan olmayan aile çocukları da öğrenci olarak kabul edildi. Eğitim kadrosu, donanım ve teçhizatı, verdiği eğitimle yerli okullardan belirgin şekilde ayrılan bu okullar yörede her zaman büyük bir saygınlık kazandı; bu sayede misyonerler hem halk üzerindeki etkilerini sürdürdüler, hem de bu okullarda yetişen ve ileride o ülkede yönetimden ticarete kadar hemen her alanda etkili konumlara gelecek olan öğrenciler vasıtasıyla ileriye dönük önemli kazanımlar elde ettiler.

İslâm Ülkelerine Yönelik Misyonerlik Faaliyetleri. Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerinin ilk örneklerine VIII. yüzyıldan itibaren rastlanır. Endülüs'te kocası Vali Abdülazîz b. Mûsâ b. Nusayr'ı (713-716) hıristiyanlaştırmaya çalışan

Egilon (Ümmü Âsım) müslümanlara yönelik çalışma yapan ilk Batılı hıristiyan misyoner sayılır. "Fransa keşifi" olarak da adlandırılan Clunyalı Abbot Hugh ise bir diğer ilk dönem misyoneridir. XI. yüzyılda Papa VII. Gregory'nin Kuzey Afrika müslümanlarına yönelik gizli bir misyonerlik çalışması yürüttüğü de söylenmektedir (Cutler, s. 3706).

Haçlı seferleri esnasında misyonerlik faaliyetlerindeki artış dikkati çekmektedir. Bu faaliyetlerde ilk ciddi açılım XIII. yüzyılda Assisili Francesco tarafından yapılmıştır. Francesco, insanlara hıristiyan mesajının basit tarzda ve güzelce sunulduğunda kabul edilmesinin çok daha kolay olacağını düşünmüş, kendisi de bu yöntemi kullanmıştır. Bu çerçevede Francesco üç misyon seferine çıkmıştır. Bunlardan ilkinin 1212'de Fas'a, ikincisini 1214'te İspanya'ya yapmıştır. 1219'da V. Haçlı ordusuyla birlikte yola çıkarak Mısır'a gitmiş ve orada sultanın huzuruna çıkarak ona Hıristiyanlığı anlatmıştır (Neill, *A History of Christian Missions*, s. 99). Kilise tarihindeki en önemli misyonerlerden biri sayılan Lull, Saracenler olarak adlandırdığı müslümanların hıristiyanlaştırılabilmesi için üç hususun gerekli olduğunu belirtmiştir. Bunlardan ilki misyonerlerce müslümanların konuştuğu dillerin çok iyi bilinmesidir. Nitekim Lull'un bu görüşlerinin sonucu olarak XIV. yüzyıl başlarındaki Viyana Konsili'nde Roma, Oxford ve Paris üniversiteleri gibi eğitim kurumlarında müslümanların dillerinin araştırılıp öğretilmesinin önemi vurgulanmıştır. Lull'un dikkat çektiği ikinci husus İslâm'a karşı hıristiyan öğretilerini savunan eserlerin yazılması, üçüncüsü de müslümanlar arasında misyonerlik faaliyetlerini yürütecek cesur ve inançlı kişilerin yetiştirilmesidir (a.g.e., s. 114-117). Lull, Kuzey Afrika'ya gerçekleştirdiği dördüncü misyon seyahatinde 1315'te öldü. Şüphesiz bu tarihte yapılan misyon çalışmaları sadece Ortadoğu ile sınırlı kalmadı; pek çok misyonerin İran, Hindistan ve Asya içlerine gittiği bilinmektedir.

Hıristiyanların Ortaçağ'da İslâm ülkelerine yönelik faaliyetlerinde iki temel özellik dikkati çekmekteydi. Öncelikle müslümanların her yönden güçlü olduğu bu dönemde hıristiyanlar, müslümanları hıristiyanlaştırmaya yönelik çabalardan çok İslâm'a karşı kendi cemaatlerini bir arada tutabilmek ve müslümanların otoritesi altında yaşayan farklı hıristiyan gruplarını kendi kiliselerine çekmek yönünde faaliyetler yürüttüler. Bir diğer faaliyet olarak

da çeşitli İslâm ülkelerine seyahatler yapan belirli hıristiyan tarikatlarına mensup keşişler ve seyyahlar, İslâm'a karşı mücadele edebilmek amacıyla İslâm'ı ve kendilerine göre İslâm dininin eleştirilebilecek zayıf yönlerini öğrenmeye çalıştılar. Meselâ Ortaçağ'da İslâm ülkelerine seyahatler yapan Félix Fabri ve Piloti gibi hıristiyan seyyahlar bu çerçevede faaliyet göstermişlerdir. Bunlardan Piloti, müslümanların hıristiyan oldukları veya hıristiyanlaştırdıkları takdirde çok iyi hıristiyan olacaklarını, zira onların adalet ve ih-sana büyük önem verdiklerini vurgulamıştır. Yine müslümanlar için yürütülecek faaliyetlerde temel olması amacıyla Kettonlu Robert'in yaptığı gibi Kur'an çevirisi çalışmaları gerçekleştirilmiş, erken dönemlerde İslâm'a karşı yazılan Arapça polemik türü eserler Batı dillerine kazandırılmış ve Cusali Nicholas, Denys van Leeuwen (Dionysius Carthusians) ve Pedro de Alfonso (Petrus Alfonsi) gibi yazarlarca İslâm'a karşı çeşitli eserler kaleme alınmıştır (Gündüz - Aydın, s. 35-36).

İslâm ülkelerine yönelik yoğun misyonerlik faaliyetleri Batılı milletlerin sömürge faaliyetlerine paralel biçimde ortaya çıkmıştır. XVI. yüzyıldan itibaren başta Cizvitler olmak üzere Katolik kilisesi bünyesindeki hıristiyan gruplara bağlı misyonerlerin Afrika ülkeleri, Hindistan, Uzakdoğu ve Ortadoğu'da yoğun bir çalışma yürüttükleri görülür. Özellikle İspanyol-Portekiz yayılcılığına bağlı olarak üçüncü dünya diye bilinen bölgelerde misyon faaliyetleri yoğunlaşmış, Güney ve Güneydoğu Asya ile Afrika'nın çeşitli bölgelerinde yapılan faaliyetlere zamanla Hindistan, Çin ve Japonya'daki etkinlikler eklenmiştir (Twaddle, s. 1-2). XVIII. yüzyıldan itibaren çeşitli Protestan kiliselerine bağlı misyonerler de İslâm ülkelerinde faaliyetlere katılmışlardır. Henry Martyn, British East India Company'nin bir rahibi sıfatıyla 1810 civarında Ortadoğu'da faaliyet gösteren ilk Protestan misyoner olarak bilinir. Church Missionary Society of the Church of England ise bir müddet sonra Filistin'de faaliyetlerine başlamış, bunu American Board of Commissioners for Foreign Missions adlı teşkilâtın üyesi olan misyonerlerin Ortadoğu'ya gelmesi izlemiştir. Bu örgütün üyelerinden Amerikalı misyoner L. Persons ile P. Fisk 1820 civarında İzmir'e yerleşerek burada faaliyetlerine başlamışlardır (Grabill, s. 1).

İslâm ülkelerinde ve üçüncü dünyadaki bu faaliyetlerde misyoner teşkilâtları ve bunlara bağlı misyonerler bu yörelerde

kurulu sömürge yönetimleriyle yakın ilişki içerisinde olmuşlar ve karşılıklı çıkar gözetmişlerdir. Sömürge yönetimleri misyonerler vasıtasıyla yöredeki idarelerini pekiştirmeyi ve yerli halkın inanç ve geleneklerinde kendi çıkarlarına bir asimilasyon gerçekleştirmeyi hedeflerken misyonerler de sömürgeci güçlerin sağladığı ekonomik, askerî ve siyasal destekle yörede daha rahat faaliyet göstermişlerdir. Bu karşılıklı ilişkide bazılarının ifadesiyle misyonerler âdeta emperyalizmin aktif ajanları olarak çalışmışlardır (Shillington, s. 292 vd.). Sömürgeci güçlerle misyonerlerin yardımlaşması kölelik ticareti gibi konularda da görülmektedir. "Morovian Kardeşliği" gibi bazı misyoner teşkilâtları, Afrika köle ticaretine karşı çıkmamaları için köle tüccarlarının daha fazla desteğini sağlamışlardır (Twaddle, s. 3).

XVIII ve XIX. yüzyıllarda başta Ortadoğu olmak üzere İslâm ülkelerinde İngiliz ve Amerikan misyoner teşkilâtlarının yoğun çalışmaları dikkati çeker. Özellikle Amerika'da Kongregasyoneller öncülüğünde XIX. yüzyılda kurulan American Board of Commissioner of Foreign Mission'a bağlı misyonerler Suriye, Ürdün, Mısır, İran, Irak, Filistin ve Anadolu'da yoğun bir faaliyete koyulurlar. Her ne kadar Kongregasyoneller tarafından kurulsun da Presbiteryenler gibi diğer bazı misyonerler de bu örgüt bünyesinde yörede etkinliklerini sürdürmüşlerdir (Bıyık, s. 208). Bundan başka Church Missionary Society of the Church of England, Presbiteryen Board ve Arap Misyon Teşkilâtı gibi Protestanlık bağlamındaki örgütlerle C. M. Lavigerie tarafından kurulan ve bünyesinde "Beyaz Rahipler" (Babalar) ve "Beyaz Rahibeler" teşkilâtlarını barındıran Afrika Misyonerler Cemiyeti gibi Katolik örgütleri İslâm ülkelerindeki çalışmalarda önemli rol oynamıştır. Bunlardan Afrika Misyonerler Cemiyeti üyeleri Cezayir ve Tunus gibi İslâm ülkelerinin Batı istilâsı altında oldukları dönemde yaptıkları faaliyetlerle birçok müslümanı hıristiyanlaştırmış, sonraları Katolik Hıristiyanlığın Afrika'nın güney ve güneybatı bölgelerine yayılmasında çok etkili olmuşlardır (Kavas, s. 15-17).

Ortadoğu'da özellikle Protestan kiliseler yoğun bir misyonerlik faaliyeti göstermiştir. İngiltere merkezli Anglikanlar'a, Amerika Birleşik Devletleri merkezli Kongregasyoneller ve Presbiteryenler'e zamanla Amerika Birleşik Devletleri kökenli Reform Presbiteryenleri, Adventistler vb. diğer gruplarla Almanya, İskoçya, İsveç ve

daha birçok Avrupa ülkesinden gelen çeşitli gruplar eklenmiştir. Bunların çalışmaları sonucunda kısa zamanda Ortadoğu'daki yerleşim merkezlerinde -Kudüs'te olduğu gibi (Tibawi, s. 215-216)- dil veya milliyet ayırımına dayalı yeni kiliseler teşekkül etmiştir.

Misyoner teşkilâtları, önceleri İslâm ülkelerinde temel hedef olarak müslüman çoğunluk da dahil buradaki bütün halkları almışlardır. Ancak müslümanlar üzerine yapılan ve yapılması planlanan çalışmaların gerek müslüman halk gerekse mahallî idareciler tarafından ciddi bir itirazla karşılanması misyonerlerin çalışmalarını Ermeniler, Süryâniler, Ortodokslar, Nestûriler, Kiptiler gibi yöredeki azınlıklar ve özellikle Doğu kiliseleri mensupları üzerinde yoğunlaştırmalarına sebep olmuştur. Bu arada bilhassa Filistin'deki yahudilerle ilgili bazı çalışmalar da yapılmış, ancak ciddi bir başarı sağlanamamıştır. Misyonerlerin çalışmalarında daha çok açtıkları eğitim kurumları etkili olmuş, Ortadoğu genelinde binlerce eğitim kurumunda yöredeki insanlar, Protestan veya Katolikler eğitimden geçirilmiş, böylece yöre hıristiyanlarının Protestan ya da Katolik kiliseye bağlanması sağlanmıştır. Bu eğitim kurumlarının bir diğer işlevi de Osmanlı idaresi altında bulunan bölgelerde yaşayan gayri müslim halk arasında Amerikan, İngiliz ve diğer Batı ülkelerinin siyasal amaçlarına paralel biçimde etnik-ayırımçı bir anlayışın oluşup gelişmesini sağlamak olmuştur. Nitekim Anadolu'nun her tarafında açılan misyoner teşkilâtı destekli yüzlerce kolejde Ermeniler, Ortodoks Rumlar ve Süryâniler gibi gruplar örgütlenmeye çalışmıştır. Bu çalışmalar özellikle Ermeni, Rum ve Bulgar milliyetçiliğinin teşekkülünde etkili olmuştur. Bu arada misyonerler Arap milliyetçiliğinin gelişmesine de büyük katkıda bulunmuştur (Grabill, s. 15-18). XX. yüzyıl başlarında sadece Amerikan misyoner teşkilâtlarına bağlı olarak Anadolu'da faaliyet gösteren okul sayısı 400'ü aşmaktadır (Kocabaşoğlu, s. 221). 1914'te yalnızca Osmanlı Devleti'nin kuzeydeki bölgelerinde yer alan misyoner okullarında yaklaşık 25.000 öğrenci eğitim görmekteydi (Grabill, s. 5-6).

İslâm ülkelerinde çalışmalarda bulunan misyonerlerin, azınlıkları Protestan veya Katolik öğretilere çekme ve onlar arasında etnik bilincin uyanmasını sağlama çabalarını İslâm ülkelerindeki müslüman halkı hıristiyanlaştırma faaliyetleri izledi. Müslüman ülkelerin sömürgecilere karşı

verdikleri bağımsızlık mücadeleleri esnasında müslüman halk tarafından sömürgeci amaçlarla özdeşleştirilen ve etnik ayırımçı hareketlerin kısırtıcısı olarak değerlendirilen misyonerler İslâm ülkelerindeki faaliyetlerine büyük ölçüde ara vermek durumunda kaldılar. Ancak bağımsızlık mücadelesini kazanan müslüman milletlerin kültürel ve teknolojik ilerleme için Batı'ya yönelmeleri ve bu bağlamda dışı açılma politikaları misyonerlere yeni imkânlar sağladı. Kapanan misyoner okulları tekrar açılmaya, misyonerlerce organize edilip yönetilen sağlık ve sosyal yardım kuruluşları yeniden çalışmaya başladı; misyonerler değişen şartlara ve yeni duruma göre yeni birtakım yöntemler geliştirdiler.

Bölgeden bölgeye yahut milletten millete farklı tutum ve tavırlar uygulamış olsalar da misyonerlerin müslümanlara yönelik son iki yüzyıllık çalışmalarında, Hıristiyanlığın anlatılması yanında müslümanlarda İslâmî inanç ve değerlerle ilgili çeşitli kuşkular uyandırmak suretiyle onları kendi kimlik ve değerlerine yabancılaştırmaya yönelik çalışmalar da dikkati çeker. Başta Gottlieb Pfander ve Samuel M. Zwemer olmak üzere çeşitli misyonerlerce İslâm'ı hedef alan ve Arapça, Farsça, Türkçe gibi yerel dillere de çevrilerek yayımlanan yoğun eleştiri içerikli yayınlar bu amaca yöneliktir. Bunlardan XIX. yüzyılda Pfander'in başta *Mizânü'l-hak* olmak üzere yazmış olduğu bir dizi İslâm karşıtı polemik kitapları misyonerlerce çeşitli dillere çevrilip İslâm ülkelerinde kullanılmıştır. Pfander'in İslâm ve Hz. Muhammed hakkında birçok şüpheyi işleyen *Mizânü'l-hak* başlıklı eserine Rahmetullah el-Hindî *İzhârü'l-hak* adlı hacimli eseriyle cevap vermiştir. XX. yüzyılın ilk yarısında şiddetli bir İslâm düşmanı olarak çalışmalar yürüten ve İslâm'ı "ölmek üzere olan bir din" şeklinde değerlendiren Zwemer ise *The Moslem World* başlıklı derginin editörlüğünü yapmış, ayrıca İslâm'a yönelik çeşitli kitaplar yayımlamıştır (Sharkey, sy. 12 [2003], s. 48-49).

Günümüz Hıristiyan Misyonerliği ve Yöntemleri. Günümüzde farklı hıristiyan kiliselerine bağlı binlerce misyoner teşkilâtıyla herhangi bir kilisenin denetiminde olmaksızın çalışan yüzlerce misyoner kuruluşu dünyanın hemen her bölgesinde yoğun bir çalışma içerisinde. Farklı kiliselerle bunlara bağlı misyoner örgütleri faaliyet içinde oldukları yörelerde genellikle birbiriyle uyum içinde çalışmaktadır. Ancak Afrika'nın bazı yörelerinde ol-

duğu gibi çeşitli bölgelerde birbirlerine rakip olarak çalışanlar da bulunmakta ve bu rekabet, 1990'lı yıllarda Ruanda'da yaşanan katliamda olduğu gibi bazan farklı kiliselerce desteklenen şiddet olaylarına da dönüşmektedir.

Katolik kilisesi bünyesinde kurulu olan Congregation for the Evangelization of Peoples, Katoliklik doğrultusunda Hıristiyanlığın bütün dünyada yayılmasına çalışan bir kuruluş olarak dikkati çekmektedir. Katolikler'in yanı sıra Protestanlık bünyesindeki yüzlerce kiliseye bağlı misyoner teşkilâtı da faaliyet göstermektedir. Protestan örgütler arasında özellikle evangelik akımlar dünyadaki misyonerlik faaliyetlerinde ön plana çıkmaktadır. "Bu nesilde bütün dünyanın evangelizasyonu" sloganıyla yola çıkan (Twaddle, s. 12) Amerikan ve İngiliz evangelikler, bilhassa XX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren dünyada kendini hissettiren yeni dünya düzeni ve küreselleşme olgularının oluşturduğu sosyal ve siyasal şartları da amaçları için kullanmaktadır. Bu akımlar, özellikle sosyal ve siyasal değişim süreci yaşamakta olan veya Amerika Birleşik Devletleri ve Batı Avrupa'nın askerî ve kültürel etkisini yoğun şekilde üzerinde hissedilen ülkelerde örgütlenmekte ve misyonerlik faaliyetlerini yoğunlaştırmaktadır. Bu gruplara ait kaynaklarca verilen istatistiksel bilgilerde, son yirmi yılda İslâm ülkelerinde yapılan misyonerlik faaliyetlerinde geçmişe nazaran dikkat çekici bir başarının sağlandığı vurgulanmaktadır. Meselâ Cezayir'de 1979'da 1200 olan hıristiyan sayısının 1999'da 12.000'e çıktığı, benzer şekilde Türkiye'de 1500 civarında evangelik hıristiyan olduğu ileri sürülmektedir (bk. bibl.).

Hıristiyan misyonerliği gerek teolojik gerekse kavramsal boyutta kendini günün şartlarına göre gözden geçirmektedir. Nitekim yakın zamanlara kadar kilisenin, hıristiyan olmayan inkârcıları hıristiyanlaştırarak ebedî cezadan kurtarma ve kilisenin yaygınlık ve egemenlik alanını genişletme aracı olarak gördüğü misyonerlik, günümüzde bizzat Tanrı'nın insanlığın kurtuluşuna yönelik bir eylem planı olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu anlayışa göre bizzat Tanrı misyonerlik faaliyetlerinin içinde kabul edilmektedir. Böylece hıristiyan misyon anlayışında kilise merkezliikten (eklesiosentrizm) Tanrı merkezliliğe (teosentrizm) ya da daha doğru bir ifadeyle Mesih merkezliliğe (kristosentrizm) geçiş yönünde bir gelişim yaşanmıştır (Knitter, V/3 [2002], s. 82).

Misyonerlerce bütün yeryüzü küresel evangelizmin faaliyet alanı olarak görülmektedir. Bilhassa XX. yüzyıl ve içinde yaşadığımız dönem, küresel evangelizm açısından misyonerliğin altın çağını yaşadığı devir olarak değerlendirilmektedir. K. S. Latourette'nin adlandırdığı şekilde ("Christian Missions History: Roman Catholics, Orthodox, and Protestant Mission to the Nations") "büyük yüzyıl" olan 1914-1950 arası dönem, Roma Katolikleri ve Protestanlar açısından Hıristiyanlığın hızla genişlediği bir zaman dilimi olmuştur. İlerleyen zamanda bunu özellikle Uzakdoğu ülkelerine yönelik faaliyetlerdeki başarılar izlemiş, yakın geçmişten günümüze ise Orta Asya, Balkanlar, Kafkasya ve Ortadoğu'daki yoğun faaliyetler takip etmiştir. Bu dönemde Hıristiyanlık'ta misyonerliğin teolojiden öne geçtiği ve değişen dünya sosyopolitik şartlarında misyonerliğin saldırgan tutumunun bir kenara bırakılarak muhatap alınan her yöreye ve millete göre yeni yöntemlerin geliştirildiği görülmektedir. Misyonerliğin dünya genelinde düşünülen bir aktivite olarak öne çıktığı bu devirde, misyonerlerce yeni şartlara uygun bir terminolojinin oluşturulmasına da özen gösterilmektedir. Meselâ "diyalog", "homöjen birlik", "millî / yerli kiliseler", "halk hareketi", "iman misyonu" vb. kavramlar misyonerlerin konuşmalarında ağırlık kazanmış bulunmaktadır.

Günümüz misyon teknikleri arasında en dikkat çekici olanı "kültüre uyarılma" yöntemidir. Bazı misyonerlerce müslümanları hıristiyanlaştırmada en büyük başarının sağlanacağı yöntem olarak görülen kültüre uyarılma Hıristiyanlığın bir kültür değil bir kült olduğu, dolayısıyla yalnızca Avrupa ve Kuzey Amerika gibi hıristiyan geleneğin hâkimiyetindeki bölgelerde değil bütün dünyada yerel gelenek ve âdetlere uyarılması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır (Twaddle, s. 13). Bu yöntemde hıristiyan mesajı ve değerlerinin yerel kültürler, şartlar, değerler ve öncelikler gözetilerek sunulması hedeflenir. Böylece hıristiyan öğretileri, hıristiyan ibadet şekilleri ve kurumlarıyla hıristiyan yaşam tarzı mümkün olduğu ölçüde yerel geleneklere uyarlanıp halka sunulur. Meselâ bu metot doğrultusunda müslümanlara hitap edilirken onların kullandığı dinî terminolojinin kullanılmasına özen gösterilir ve onların çeşitli hassasiyetleri dikkate alınır. Ayrıca müslümanlar arasında mânevî / dinî kirlenmenin onları güvensizlik ve korkuya

sevkettiği düşüncesiyle, müslümanlarla ilişki kurulduğunda onlara hıristiyan doktrinindeki kirlenmeyle ilgili anlayışların anlatılmasının önemine dikkat çekilir (Larson, XIII/4 [1996], s. 189-190). Yine çeşitli konularda takınılan tutumlar her halikârda çok eşliliğin yaygın olduğu bazı bölgelerde misyonerler poligamiye karşı çıkmamışlardır (al-Hatimy, s. 68).

Hıristiyan misyonerleri kültüre uyarılma yöntemiyle iki temel amaç güder. Birincisi, misyonerliğin hıristiyan toplumların ve güç odaklarının sosyal ve politik güç ihracına hizmet ettiği yönünde hıristiyan olmayan toplumlarda oluşan kanaatin değiştirilmesidir. Misyonerlere göre, Hıristiyanlığın yerel kültür ve geleneklere uygun biçimde uyarılması, üçüncü dünyada misyonerliğe ve Hıristiyanlığa karşı hissedilen tarihî kaygıları ortadan kaldıracaktır. Bu yöntemin bir diğer amacı da Tanrı'nın evrensel kurtarıcılığı inancına paralel olarak kilisenin belirli bir merkez veya merkezlerden dünyanın bütün bölgelere kaydırılması, dünyanın her tarafında kiliselerin oluşturulmasıdır. Bunun gerçekleşmesiyle Hıristiyanlığın özü ve temel dogmaları değişmeksizin farklı kültürlerle uyarlanmış biçimleri dünya genelinde varlık kazanacak, böylece Hıristiyanlığın sanıldığı gibi Avrupa veya Amerika merkezli bir din değil evrensel kurtuluşu hedefleyen bir inanç sistemi olduğu ifade edilmiş olacaktır.

Misyonerler, diyalog etkinliklerini de Hıristiyanlığın yayılmasında bir vasıta olarak kullanmaktadır. Çeşitli kiliselere ait belge ve dokümanlarda diyalogun temelinde bir misyon vasıtası olarak kavrandığı açıkça ifade edilmiştir (Aydın, V/3 [2003], s. 23 vd). Protestan evangelik çevreler de diyalogun, hıristiyanların kendi inanç ve öğretilerini diğer insanlara sunması açısından oldukça önemli ve etkili bir yöntem olduğu kanaatinde (Larson, XIII/4 [1996], s. 190). Misyonerlik gayesi taşımayan diyalog anlayışını eleştiren misyonerlere göre doğru diyalog yanlış yolda bulunan kişilerin, meselâ müslümanların İsa Mesih'e imana çağırılmasıdır; diyalogun açık ve doğru hedefi bu olmalıdır. Diyalog tartışmayı değil kurtarmayı amaç edinmelidir. Kurtuluş asla kendiliğinden oluşması beklenen bir son değildir; bunun için karşıdaki insanlarla samimiyet, arkadaşlık ve sempati ortamını gerçekleştirecek diyalog sürecinin kurulması gereklidir.

Misyonerlik faaliyetleri açısından yürütülen sosyal etkinlikler de son derece önemlidir. Misyonerler, aralarında faaliyette bulunulacak kimselerle olumlu ilişkilerin kurulmasında sosyal etkinliklerin önemli bir rol oynadığını düşünmektedir. "Arkadaş evangelizmi" olarak adlandırılan arkadaşlık ilişkilerinin kurulması yanında çocuk kulüpleri oluşturmak ve kreşler, anaokulları kurmak gibi çocuklara yönelik aktivitelerle düşkünlerin barındığı evlere ziyaretler düzenlemek, sağlık sorunlarıyla ilgilenmek, yalnızlık problemlerine çözüm getirmek gibi yaşlılara yönelik faaliyetler önem verilen sosyal etkinlikler arasındadır. Misyonerlerce işletilen kültür evleri, yetenek geliştirme ve dil kursları, dostluk evleri, bazı turizm ve danışmanlık büroları gibi kuruluşlar, onların hedef seçtikleri çevreyi tanımaları ve mahallî halkla arkadaşlık ilişkileri geliştirmeleri açısından ideal ortamlar olarak görülür.

Günümüz misyonerliğinde, özellikle Protestan evangelik kiliselerce yürütülen misyonerlik faaliyetlerinde misyon bölgelerinde kilisenin yerleşmesine ve yerel kiliselerin oluşturulmasına özen gösterilir. Zira bu, o bölgelerde yerli halk arasında hıristiyan mesajının kalıcı olarak yer edinmesinde önemlidir. Kiliselerin yerleşmesinde cemaatin oluşumu açısından iki kurumsal yapının tesisi önemlidir. Bunlardan birincisi uygun sosyal ve siyasal şartlar oluştuğunda ve cemaat yeterli sayıya ulaştığında resmî hıristiyan kurumlarının açılmasıdır. Diğer bir yapılanma ise henüz yeterli sosyal ve siyasal ortamla yeterli sayıda cemaatin olmadığı yerlerde devreye sokulan "ev kiliseleri" şeklinde cemaatlerin oluşturulmasıdır. Kilisenin yerleşmesinde, hıristiyanlaştırılan yerli halk arasından aktif misyonerlik ve liderlik vasfına sahip yerel önderlerin çıkarılması da ayrı bir önem taşır. Zira bunların yapacağı faaliyetin her zaman yabancı misyonerlerinkinden daha etkili olacağı düşünülür.

Misyoner örgütlerince kullanılan etkili araçlardan biri de faaliyette bulunan bölgelerde halkın yaşadığı sosyal, siyasal ve ekonomik problemlerin iyi incelenmesi, bu problemlerin doğurduğu şartları kullanarak misyonerliğe uygun ortamların oluşturulmasıdır. Savaşlar, iç çatışmalar, istilâlar, göçer, sürgünler, ilticalar, kıtlıklar, deprem, sel vb. felâketler misyonerler için çok elverişli faaliyet ortamı oluşturmaktadır. Özellikle günümüzde son derece örgütlü ve gerek siya-

sal gerekse ekonomik olarak çok iyi kaynaklara dayanan misyoner kuruluşları insanların yaşadıkları bu sıkıntıları altın fırsatlar olarak görmektedirler. Bu çerçevede Hıristiyanlık propagandası yapılan kişilerin, ailelerin eğitim ve geçim sorunlarının üstlenilmesine büyük önem verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

C. G. Pfander, *The Mizan ul Haqq; or Balance of Truth* (trc. R. H. Weakley), London 1867; J. Richter, *A History of Protestant Missions in the Near East, 1910-1927*, Ann Arbor 1965; E. Hillman, *The Church as Mission*, London 1966; G. H. Wolfensberger, *Multiplying the Loaves: The Bible in Mission and Evangelism*, London 1968; B. Dodge, "Mani and Manichaeans", *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya* (ed. S. A. Hanna), Leiden 1972, s. 86-105; K. Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions", *Christianity and Other Religions* (ed. J. Hick - B. Hebblethwaite), Philadelphia 1980, s. 52-75; Said Abdullah Seif al-Hatimy, *Woman in Islam: A Comparative Study*, Lahore 1983, s. 68-69; N. Lewis, *The Missionaries: God Against the Indians*, London 1988; Uygur Kocabaşoğlu, *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika: 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, İstanbul 1989; P. Harvey, *An Introduction to Buddhism*, Cambridge 1990; S. Neill, *A History of Christian Missions*, London 1990; a.mlf., "Missions: Christian", *ER*, IX, 573-579; D. J. Bosch, *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1991; K. Shillington, *History of Africa*, London 1995, s. 292-295; A. Bausani, *Religion in Iran: From Zoroaster to Baha'ullah* (trc. J. M. Marchesi), New York 2000; Şinasi Gündüz, *Paulus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara 2001; a.mlf. - Mahmut Aydın, *Misyonerlik: Hıristiyan Misyonerler, Yöntemleri ve Türkiye'ye Yönelik Faaliyetleri*, İstanbul 2002; M. Twaddle, "Christian Missions and Third World States", *Christian Missionaries and the State in the Third World* (ed. H. B. Hansen - M. Twaddle), Oxford 2002, s. 1-16; J. Gilchrist, "Communicating the Gospel to Muslims", *The Christian Witness to the Muslims* (<http://answering-islam.org/Gilchrist/Vol2>); S. Guthrie, "Doors into Islam", *Christianity Today*, September 9, 2002, v. 46 (10), <http://www.christianitytoday.com/ct/2002/010/1.34.html>; K. S. Latourette, "Christian Missions History: Roman Catholics, Orthodox, and Protestant Mission to the Nations", <http://home-snu.edu/~hcubert.fs/1600htm>; Mustafa Biyık, *Presbiteryen Kilisesi, Tarihsel Gelişimi, Örgütleri ve Türkiye'deki Yapılanması* (doktora tezi, 2004), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; A. A. Powel, "Maulânâ Rahmat Allâh Kairânawî and Muslim-Christian Controversy in India in the Mid-19th Century", *JRAS* (1976), s. 42-63; W. F. Larson, "Critical Contextualisation and Muslim Conversion", *International Journal of Frontier Missions*, XIII/4, Pasadena 1996, s. 189-191; Seçil Karal Akgün, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Mormon Misyonerler", *TTK Bildiriler*, XIII (2002), III/2, s. 885-891; Mahmut Aydın, "Dinlerarası Diyalog Yeni Bir Misyon Yöntemi mi?", *İslâmîyât*, V/3, Ankara 2002, s. 17-48; P. F. Knitter, "Diyalog ve Misyon" (trc. Mahmut Aydın), a.e., V/3 (2002), s. 73-85; H. J. Sharkey, "A New Crusade or an Old One?", *ISIM Newsletter*, sy. 12, Leiden 2003, s. 48-49; Ahmet Kavas, "Fransa Laik Oldu, Kara Afrika'yı Hıristiyan Yaptı", *Hürriyet Tarih*, İstanbul 2 Haziran 2004, s. 13-17; G. E. Mendenhall, "Missions", *IDB*, III, 404-406; M. L. Stackhouse, "Missions: Missionary Activity", *ER*, IX, 563-570; E. Zürcher, "Missions: Buddhist", a.e., IX, 570-573.

ŞİNASI GÜNDÜZ

MİŞKÂTÜ'L-MESÂBÎH

(مشكاة المصابيح)

Hatib et-Tebrîzî

(ö. 741/1340)

tarafından Ferrâ el-Begavî'ye ait
Meşâbihu's-Sünne'yi
tamamlamak için yazılan eser
(bk. MESÂBİHU'S-SÜNNE).

MITTWOCH, Eugen

(1876-1942)

Alman şarkiyatçısı.

Schrimm'de yahudi bir aileden doğdu. Önceleri din adamı olmak istediğinden hahamlık okuluna devam ettiyse de daha sonra Berlin Üniversitesi'nde Doğu dilleri, felsefe ve klasik filoloji okudu. 1899'da eyyâmü'l-Arab edebiyatı üzerine Latince yazdığı *Proelia Arabum paganorum (Ajjâm al-'Arab) quomodo litteris tradita sint* adlı teziyle (Berlin 1899) doktora derecesi aldı; 1905'te de Sâmi diller doçenti oldu. Arkasından Filistin'e giderek Hilfsverein der Deutschen Juden'in eğitim faaliyetlerine ve modern İbrânice'nin oluşturulması çalışmalarına katıldı. İki yıl sonra ülkesine döndüğünde yöneticiler tarafından, o sıralarda Almanya'nın Habeşistan'la sömürge ilişkisi bulunduğu için önem kazanan Habeş araştırmaları alanına yönlendirildi ve Kraliyet Wilhelms Üniversitesi'ne (Berlin) bağlı Seminar für Orientalische Sprachen'de Habeşçe (Ethiopic, Geez) ve Amharaca ile Doğu dilleri okutmakla görevlendirildi. 1915'te profesör oldu ve iki yıl Berlin Üniversitesi'nde hocalık yapmasının ardından Greifswald Üniversitesi'ne tayin edildi; fakat savaş hizmeti sebebiyle bir sömestr sonra Berlin'e döndü ve burada Savaş Ba-

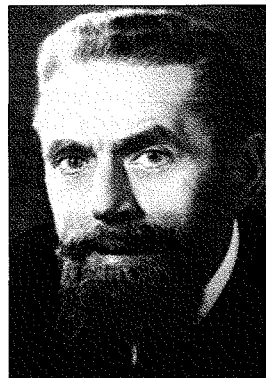
kanlığı Doğu Haber Merkezi'ni yönetti. 1919'da tekrar Seminar für Orientalische Sprachen'de hocalık yapmaya başladı; ertesi yıl okulun müdürlüğüne getirildi. 1935'te yahudi olması sebebiyle erken emekli edildi. Ekim 1939'da sosyal bir hizmet için ailesiyle birlikte Paris'e gitti ve bir daha geri dönmeyerek İngiltere'ye geçip oraya yerleşti; 8 Kasım 1942'de Londra'da öldü. Hayatı boyunca birçok bilim adamı ve diplomat yetiştiren Mittwoch Sâmî diller kadar Türkçe ve Farsça'ya da hâkimdi; ayrıca oluşturulmasına katkıda bulunduğu modern İbrânîce'yi konuşan ilk Alman şarkiyatçılarından biri olduğu gibi eski İbrânîce'yi de tarihî kitâbeleri çözüp yayımlayacak kadar iyi biliyordu. Çeşitli yahudi dernek ve birliklerine üye olan ve Şam'daki el-Mecmau'l-ilmîyü'l-Arabî'ye üye seçilen Mittwoch'un 60. doğum yılında, başkanı bulunduğu Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums bir armağan kitabı yayımlamıştır (*Festschrift zu Eugen Mittwochs 60. Geburtstag* [Breslau 1937]).

Mittwoch'un bilimsel çalışmaları daha çok Arabiyat ve Güney Sâmilîleri'nin dilleri üzerinedir. Arabiyat konusunda kaleme aldığı çeşitli kitap ve makalelerden başka hocası Eduard Sachau tarafından neşredilen *Ibn Saad, Biographien Mohammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 d. F.* (Leiden 1904-1918) adlı külliyyata Arap tarihi, İslâm sanatı, Arapça kitâbe ve metin çevirileri, folklor ve halk edebiyatı gibi konularda önemli katkılar sağladı. Habeş araştırmaları alanında Habeşî asistanı Aleka Taje ile birlikte Amhara folkloru üzerine çalıştı; Amhara halk ağzından atasözleri, latifeler, bilmeceler, kelime oyunları, şarkılar, hikâyeler, fıkralar ve masallar derleyerek tercümeleriyle birlikte yayımladı. Amharaca özet bir Kur'an meâlîyle yine Amharaca Habeşistan'da İslâm'ın yayılması ve Hz. Peygamber hakkında iki kitap yazdı.

Mittwoch'un bir başarısı da Enno Littmann'ın 1904 yılında Latince çevirileriyle birlikte *Philosophi Abessini* adı altında yayımladığı Habeşçe kaleme alınmış dinî-ahlâkî-felsefî iki metnin aslında XIX. yüzyılın ikinci yarısında uzun süre Habeşistan'da yaşayan bir misyoner-rahibe ait olabileceğini ileri süren Habeş tarihi ve edebiyatı uzmanı Carolo Contî Rossini'nin iddiasını kanıtlamasıdır. Bunun için rahibin Habeşçe'ye çevirdiği *Soirées de Carthage* adlı bir misyon kitabını Alman-

ca'ya tercüme etmiş ve söz konusu metinleri bununla karşılaştırarak Rossini'nin iddiasını doğrulamıştır. Habeş araştırmaları Mittwoch'u Habeşçe ile yakın ilişkisi bulunan eski Güney Arabistan diline götürdü ve Johannes Heinrich Mordtmann'la birlikte Sebe-Himyerî kitâbelerini çözmelerini sağladı. Mittwoch, Sâmî diller araştırmalarının dışında Friedrich Sarre ile birlikte İranlı nakkaş Rızâ-yi Abbâsî üzerine çalıştı. Savaş Bakanlığı Doğu Haber Merkezi'ni yönettiği sırada da sorumlusu olduğu *Der Neue Orient* dergisinde Türkiye'yle ilgili konulara ağırlık verdi.

Eserleri. *Proelia Arabum paganorum (Ajjâm al-'Arab) quomodo litteris tradita sint* (Berlin 1899); *Die arabischen Augenärzte nach den Quellen bearbeitet* (I-II, J. Hirschberg ve J. Lippert ile birlikte, Leipzig 1904-1905); *Die arabischen Lehrbücher der Augenheilkunde* (J. Lippert ile birlikte, Berlin 1905); *Exerpte aus dem Koran in amharischer Sprache* (Berlin 1906); *Die literarische Tätigkeit Hamza al-Isbahani* (Berlin 1909); *Abessinische Kinderspiele amharische Texte* (Berlin 1913); *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus* (Berlin 1913); *Zeichnungen von Riza Abbasi* (Friedrich Sarre ile birlikte, München 1914); *Deutschland, die Türkei und der heilige Krieg* (Berlin 1914); *Abessinische Erzählungen und Fabeln* (Berlin 1914); *Abessinische Studien I. Die traditionelle Aussprache des Äthiopischen* (Berlin 1926); *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit* (J. H. Mordtmann, F. Babinger ve R. Gregger ile birlikte, Berlin - Leipzig 1927); *Abessinische studien II. Die amharische Version der "Soirées de Carthage"* (Berlin - Leipzig 1934); *Aramaic Document of the Fifth Century B. C.* (W. B. Henning, H. J. Polotsky ve F. Rosenthal ile birlikte, Oxford 1954).



Eugen Mittwoch

Bazı makaleleri. "Ein amharischer Text über Muhammed und die Ausbreitung des Islams in Abessinien" (*Festschrift E. Sachaus* [1915], s. 444-451); "Muhammeds Geburts- und Todestag" (*Islamica*, II [1926], s. 379-401); "Altarabische Amulette und Beschwörungen nach Hamza al-Isbahani" (*ZA*, XXVI [1912], s. 270-276); "Muslimische Fetwas über die Samaritaner" (*OLZ*, XXIX [1926], s. 845-849); "Ein corpus medicorum arabicum" (*Archeion*, XIV [1932], s. 453-457); "Die Verbreitung des Islams in Togo und Kamerun, Ergebnisse einer Umfrage" (*D. Westermann'la birlikte, World of Islam*, II [1914], s. 188-276).

BİBLİYOGRAFYA :

Zirikî, *el-A'lâm*, I, 375; Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrihün*, Kahire 1980, II, 420-421; Ebû'l-Kâsım-ı Sehâb, *Ferheng-i Hâverşinâsân*, Tahran 2536 şş., s. 255; *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 158-160; E. Ullendorff, "Eugen Mittwoch and the Berlin Seminar for Oriental Languages", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth* (ed. I. R. Netton), Leiden 2000, I, 145-158; E. Littmann, "Eugen Mittwoch (1876-1942)", *ZDMG*, XCIX (1950), s. 143-146; "Mittwoch, Eugen", *EJd.*, XII, 162.



KEMAL KAHRAMAN

MÎÛN

(المئون)

Kur'an-ı Kerim'de es-seb'u't-tuvel dışında âyet sayısı yüzün üzerinde olan sûrelere verilen ad (bk. SÛRE).

MİYÂN MÎR

(ميان مير)

Miyân Mîr Muhammed b. Sâin Data b. Kâdî Kalender Fârûkî Lâhûrî (ö. 1045/1635)

Hintli sûfi ve Kâdirî şeyhi.

957'de (1550) Sivîstan'da (Sehvân-Sind) doğdu. Mîr Muhammed, Şeyh Muhammed Mîr, Miyâncîv ve Pîr Lâhûrî gibi isim ve nisbelerle anılır. Baba tarafından soyu Hz. Ömer'e ulaşmaktadır. Ataları Sind'in fethi esnasında buraya gelip yerleşmiştir. Anne ve babasının aileleri bölgede "kadılar" diye bilinir. Yedi yaşında iken babası vefat edince Miyân Mîr'in eğitimiyle annesi Bîbî Fâtîma ilgilendi. Temel eğitimi tamamlandıktan sonra Kâdirîyye tarikatına dair ilk telkinleri annesinden aldı ve bölgedeki şeyhleri zi-

yaret etmek için seyahate çıktı. Sivistan dağlarında uzlet hayatı yaşayan Kâdirî şeyhi Hızır Sivistânî'ye intisap ederek sey-rû sülûkünü tamamladı ve hilâfet aldı. Devrinin gavsı olarak kabul ettiği şeyhi-nin yanında bir süre kalıp hizmet ettikten sonra onun teşvikiyle dinî bilgilerini arttırmak için Lahor'a gitti (982/1575). Burada Ekber Şah döneminin âlimlerinden Miyân Sa'dullah b. Fethullah Dâniş-mend ve talebesi Miyân Ni'metullah'tan dinî ilimleri tahsil etti. Uzun yıllar haktan uzak yaşamaya çalışan Miyân Mîr tanın-maya başlayınca kırk yıldır ikamet etmekte olduğu Lahor'u terkedip Sirhind'e git-ti. Bir süre sonra hastalandığından tedi-vasiyle ilgilenen müridi Ni'metullah Sir-hindî'ye hilâfet verip Lahor'a döndü. Hiç evlenmeyen ve hayatının altmış yıldan fazlasını Lahor'da geçiren Miyân Mîr 7 Re-biülevvel 1045 (21 Ağustos 1635) tarihinde burada vefat etti (Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-evliyâ*, s. 72). Mezarı Lahor'un güney-doğusundaki Dârâpûr mevkiindedir. Dârâ Şükûh'un yaptırmaya başladığı kabri Âlemgîr Evrengzîb tarafından tamamlan-mış, dönemin Lahor valisi Nevvâb Vezîr Han, Evrengzîb'in emriyle kabir üzerine bir türbe yaptırmıştır. Mezarı günümüzde ziyaretgâhtır.

Bâbürlü hânedarından Cihangir, Şah Cihan, Dârâ Şükûh, Cihanârâ Begüm ve Evrengzîb, Miyân Mîr'e karşı sevgi bes-lemişlerdir. Lahor'da bulunduğu sırada kendisini ziyaret edemediği için üzülen Cihangir tarafından başşehir Agra'ya da-vet edilmiş, bir süre orada kalıp Cihan-gir'e tavsiyelerde bulunmuş, şeyhin söz-lerinden etkilenen Cihangir her şeyini ter-kedip kendisini tamamen Allah'a verebi-leceğini söylemiş, ancak Miyân Mîr bunu uygun bulmamıştır. Lahor'a döndükten sonra da Cihangir'in ona mektuplar yaz-dığı kaydedilmektedir. Cihangir'in ardın-dan tahta çıkan Şah Cihan, Keşmir seferi dönüşünde Miyân Mîr'i ziyaret edip bazı hediyeler vermiş, oğlu Dârâ Şükûh'un da bulunduğu bu ziyaret sırasında Miyân Mîr, hükümdara devlet yönetimi ve hal-kın korunup gözetilmesiyle ilgili nasihat-lerde bulunmuştur. Cihangir'in, o sırada yirmi yaşında olan Dârâ Şükûh'un bir tür-lü geçmeyen rahatsızlığı için Miyân Mîr'den yardım istediği nakledilmekte, Dârâ Şükûh da Miyân Mîr'in duasıyla iyileştiğini ve bir daha o hastalığa yakalanmadığını belirtmektedir. Nakşibendî -Müceddidî şeyhlerinden Abdülhakîm Siyâlkûtî de onu ziyaret edip hizmetinde bulunmuş-tur. Ancak aralarında vahdet-i vücûd ve

seyrû sülûk konularında bazı ihtilâflar ol-duğu bilinmektedir.

Lahor'da Pencabî dilinde yayımlanan *Şehr-i Lâhor di Târih* adlı kitapta, Sih reisi (Guru) Arcun Singh'in 1588 yılında Amrîtsar'daki Altın Mâbed'in temel atma merasimine Miyân Mîr'i de davet ettiği şeklindeki bilgiden onun devlet adamları-nın yanı sıra toplumun çeşitli kesimleriyle de ilişki içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

Miyân Mîr, kendisine intisap etmek iste-yenleri müridliğe kabul etme konusun-da titiz davranmasına rağmen müridle-rinin sayısı binleri bulmuş, geride Ni'me-tullah Sirhindî ve Şah Muhammed Be-dahşî başta olmak üzere kırk beş halife bırakmıştır. Vahdet-i vücûd düşüncesini ve Kâdiriyye tarikatını Keşmir bölgesinde yaygınlaştıran Bedahşî şeyhinin mezarı-nın yanına defnedilmiştir. Miyân Mîr'in kız kardeşi Bibî Cemal Hatun, Kâdiriyye'nin Pencap bölgesinde yayılmasında et-kili olan Kâdirî kadın velîlerden biridir.

Vahdet-i vücûd düşüncesini Hint alt kı-tasında en etkili biçimde savunan sûfler-den olan (Muhammed İkrâm, s. 426) Mi-yân Mîr'in Muhyiddin İbnü'l-Araî'nin *e'l-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fuşûşü'l-hi-kem* adlı eserlerini ezberden okuduğu, Abdurrahman-ı Câmî'nin *Fuşûş* şerhini de ezber derecesinde bildiği söylenir. İn-sanın nefis, kalp ve ruhtan ibaret olduğu-nu, nefsin şeriata, kalbin tarikata uymak-la ıslah edileceğini, ruhun ıslahının ise ha-kikate ulaşmakla gerçekleşeceğini belir-ten Miyân Mîr'e göre asıl maksat olan ha-kikate ermenin ilk yolu şeriata uymaktır (Athar Abbas Rizvî, II, 106).

Dârâ Şükûh'un Miyân Mîr ve müridle-rine dair *Sekînetü'l-evliyâ* ile *Sefinetü'l-evliyâ* adlı eserleri ve Cihangir'in *Tü-zük-i Cihângîrî'si* Miyân Mîr'in hayatıyla ilgili ilk dönem kaynaklarıdır. Modern zamanlarda Miyân Mîr hakkında yapılan bazı çalışmalar şunlardır: Gulâm Destgîr Nâmî, *Tezkire-i Hazret Miyân Mîr Kâ-dirî* (Lahor 1958); Beşîr Ahmed Çiştî, *Se-vânîh-i Hazret Miyân Mîr* (Lahor 1964); İkbâl Ahmed *Hazret Miyân Mîr* (Lahor, ts.); Muhammed Dîn Kelîm Kâdirî *Tezki-re-i Hazret Miyân Mîr* (Lahor 1986).

BİBLİYOGRAFYA :

Cihangîr, *Cihângîrnâme: Tüzük-i Cihângîri* (nşr. Muhammed Hâşim), Tahran 1359 hş., s. 325; Dârâ Şükûh, *Sefinetü'l-evliyâ*, İstanbul 1326, s. 70-73; a.m.f., *Sekînetü'l-evliyâ* (nşr. Târâ Çend – Muhammed Rızâ Celâîlî-Nâimî), Tah-ran 1344 hş./1965; Abdülhamîd Lâhûrî, *Pâdi-şâhnâme*, Kalkûta 1867, I/1, s. 340; Muham-med Sâlih Kembüh, *Amel-i Sâlih: Şâh Cihân-nâme*, Lahor 1960, III, 382; Abdülhay el-Hasenî,

Nüzhetü'l-havâtir, V, 403-404; Athar Abbas Riz-vî, *A History of Sufism in India*, New Delhi 1983, II, 103, 105-121, 133-134; Muhammed Dîn Kelîm Kâdirî, *Tezkire-i Miyân Mîr*, Lahor 1986, s. 58, ayrıca bk. tür.yer.; Muhammed İkrâm, *Rûd-i Keuşer*, Lahor 1992, s. 426-429; N. Hanîf, *Biographical Encyclopaedia of Sufis: South Asia*, New Delhi 2000, s. 206-209; M. Hidayet Hosain, "Miyancı", *IA*, VIII, 374; S. Digby, "Miyân Mîr, Miyâdjî", *EI* (ing.), VII, 189; Abdülganî, "Mî-yân Mîr", *UDMİ*, XXI, 907-909.



NISAR AHMAD FARUQI

MÎ'YÂR-I SEDÂD

(معار سداد)

Ahmed Cevdet Paşa'nın

(ö. 1895)

mantık kitabı.

Geleneksel tarzda yazılmış ilk Türkçe mantık kitabıdır. Oğlu Ali Sedad'ın bildir-diğine göre müellif, oğlunun faydalanma-sı için telif ettiği esere onun adına izâfe-ten *Mî'yâr-ı Sedâd* ismini vermiştir. Ali Sedad da *Mizânü'l-ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl* adlı kitabını (İstanbul 1303) ya-zarken bu eserden geniş ölçüde yararlan-mıştır (Öner, *Erdem*, II/6 [1986], s. 770, 774, 778, 780). Ancak Ali Sedad geleneğin dışına çıkarak Avrupa'daki yeni mantık akımlarını, yöntem ve kavramlarını da dikkate almıştır. *Mî'yâr-ı Sedâd*'ın İstan-bul baskısının (1303) iç kapağında eserin ibtidâi mekteplerinde okutulmak üzere yazıldığı, fakat iri harflerle basılan kısım-ların metin olarak rûşdiyede de okutula-bileceği belirtilmektedir. Eser, geleneksel mantık kitaplarındaki plana uygun ola-rak bir mukaddime ile "tasavvurât" ve "tasdikât" bahislerinin yer aldığı iki ana bölümden (makale) oluşmaktadır. Mu-kaddimede mânâli lafızlar konusu ince-lenmekte, bilginin tasavvur ve tasdik diye ikiye ayrıldığı belirtilerek mantığın konu-su ve amacı bakımından tanımı üzerinde durulmaktadır. İki kısımdan (bab) mey-dana gelen tasavvurât bölümünün ilk kıs-mında tasavvurların ilkeleri olan beş küllî, ikinci kısmında tarif konusu ele alınmak-tadır. İkinci bölüm dört kısım olup bura-da sırasıyla mutlak önermeler (kazâyâ-yı mutlaka), kıyas şekilleri (suver-i akyise), mo-dal önermeler (müveccihât) ve tasdik tür-leri (mevâdd-ı kıyâs) işlenmektedir. Eserin sonunda geleneğe uyularak beş sanat konu-su incelenmektedir.

Müellif kipli önermeleri ele alırken her-hangi bir isim kaydetmeden mantıkçıları mütekaddimin ve müteahhîrin diye ikiye ayırmaktadır. Necati Öner, *Mî'yâr-ı Se-dâd*'ın kaynağının Esîrüddin el-Ebherî'

nin *İsâgûcî'si* olduğunu ileri sürmektedir (a.g.e., II/6 [1986], s. 782-784). Kitabın planına ve kullanılan bazı kavramlara bakarak kaynaklarının Gazzâlî sonrası mantıkçılar olduğu söylenebilir. Çünkü eserin plan yönünden İbn Sinâ sisteminden epeyce ayrıldığı noktalar vardır. Meselâ kategoriler beş küllî kadar ayrıntılı biçimde işlenmemekte, önermelerin artıklık ve karşılık ilişkisi onların nitelik ve niceliğiyle karıştırılmış olarak verilmekte, önermelerin kipleri ve doğruluk değerleri (tasdîkât) -İbn Sinâ sisteminin aksine- kıyaslar incelendikten sonra kaydedilmekte, yine önermeler doğruluk açısından "bedihî" ve "nazari" şeklinde ikiye ayrılmakta, bedihî olan da "aklı" ve "hâricî" diye sınıflandırılmakta olup bu usul ne İbn Sinâ'da ne de Gazzâlî'de vardır. Klasik mantıkta kıyasın içeriği olarak ele alınan burhan, cedel, mugalata, hatâbe ve şiiire *Mi'yâr-ı Sedâd*'da yalnızca birer cümle ile yer verilmektedir.

Mi'yâr-ı Sedâd Türkçe yazılmakla birlikte mantık terimlerinin Arapça'da olduğu gibi bırakılması yüzünden Arapça bilmeyen kişilerin eseri okuyup anlaması oldukça zordur. Hilmi Ziya Ülken gibi bazı araştırmacılara göre *Mi'yâr-ı Sedâd*, o zamana kadar sûrî mantık konusunda Türkçe yazılmış en mükemmel mantık kitabı olup Batılılaşma'ya karşı çıkarak yerli kaynaklara dayanmak, bunun için de eski kaynakları tercüme edip onlara dayalı telif çalışmaları yapmak gerektiğini savunan bir zihniyetin ürünüdür. Nitekim Ahmed Cevdet Paşa öz kaynaklara dönmenin ateşli bir savunucusu olmuştur (Ülken, s. 766-768). İki defa basılan *Mi'yâr-ı Sedâd*'ı (İstanbul 1293, 1303) Kudret Büyükoçşun Latin harfleriyle neşretmiş (*Mantık Metinleri*, İstanbul 1998, II, 11-108), ayrıca Hasan Tahsin Feyizli (Ankara 1988) ve Necati Demir (Ankara 1998) tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, İstanbul 1303; Hilmi Ziya Ülken, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", *Tanzimat I*, İstanbul 1940, s. 757-775; Necati Öner, *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara 1967, s. 17; a.m.f., "Cevdet Paşa'nın Mantık Anlayışı", *Ahmed Cevdet Paşa (Sempozium: 9-11 Haziran 1995)*, Ankara 1997, s. 111-115; a.m.f., "Mantıkçı Baba-Oğul: Ahmet Cevdet, Ali Sedat", *Erdem*, II/6, Ankara 1986, s. 769-799; Kemal Sözen, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*, İstanbul 1998, s. 232-233; İsmail Kız, "Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları", *AÜİFD*, XLIII (2002), s. 143, 159.



ALİ DURUSOY

Mİ'YÂRÜ'L-İLM

(معيار العلم)

Gazzâlî'nin
(ö. 505/1111)
mantığa dair eseri.

İbn Sinâ'nın Farsça kaleme aldığı *Dânişnâme-i 'Alâ'î*'nin Arapça'ya serbest bir çevirisinden ibaret olan *Maḳâşidü'l-felâsife*'nin (Janssens, s. 17) mantık bölümü hariç tutulursa *Mi'yârü'l-ilm* (*Mi'yârü'l-akl, Mi'yârü'l-ukûl, Mi'yârü'n-nazar*) Gazzâlî'nin mantığa dair eserlerinin ilki olmaktadır. Müellifin *Mihakkü'n-nazar* (s. 162), *el-Müstaşâ min 'İlmi'l-uşûl* (I, 30, 41, 64, 122, 133, 175), *Esâsü'l-kıyâs* (s. 26-27, 111), *el-Kıstâsü'l-müstaḳim* (s. 72), *Mizânü'l-amel* (s. 13, 44, 46, 52, 133) ve *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (s. 15-16) adlı kitaplarında *Mi'yârü'l-ilm*'e yaptığı atıflar eserin Gazzâlî'ye aidiyeti konusunda hiçbir kuşkuyla yer bırakılmaktadır. *Tehâfütü'l-felâsife*'de yer alan atıflar da iki eser arasındaki ilişkiyi gösterecek niteliktedir. Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'nin dördüncü mukaddimesinde, bu eseri tamamladıktan sonra *Medârikü'l-ukûl* olarak da adlandırdığı mantık disiplinine dair *Mi'yârü'l-akl* (metinde bu isimle anılıyor) adlı bir eser daha kaleme alacağını, eseri *Tehâfüt*'ün muhtevasını anlamaya yarayan bir çalışma olarak tasarladığını belirtmektedir (*Tehâfütü'l-felâsife*, s. 45, 47). Ancak yine *Tehâfüt*'te bu kitaba ek olarak *Medârikü'l-ukûl* adlı bir eser telif ettiğini belirttiğine göre (a.g.e., s. 158) Gazzâlî'nin *Mi'yârü'l-ilm*'in ilk şeklini *Tehâfüt*'ü kaleme alırken tamamlamış olduğu anlaşılırmaktadır. Mantığa dair olan *Mihakkü'n-nazar*'ın hâtimesinde ise (s. 162) müellif *Mi'yârü'l-ilm*'e henüz son şeklini vermediğini açıkça belirtmektedir. Dolayısıyla *Tehâfüt*'ün tamamlandığı 487 (1094) yılında *Mi'yâr*'ın ilk şekliyle kaleme alındığı ve Gazzâlî'nin esere nihai şeklini *Mihakkü'n-nazar*'ın telifinden sonra verdiği ortaya çıkmaktadır. Bu durumda *Mi'yâr*'ın *Maḳâşidü'l-felâsife* ile birlikte *Tehâfüt* projesinin üçüncü ayağını oluşturduğu söylenebilir. Ayrıca Gazzâlî ahlâka dair *Mizânü'l-amel*'inde *Mi'yâr*'a çok sayıda atıfta bulunmakta, *Mi'yâr*'ı doğru bilginin, *Mizân*'ı ise doğru davranışın ölçütünü ortaya koymak üzere yazdığını belirtmektedir. Gazzâlî'ye göre bu iki eser birer ölçüt ortaya koymaları bakımından fikrî bir ilişki içindedir (Hourani, CIV [1984], s. 292-295).

Mi'yârü'l-ilm bir önsöz ile dört bölümden (kitab) oluşmaktadır. Gazzâlî önsözde eseri biri özel, diğeri genel olan iki amaç için kaleme aldığını belirtmektedir. Kitabın yazılmasındaki özel amaç *Tehâfütü'l-felâsife*'de geçen felsefi terimlerin anlaşılmasını sağlamaktır. Eserin özellikle üçüncü bölümünde tabiiyyât, ri-yâziyyât ve ilâhiyyât disiplinleri esas alınarak alfabetik sıraya göre düzenlenmiş olan terimlerin tanımları verilmekte, dördüncü bölümde de "Ahkâmü'l-vücüd ve levâhikuhâ" başlığı altında klasik mantığın on kategorisiyle metafiziğin temel kavramları açıklanmaktadır.

Eserin yazılışında gözetilen daha genel ve önemli amaç ise insanın doğru bilgiye ulaşması için düşünmenin yollarını gösterecek bir ölçüt ortaya koymaktır. Çünkü insan sadece akıl varlığı olmayıp aynı zamanda duyu ve vehim güçlerine de sahip olduğu için akla doğru bilgiyi gösterecek, insanı duyu ve vehmin gelişmemiş düzeydeki yanıltıcı etkisinden kurtaracak bir ölçüye gerek vardır. Nitekim din de vehmin yanıltmalarını vesvese verici (vesvâs) adıyla şeytana, aklın ışığını da hidayet ve nur adıyla Allah'a ve meleklerine nisbet etmektedir. Bu amaç akıl için olduğu gibi birer din ilmi olarak kelâm ve fıkıh metodolojisi bakımından da önemlidir (*Mi'yârü'l-ilm*, s. 59-64). Gazzâlî, "kıyasın öncülleri" başlığı altında lafız-mâna ilişkisiyle önermeleri incelediği birinci bölümde ve kıyası ele aldığı ikinci bölümde kelâm ve fıkıh âlimlerinin lafız-mâna ilişkisi konusunda zihin karışıklığı içinde bulduklarını, tümelî (küllî) bir türlü kavrayamadıklarını belirtmektedir (a.g.e., s. 75, 93, 148, 211, 213, 217, 224, 340). Aynı şekilde fıkıh âlimlerinin "kıyas", kelâmçıların "bilinmeyen bilene benzetme" (reddü'l-gâib ile ş-şâhid) dedikleri temsilin zan ifade ettiğini, akıl yürütme biçimi olarak temsilin fıkıhta kullanılsa bile kelâmda asla kullanılmayacağını vurgulayarak (a.g.e., s. 165-177) *Mi'yâr*'ın ilk iki bölümünde yer alan mantığın fıkıh ve kelâm için zorunlu bir yöntem olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu bakış açısıyla *Mi'yâr*'daki bütün örnekleri "akliyyât" ve "fikihiyyât" dediği (a.g.e., s. 138, 152) kelâm ve fıkıhtan veren Gazzâlî bazı mantık terimlerinin kelâm ve fıkıhtaki karşılıklarını da göstermektedir. Ancak bunu yaparken kelâmcı ve fıkıhçıların eserlerinde bu terimlerin nasıl tanımlandığını açıklamamaktadır (a.g.e., s. 110-111).

Gazzâlî'nin önsözde aklın ve bilginin ölçüsünü ortaya koyma şeklinde belirttiği

asil amaç *Mi'yâr*'ın birinci ve ikinci bölümlerinde işlenmektedir. Nitekim *Tehâfüt*'ün anlaşılmasına yönelik olarak mantık ve metafizik terminolojisinin yer aldığı üçüncü ve dördüncü bölümler onun daha sonra yazdığı mantık kitaplarında yeniden ele alınmaz. Gazzâlî'nin bu eseri, mantığın din ilimlerinin (fıkıh ve kelâm) bir yöntemi olarak meşrulaştırılması bakımından önemli bir dönüm noktasıdır. Ancak müellif bu girişiminde ilk değildir. Ondan önce Fârâbî tarafından kaleme alınmış olan, örnekleri yine fıkıh ve kelâmdan verilen, içinde Gazzâlî'nin yaptığı gibi fıkıhçıların temsil, kelâmcıların reddü's-şâhid ile'l-gâib yöntemlerinin eleştirildiği *Kitâbü'l-Kıyâsi's-şâgîr* adlı eserle İbn Hazm'ın yazdığı *et-Takrîb bi-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-el-fâzi'l-âmmiyye ve't-temşiletü'l-fıkhiyye* bu amaç için telif edilmiştir. Ancak bu eserler *Mi'yârü'l-ilm* kadar etkili olamamıştır. Dolayısıyla eserin mantık tarihinde belirleyici bir yeri vardır. *Mi'yâr*'ın en belirgin etkisi bu eserin ardından mantığın tamamen sürüleştirmiş olmasıdır. Nitekim *Mi'yâr*'dan sonra artık mantığın epistemolojik içeriği demek olan burhan, cedel, mugalata, hatâbe ve şiir Fârâbî'de olduğu gibi müstakil sanatlar halinde incelenmemiş, İbn Sînâ'nın mantığa dair bazı eserlerinde görüldüğü gibi birer cümle ile geçiştirilmiştir. Çünkü Gazzâlî *Mi'yâr*'da mantığın salt sürî kısmı olan deyimler, önermeler ve kıyası merkeze almıştır, ondan sonraki mantıkçıların çoğunun kelâmcı olması da bu etkiyi sürekli kılmıştır. Gazzâlî'nin yaptığı gibi bu kitapla birlikte mantığın adı bile değişmiş, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Âyatü'l-beyyînât*'ında ve Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Esâsü'l-iktibâs*'ında olduğu gibi bu disiplinle ilgili kitapların adlarında mantık terimi âdetâ kullanılmaz olmuştur.

Mi'yârü'l-ilm'in asıl kaynağı Aristonun mantık külliyatı değil -eserin ikinci kitabının birinci kısmında Fârâbî'nin *el-Kıyâsi's-şâgîr*'inden yapılan bazı uyarlamalar (*Kitâbü'l-Kıyâsi's-şâgîr*, II, 75-80; krş. *Mi'yâr*, s. 131 vd.) bir yana bırakılırsa esas itibarıyla İbn Sînâ mantığıdır. Nitekim lafız ve mânaya dair verdiği bütün tanımlar, iktiranî ve istisnâî kıyas ayırımıyla ilgili bilgiler İbn Sînâ'dan aktarmadır. Yine önermelerin doğruluk değerine göre tasnifi İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserindeki açıklamaların bir yansımasından ibarettir (*Mi'yâr*, s. 186 vd.; krş. *el-İşârât*, s. 40-46). *Mi'yâr*'ın terminolojiye (hudûd) dair bölümünü neşreden Abdü-

lemîr el-A'sem (*el-Muštalaḥu'l-felsefî*, s. 266-301), İbn Sînâ'nın *el-Hudûd* adlı risâlesiyle *Mi'yâr*'ın bu bölümü arasındaki paralelliklere işaret etmiş, Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın eserini bazı küçük değişikliklerle tekrar ettiğini ortaya koymuştur (a.g.e., s. 87).

Eser ilk defa Muhyiddin Sabrî el-Kürdî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1329, 1346). Süleyman Dünyâ'nın hazırladığı tahkikli neşri (Kahire 1961, 1969) 1346 (1927) tarihli Kürdî neşriyi esas alan baskılar izlemiştir (Beyrut 1978, 1981). Eserin Ali Bû Malham tarafından yapılmış bir baskısı da bulunmaktadır (Beyrut 1993).

BİBLİYOGRAFYA :

Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1961, s. 59-64, 75, 93, 110-111, 131-152, 165-177, 186 vd., 211, 213, 217, 224, 340; a.mlf., *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 15-16; a.mlf., *Mizânü'l-âmel* (nşr. Süleyman Selîm el-Bevvâb), Beyrut 1986, s. 13, 14, 46, 52, 113; a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1990, s. 45, 47, 158; a.mlf., *el-Müştasfâ* (nşr. Hamza b. Züheyr Hâfiz), Cidde, ts., I, 30, 41, 64, 122, 133, 175; a.mlf., *el-Kıstâsü'l-müstakim* (nşr. V. Chelhot), Beyrut 1990, s. 72; a.mlf., *Esâsü'l-Kıyâs* (nşr. Fehd b. Muhammed es-Sedhân), Riyad 1993, s. 26-27, 111; a.mlf., *Mihakkü'n-naẓar* (nşr. Refk el-Acem), Beyrut 1994, s. 162; Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâsi's-şâgîr (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. Refk el-Acem), Beyrut 1986, II, 75-80; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' e'l-Tabî'iyyât (6)*, s. 53; a.mlf., *el-İşârât ve'l-tenbihât* (nşr. Mahmûd Şihâbî), Tahran 1339, s. 40-46; a.mlf., *el-Mübâhâşât* (nşr. Muhsin Bidârfer), Kum 1371/1413, s. 347; J. Janssens, *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ (1970-1989)*, Leuven 1991, s. 17; Abdülemîr el-A'sem, *el-Muštalaḥu'l-felsefî 'inde'l-Arab*, Bağdad 1997, s. 70-88, 266-301; G. F. Hourani, "A Revised Chronology of Ghazâlî's Writings", *JAOS*, CIV (1984), s. 289-302; Ali Durusoy, "Gazzâlî'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar*, XIII/3-4, Ankara 2000, s. 308-310.



ALİ DURUSOY

MİZÂB

(بلاد مزاب)

Cezayir'de çoğunlukla İbâzî mezhebine bağlı olan halkın yaşadığı bölge.

Mizâb (Mizâb), Cezayir'in günümüzdeki idarî taksimatında ülkenin orta kesiminde yer alan Gardâye idarî bölümünün (vilâyet) kuzeyine tekabül eder. Başşehir Cezayir'in 600 km. güneyinde Sahrâ çölünün başlangıcında bulunan bölge adını Arapça'da *mizâb* (oluk) kelimesinden almaktadır. Avrupalılar buraya Mozab veya M'zab, halkına da Mozabite demektedir. Yüksekliği 300-700 m. arasında değişen kayalık plato görünümündeki Mizâb de-

rin vadilerle yarılmış durumdadır. Bölgede daha ziyade Berberiler'in Zenâte koluna mensup kabileler yanında Araplar ve Sahrâ'nın güneyinden gelen zenci asıllı ahali yaşamaktadır. 38.000 km²'lik bir alana sahip olan Mizâb bölgesindeki şehirlerin nüfusunun % 60'ını İbâzîler oluşturmaktadır.

Mizâb vadisinde İslâm öncesi döneme ait bazı şehir kalıntılarına rastlanmakla birlikte Mizâb'ı ilk defa geniş şekilde yerleşime açanlar Hâricîler'in İbâzî koluna mensup müslümanlardır. Burada V. (XI.) yüzyılda kurulan ilk şehirler el-Atf, Bû Nûre, Benî Yezkan, Melîke ve bugünkü vilâyet merkezi Gardâye'dir. XI. (XVII.) yüzyılda bunun 110 km. kuzeydoğusunda Karâre ve 45 km. kuzeyinde Biryân tesis edildi. Bunları daha sonra Metlîlî ve Dâyet İbn Dahve'nin kuruluşu izledi.

Müslümanların Mizâb bölgesine yerleşmesiyle burası tarihte önemli bir mevki olma özelliği kazandı. Emevîler'in baskısından kaçarak Mağrib'e yönelen İbâzîler önce Cebelinefûse'de, Vargla ile (Vercelân) Miyâ vadilerinde bazı topluluklar oluşturdu. Ardından Sicilmâse'de tesis ettikleri Benî Midrâr ile (Midrârîler) Cezayir'deki Tâhert Devleti'nin yıkılmasından sonra Mizâb onlar için önemli bir sığınak oldu. İbâzîler, günümüzde Mâlikî mezhebine bağlı Saîd Utbe kabilesinin atalarının da aralarında bulunduğu Berberiler'i kendi inançlarına çevirmeyi başardılar.

Cezayir'in güney bölgelerinde yer alan Tugurt, Vargla ve Mizâb vadisi, 959 (1552) yılında beylerbeyi Sâlih Reis'in çoğu Berberiler'den oluşan 12.000 askerle düzenlediği sefer esnasında Osmanlı topraklarına katıldı. Biskre ve Lağvât gibi Mizâb da belli oranda bir vergi ödemek idaresi kendi şeyhlerine bırakılmıştı. Bu dönemde kuzeyde başşehir Cezayir başta olmak üzere onun güneyindeki Titteri'de, batıdaki Vehrân'da ve Muasker'de çoğu tüccar önemli sayıda Mizâblı yaşıyordu. Başşehir Cezayir'e önce işçi olarak gelen Mizâblılar kısa zamanda büyük servetler edinmişlerdi. Titteri'de ikamet eden Osmanlı valisinin Mizâblılar'ın reisinden daha az bir iktidara sahip bulunduğu ve maddî imkânlarının ondan daha az olduğu söylenirdi. Fransızlar 1830'da Cezayir'i işgal etmeye başladıkları zaman Mizâb'dan 1000 kadar savaşçı son beylerbeyi Hüseyin Paşa'nın ordusuna katılarak onlarla çarpışmıştı. Fransa'nın Cezayir'deki vakıfları sömürge idaresinin mülkü haline getirmesi, ülkenin diğer yerlerinde ol-

duğu gibi Mizâb'da da büyük tepkilere ve 1882 yılında isyana sebep oldu. 1914'te İstanbul'da cihâd-ı ekber ilân edilmesi Mizâb'da da büyük bir sevinçle karşılandı. 1916-1917 yıllarında Cezayir'in güney bölgesi Hükûkâr'da (Hoggar / Haggar) Tavâriklar'ın Fransa'ya karşı yürüttükleri mücadeleye Mizâblılar da katıldı. Mizâb halkı, II. Dünya Savaşı sonrasında Cezayir'in bağımsızlığı için mücadele eden Abdülhamîd b. Bâdis'in başlattığı islah hareketinde de faal olarak yer aldı.

Mizâb'daki dinî ve tarihî yapılarla mimari özellikler son zamanlardaki yeniliklere rağmen muhafaza edilmekte, evler daha çok kaleyi andırmaktadır. Sahrâ bölgesinde kendine has bir mimariye sahip olan Mizâb toplumu hânelerin meydana getirdiği farklı aşiretlerin birleşmesinden meydana gelmişti. Bu hânelere "dârü fülân" veya "evlâdü fülân" denmekteydi. "Cemaat" diye adlandırılan idarî meclis ise bütün aşiret reislerinin bir araya gelmesiyle oluşuyordu. Mizâb şehirlerinde iki ayrı meclis vardı. Önde gelen din âlimlerinin teşkil ettiği "meclisü't-talebe" kendi içinde "hey'etü'l-azzâbe", "hey'etü't-telâmîz" ve "hey'etü'l-muhâzir" olmak üzere üç gruba ayrılıyordu. En yüksek seviyedeki ulemâdan teşekkül eden hey'etü'l-azzâbe (meclisü'l-azzâbe) en yetkili olanıydı. "Meclisü'l-avâm" da kabile reislerinden oluşuyor ve çeşitli heyetlere bölünüyordu. Bunlar toplumun dinî hizmetleri, eğitim ve öğretimi yanında kanun yapma, uygulama, yönetim ve yargılama konularında karar alan heyetlerdi. Her iki meclisin ortak olarak benimsediği, sayıları binlerle ifade edilen bu kararlar İbâzî hukukunun en önemli kaynağını oluşturmaktaydı.

Yeni dönemde Cezayir'de idareyi ele geçiren Millî Bağımsızlık Cephesi, Mizâb'ın geleneklere dayalı idarî yapısını benimsemiş ve sadece dinî görevlerle ilgili kısmı korunarak diğerleri lağvedildi. Bununla birlikte 1988 yılından itibaren Mizâb'ın

kendine has cemaat meclisi yapısı tekrar eski nüfuzunu kazanıp seçim dönemlerinde toplum üzerindeki gücünü göstermiştir.

Mizâb İbâzî toplumunda cami merkezi özelliğini daima muhafaza ederek ibadet yeri olması dışında ticarî işlerin görüşüldüğü, adli davalara bakıldığı, gerektiğinde şehirlerin güvenliğini sağlamak için silâhların saklandığı yer olarak kullanılmakta, hatta yerine göre bir kale vazifesi görmekteydi. Etrafı bahçelerle çevrili Mizâb şehirlerinde günün belli bir kısmında herkes çalışarak topluma yararlı olmak zorundaydı. Müftüler, kadılar ve diğer ileri gelenler de bahçelerindeki işleri kendileri yaparlardı. Çünkü herkesin azzâbe heyeti tarafından verilen bir görevi vardı ve toplumda işsizlere rastlanmazdı. Zamanla dışarıdan buraya gelenlerin çalışmasına müsaade edilmişse de iş verenlerin kendilerinden olması şarttı.

Bilhassa ulemâ sınıfı mensupları, Sıfîn Savaşı esnasında iki taraftan da ayrılan kesimin torunları olduklarını söylerken Mizâblılar başkalarının kendilerine Hâricî demesini hoş karşılamaz. Mâlikî mezhebine mensup Cezayirli diğer müslümanlardan farklı olduklarını, hatta sünnete bağlılıkta onlardan daha ileri seviyede olduklarını söyleyerek kendilerini gerçek mânâda Sünni kabul ederler. Halk Berberî dilini konuşmakla birlikte Arapça'ya da çok önem verilmektedir. Cezayir'in büyük bir kısmında görülen zengin tasavvufi geleneğe rağmen Mizâb vadisinde İbâzîliğin bir sonucu olarak herhangi bir tarikata rastlanmaz.

Tunus'un Cerbe adasından gelip buraya yerleşen Şeyh Saïd b. Ali b. Bû Hamîde el-Cerbî, Ebû'l-Yakzân İbrâhim b. İsâ, Yûsuf b. İbrâhim el-Vercelânî, İbn Abdûn, Abdülazîz es-Semîni, Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed Eттаfeyyîş ve oğlu Muhammed Eттаfeyyîş, Sâlih b. Ömer b. Dâvûd, Mizâb vadisinin seçkin âlimleri arasında

sayılmaktadır. Mizâb şehirlerinde Şeyh Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş, Şeyh en-Nâsir el-Mermûrî, Ebû'l-Yakzân ve Şeyh Kâ'beş gibi âlimlerin kütüphaneleri başta olmak üzere özel kütüphaneler bulunmaktadır.

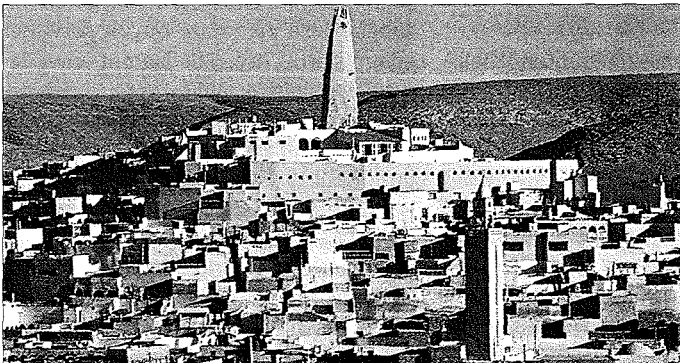
Halkın birinci derecede meşguliyeti ticaret olup bilhassa XVIII. yüzyıldan itibaren Cezayir'in kuzeyi ile Bilâdüssûdan arasındaki ticaret yolu Gardâye'den geçtiği için tüccarlar genelde burada buluşurdu. Ayrıca her şehir kendi başına ticaret kervanları düzenleyip etrafa gönderir ve geliri halk arasında taksim edilirdi. Cezayir'in büyük şehirlerine yayılan Mizâblı tüccarlar buralarda ticarî alanda önemli bir konum elde etmişlerdi. Son dönemde bölgede bulunan petrol ve doğalgaz sayesinde halk çok zenginleşti. Sahrâ'yı kuzeyden güneye bağlayan karayolunun da Gardâye'den geçmesi burayı daha önemli hale getirdi. Mizâb bölgesinin ekonomik hayatında hurma üretiminin önemli bir yeri vardır. Ayrıca son yıllarda turizm sayesinde yeni bir geçim kaynağına daha kavuşmuş ve tarihî şehirleri çok sayıda turist tarafından ziyaret edilmeye başlanmıştır. 2004 yılı tahminlerine göre vilâyet merkezi Gardâye'nin nüfusu 84.000, Karâre'nin 67.000, Metlîlî'nin 40.000, Biryân'ın 36.000 ve Bû Nûre'nin 24.000'dir.

BİBLİYOGRAFYA :

- İbn Haldûn, *Histoire des berbères* (trc. de Slane), Paris 1982, III, 304; Hasan el-Vezzân, *Vasfû İfrîkiyye*, II, 134-135; Aziz Samih İter, *Şimali Afrikada Türkler*, İstanbul 1936, I, 1028; Jean-Paul Charnay, *La vie musulmane en Algérie*, Paris 1965, s. 229, 239, 296, 333; L. Gardet, *Les hommes de l'Islam*, Paris 1977, s. 219-223; Ali Yahyâ Muammer, *el-İbâziyye fi'l-Cezâ'ir*, Kahire 1399/1979, tür.yer.; A. Ravéreau, *Le M'zab, une leçon d'architecture*, Paris 1981; Ahmed Tefîk el-Medenî, *Kitâbü'l-Cezâ'ir*, Cezayir 1984, s. 109-121, 183-185; Hamdan Khodja, *Le miroir*, Paris 1985, s. 72, 84-85; B. Stora, *Histoire de l'Algérie coloniale: 1830-1954*, Paris 1991, s. 66-67; P. Guichard, "Les états musulmans du Maghreb", *Maghreb médiéval* (ed. G. Chiauzzi v.dğr.), Paris 1991, s. 103; J. Ganiage, *Histoire contemporaine du Maghreb*, Paris 1994, s. 162, 244, 463; Ebû'l-Kâsim Sa'dullah, *Târîhu'l-Cezâ'iri ş-şekâfi*, Beyrut 1998, III, 264-275; V, 76-177, 290-294, 375-381; VI, 35-39; VII, 15-19; ayrıca bk. tür.yer.; A. M. Goichon, "La vie féminine au Mzâb", *RMM*, 1925, LXII, 27-128 (makalenin devamı *REI* dedir, IV/2 [1930], s. 231-287); L. Milliot, "Recueil de délibérations des Djemâ'a du Mzâb", *REI*, IV/2 (1930), s. 171-230; Marcel Mercier, "Mzâb", *IA*, VIII, 871-874; a.mlf. - M. Rouvillon-Brigol, "Mzâb", *EI²* (Fr.), VII, 827-829; Muhammed Süveysî, "Abdülazîz es-Semîni", *DİA*, I, 194; Sabri Hizmetli, "Eттаfeyyîş", a.e., XI, 500; Mustafa Öz, "Halka", a.e., XV, 359-360.



AHMET KAVAS



Mizâb vilâyetinin merkezi olan Gardâye'den bir görünüş

MİZÂB-ı KÂ'BE

(bk. ALTIN OLUK).

MİZAC

(المزاج)

Klasik psikolojide ahlât-ı erbaanın farklı nisbetteki karışımının meydana getirdiği şahsiyet tipleri için kullanılan bir terim (bk. AHLÂT-ı ERBAA; ŞAHSİYET).

MİZAH

(المزاح)

Edebiyatta düşünceleri espri ve nükteyle süsleyerek anlatan söz ve yazı çeşidi.

Aslı, “şaka ve latife yapmak” anlamındaki **mez**h kökünden masdar ismi olan **müzâhtir**. Kelime Kur'an'da geçmemekle beraber hadislerde mez h kökünden çeşitli türevler bulunduğu gibi (Waesinck, *el-Mu'cem*, “mzh” md.) bir hadiste “düâ-be”nin mizah anlamına geldiği belirtilmiştir (*Müsned*, III, 67). Edebi eserlerde “cidd”in (ağır başlılık) karşıtı olarak daha çok hezl, bazan da mez h kullanılmıştır.

Mizah, düşünceleri şaka ve nüktelerle süsleyerek anlatan söz ve yazı çeşidi olmakla birlikte zaman içinde daha ağır türleri de içine alan bir terim haline gelmiştir. Mizahta temel hedef güldürme ise de çok defa güldürmenin altında fert ve toplumdaki aksaklıkları, çirkinlikleri eleştirme ve iğneleme, düzeltme amaçları da gizlidir. Kin ve intikam duygusundan kaynaklanmayan mizahta küçük düşürme amacı yoktur; daha ağır şekilleri olan istihzada ise hedef, üstü örtülü ve iğneleyici alaydır. Mizah halk zekâsının ürettiği bir savunma aracı olup gülünç hikâye ve fıkraların en az saldırgan olan biçimine dayanır. Mizahın özü şaka sayesinde duygu patlamasının önüne geçmektir. Gerçeklerin sebep olduğu acılara boyun eğmeyen mizah, cemaat kimliğini dile getirme biçimlerinden biri olduğu gibi zulme dayanan yönetimlere karşı aşağı tabakalardan gelen bir direniş biçimidir (Fenoglio – Georgeon, s. 7-14). Mizahın kaynağı, ifadenin katı sınırlarının kelime oyunu ve sözlü şaka türleriyle aşılmasından doğan komikliklerdir.

□ ARAP EDEBİYATI. Câhiliye devrinde bazı şairlerin hicivlerinde mizahî unsurlara rastlandığı gibi Lahmîler'in sara-

yında kralları güldüren soytarılar da bulunuyordu. Irak Kralı Cezîme el-Ebraş'ın nedimleri Mâlik (b. Fâric) ve Akîl kardeşler hiçbir fıkra ve sohbeti tekrar etmeden kırk yıl nedimlik yapmışlar ve bu konuda darbimesel haline gelmişlerdir.

Kur'an'ın tefekkürü emredip alayı ve hicvi yasakladığı, İslâm ahlâkının ağır başlılık ve vakarı temel ilkeler kabul ettiği bilinmektedir. Bazılarına göre ideal müslüman tipi fazla gülmeyen, daima ölümü hatırlayarak hüzünlü duran kimsedir. Bu sebeple şakaları ve mizahçı karakterleriyle tanınmış müslümanların şahitliği, güvenilirliği ve hadis râviliği sorgulanmıştır. Şeytanın tuzağı ve nefsin aldatması olduğu şeklindeki bazı hadis rivayetlerine dayanılarak mizah ve şakanın insanın vakarını ortadan kaldıran bir davranış olduğu ileri sürülmüştür. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in şaka yapmayı tasvip ettiğini, kendisinin de şaka yaptığını gösteren rivayetler vardır. Ayrıca Hz. Ali'nin, “Kalpler de bedenler gibi yorulur, onları hikmetli sözlerle dinlendirin, şaka yapan yaşlanmaz” dediği bilinmektedir. Bazı âlimlerle şair ve ediplerin şaka ve mizahın yararlarını öven görüşleri de mevcuttur (Ebû İshak el-Husrî, s. 12-51; İbnü'l-Cevzî, *Ah̄bârü'z-zırâf*, neşredenin girişi, s. 13-18; Nüveyrî, IV, 1-3). Nitekim Resûl-i Ekrem ile ashap ve tâbiînin günlük hayatlarında şaka ve mizahın yer aldığı, insanlar arasında nezih şaka ve mizahın sünnet konumunda olduğu Süf-yân es-Sevrî gibi âlimler tarafından dile getirilmiştir. Şakalarında doğruluğu ve zarafeti ilke edinen Hz. Peygamber'in mizah üslûplarından biri “tahsîlü'l-hâsıl” adı verilen, herkesçe bilinen gerçeklerin kinaye yoluyla ilginç bir biçimde ifade edilmesi şeklindedir. Resûlullah'ın mizahlarının birçoğu kinaye veya tevriye sanatına dayanır. Bir yolculukta birkaç kişinin, eşyalarını taşımaları için üzerine yüklediği Sefîne adlı bir hizmetçiye, “İşte şimdi gerçekten sefine (gemi) oldun” demesi buna örnek teşkil eder (*Müsned*, V, 220, 221, 222). Nuaymân b. Amr, Resûl-i Ekrem zamanında yaptığı şakalarla bilinen bir sahâbidir (İbn Kuteybe, I, 316-317, 320). Abdullah b. Ömer ile Kâdî Şüreyh de mizahî anekdotlarıyla tanınmıştır. Bunun yanında Medine, I. (VII.) yüzyıldan itibaren çıkardığı mizahçılarla mizahî edebî tür düzeyine yükselten bir ekolün merkezi olmuştur (*EL² |Fr.*, II, 549).

Emevîler döneminde tâbiîn neslinden olan mizahçı bir sınıf teşekkül etmiş, Mu-

âviye'den itibaren halifelerin sarayları komiklere kapılarını açmıştır. Muâviye, Kâdî A'meş, İbn Sîrîn ve Kâdî Şa'bî dönemin esprileriyle ünlü isimlerindedir. Gramer âlimi Ebû'l-Esved ed-Düelî tevriyesiz ve telmihsiz mizahlarıyla tanınır. Mizah ve esprinin kazanç vasıtası haline gelmesi Eş'ab'la başlamış, onun mizahî anekdot ve esprileri (Rosenthal, s. XII) edebî eserlerde yer almıştır. Emevî mizahının gelişmesinde dönemin en ünlü şairleri olan Cerîr ile Ferezdek ve Cerîr ile Ahtal arasında uzun zaman süren ve “nekâiz” (münâkazât) adı verilen şiir atışmalarının önemli yeri vardır.

Abbâsîler devrinde Arapçılığa karşı Arap olmayan unsurların bir tepkisi şeklinde ortaya çıkan Şuûbiyye akımı sonucunda Araplar'la her alanda kıyasıya rekabet başlamış, Araplar'ın çöl hayatı ve kabile taassubu gibi Câhiliye gelenekleri şiirlerde mizah malzemesi yapılmıştır. Mehdî-Billâh ve Hârûnürreşîd zamanında görülen ekonomik gelişmeye paralel olarak lüks artmış, halife sarayları mizah üreticileri nedimler ve soytarılarla dolmuştur. Bu dönemde görülen başlıca mizah şekilleri şöylece sıralanabilir: 1. Gaflet ve ahmaklık üzerine kurulanlar. Gerçekten dalgın, saf ve ahmak olanlar mizah üretilmesine yol açtıkları gibi bunu bir kazanç aracı edinerek saf ve ahmak numaralarıyla mizah üreticiler de vardır. Arap dünyasında bu konuda en meşhur isim Cuhâ'dır. Zeki olduğuna dair rivayetler olmakla birlikte Cuhâ'nın daha ziyade ahmaklığı darbimesel olmuş ve Câhiz'in eserlerinde bu yönüyle yer almıştır. Kendisine hamaklıkla ilgili mizahî anekdotlar izâfe edilen Bağdatlı zengin İbnü'l-Cesâs'ın aslında son derece zeki olmasına rağmen malını korumak için böyle bir yola başvurduğu kaydedilir (Kütübü, I, 375). Ebû'l-Anbes es-Saymerî, İbn Memmâtî'nin, anekdotlarını *el-Fâşûş fî ahkâmi Karakuş* adlı eserinde topladığı (Kahire 1311) Selâhaddin-i Eyyübî'nin Kahire valisi Bahâeddin Karakuş, teolojik ve politik fıkraları İbn Zülâk tarafından bir araya getirilen (*Ah̄bârü Sibeveyh el-Mısrî*, Kahire 1933) Sibeveyhi Muhammed b. Mûsâ el-Mısrî de bu tür mizahın ustalarındandır. Uleyyân, Behlûl, Sabbâh el-Müvesves gibi daha çok deli numarası yapanlar da aynı çeşit mizah üreticileri arasında yer alır. 2. Tufeylilik ve dilencilikten kaynaklananlar. Emevîler devrinde ortaya çıkan tufeylilik ve dilencilik mizahı Abbâsîler zamanında özellikle IV. (X.) yüzyılda yaygınlaşmıştır. Tufeylilerin önderi olan

ve buna adını veren Tufeyl b. Zellâl, espri-leri ve kurnazlıklarıyla düğün ve ziyafetlere davetsiz katıldığından "Tufeylül'-arâs (arâis)" lakabını almıştır (İbn Kuteybe, III, 232). Müzebbid el-Medîni, Gâdirî, Ebül'-Hâris Muhammed b. Amr Cümmevî ve Cemmâz gibi kişiler de Abbâsî saraylarında güldürüleriyle menfaat elde eden mizah üreticileridir. Bunun neticesinde Sâsânî hilelerini dile getiren mizah edebiyatı ve bu konuyu işleyen makâme türü doğmuş, Bedüzzaman el-Hemedânî ve Harîrî bu konuları işleyen makâmeler kaleme almıştır. 3. Tehekküm yoluyla mizah. Alayın espriye ve karikatürize etmeye dayanan türü olup genellikle amacı eleştiri ve düzeltmedir; çok defa hicivle karıştırılır. Tehekküm müjdeleme yerine korkutma, medih yerine hiciv, vaad yerine vaîd gibi zıtları kullanmak suretiyle gerçekleştirilen istiâre-i tehekkümüye üslûbunu taşır. Kur'ân-ı Kerim'de kâfir ve münafıklara yönelik müjdelemenin uyarı yerine (tebşîr- inzâr), azap ve ateş için de tatma (zevk) fiilinin kullanılması gibi. Tehekküm bazı kusur ve garipliklerin karikatürize edilmesi şeklinde de olabilir. İbnü'l-Mukaffâ'nın, Basra Valisi Süfyân b. Muâviye'ye uzun burnunu ayrı bir kişi kabul ederek tesniye sığasıyla "es-selâmü aleykümâ" şeklinde selâm vermesi bu tür içinde mütalaa edilir. Câhiz'in mizah üslûbuna da tehekküm hâkimdir. Onun cimrilikle alay ettiği ve onların mizahî fıkralarını topladığı *Kitâbü'l-Buhalâ'* ile *et-Terbî'* ve *te'dvîr* adlı eserlerindeki tasvirleri mizahın zirvesi olarak değerlendirilir. Bu sebeple mizahî edebî bir tür şeklinde ilk ortaya koyan kişinin Câhiz olduğu kabul edilir. 4. Kelime ve mâna oyunlarından faydalanma. Cinâs, tîbâk, seci gibi lafız ve kinaye; ta'riz, tevriye gibi mâna sanatlarını kullanarak özel isimlerin lafız veya anlamlarını mizahî bir alana çekip bunlara yeni bir anlam yüklemek suretiyle olur. Bedüzzaman el-Hemedânî ile Ebû Bekir el-Hârizmî'nin münazaralarında, Sâhib b. Abbâd, Maarrî, Kâdî el-Fâzil, Kâdî Ahmed el-Errecânî ve İmâdüddin el-İsfahânî'de kelime oyunlarına dayanan mizah üslûbu görülür. 5. Muhatabın sözüne veya sorusuna benzeri bir soru ile karşılık verme. Halife Mûsâ el-Hâdî'nin mecnun Uleyyân'a sorduğu, "Uleyyân'ın anlamı nedir?" sorusuna karşılık onun dudakları kapanmayan halifeye, "Mûsâ, 'dudaklarını kapa'nın anlamı nedir?" diye yine bir soru ile cevap vermesi bu türe örnek teşkil eder (İbn Habîb, s. 169). 6. Hazırcevaplık. Bu tür mizahların çoğu espri

içerir ve özellikle bedevîler bu konuda meşhurdur. Bir bedevînin yaklaştığını görünce önündeki incir tabağını elbisesinin altına saklayan ev sahibi gelen misafire, "Kur'an okuyusunuz güzel midir?" diye sormuş, o da "evet" diyerek Tîn sûresinin ikinci kelimesi olan "والزيتون" den okumaya başlamış, ev sahibi "والزيتون" (incir) nerede kaldı?" diye sorunca bedevî, "O elbisenizin altında değil mi?" cevabını vermiştir (İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Ezkiyâ'*, s. 104). Yalancı peygamberlerin verdiği bu tür mizahî cevaplar kendilerini çok defa ölümden kurtarmıştır. Halife Me'mûn elleri bağlı (mukayyed) vaziyette huzuruna getirilen bir yalancı peygambere, "Sen mürsel nebî misin?" diye sorunca o, "Hayır ben mukayyed (bağlı) bir nebîyim" diyerek mürsel (gönderilmiş) peygamber) kelimesinin uzak anlamını (serbest, bağısız) kastedip tevriye üslûbu ile sözü mizah alanına kaydırmıştır.

İslâm'ın ilk asrından itibaren mizah üreticilerinin anekdotlarına dair eserler yazıldığı gibi zekiler, ahmaklar, deliler, yalancı peygamberler, cimrilikler, asalaklar gibi toplumun değişik katmanları ile meslek gruplarına mensup mizah üreticilerinin hikâyelerini toplayan birçok eser de kaleme alınmıştır. İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde yer alan bu tür teliflerin çoğu zamanımıza ulaşmamıştır. Ancak bunların bir kısmı Câhiz'den itibaren çeşitli müelliflerin eserlerinde görülmektedir. İbnü'l-Cevzî'nin bu alanda muhtelif çalışmaları vardır (*Ahbârü'z-zırâf*, neşredeninin girişi, s. 28-40). Günümüzde de mizah edebiyatına dair birçok eser kaleme alınmıştır. Abbas Mahmûd el-Akkâd'ın *Cuḥâ eḍ-ḍâhikü'l-muḍhik*'i (Kahire 1956) mizahın felsefesine, Zekeriyâ İbrâhim'in *Sikûlüciyyetü'l-fükâke ve'ḍ-ḍihk*'i (Kahire 1986) mizahın psikolojik boyutuna dairdir. Bunlardan başka Enîs Füreyyha'nın *el-Fükâke 'inde'l-'Arab* (Beyrut 1962), Abdülganî el-İtrî'nin *Edebüne'ḍ-ḍâhik* (Beyrut 1970), Abdülkerîm el-Yâfî'nin *Dirâsât fenniyye fi'l-edebî'l-'Arabî* (Dimaşk 1972), M. Receb en-Neccâr'ın *Cuḥâ el-'Arabî* (Küveyt 1978), Franz Rosenthal'ın *Erken İslâm'da Mizah* (trc. Ahmet Arslan, İstanbul 1979), I. Fenoglio - F. Georgeon'un *Doğuda Mizah* (trc. Ali Berktaş, İstanbul 2000) adlı kitapları zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "mzh" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1533; Wensinck, *el-Mu'cem*, "mzh" md.; *Müsned*, III, 67, 127, 260; V, 220, 221, 222; İbn Habîb, *el-Muḥabber*, Beyrut, ts. (Dâ-

rü'l-âfâkî'l-cedîde), s. 169, 379-382; Câhiz, *el-Cid ve'l-hazl (er-Resâ'il)* içinde, nşr. P. Kraus - M. Tâhâ el-Hâcirî, Kahire 1943, s. 61 vd.; a.mlf., *et-Terbî' ve't-edvîr (er-Resâ'ilü'l-Câhizî)* içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire 1399/1979, III, 55-109; İbn Kuteybe, *'Uyûnü'l-ahbâr*, I, 182-183, 316-317, 320; II, 45, 162-163; III, 232; İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, I, 143-144, 243-244; II, 290; IV, 489-494; VI, 143-217, 379-475; Ebül'-Ferec el-İsfahânî, *el-Egâni*, IV, 62-63; IX, 122-138; X, 138-139; XI, 118; XVI, 83-84; XVII, 83-105; XX, 89-92; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), s. 69, 88, 101-104, 111, 120-121, 148, 151, 153, 313-316; Muâfâ en-Nehrevânî, *el-Celisü's-sâlihu'l-kâfi ve'l-enîsü'n-nâsihu's-sâfi* (nşr. M. Mürsî el-Hülî), Beyrut 1413/1993, neşredeninin girişi, I, 62-70; II, 286-288, 310, 425, ayrıca bk. tür.yer.; Bedüzzaman el-Hemedânî, *Makâmât* (nşr. Muhammed Abdüh), Beyrut 1982, s. 80-82, 90-91, 160-161, 167-170, 173-179, 241-244; Ebû İshak el-Husri, *Cem'ü'l-cevâhir fi'l-mûlah ve'n-nevâdir* (nşr. Rihâb Hidir Akkâvî), Beyrut 1413/1993, s. 12-82, ayrıca bk. tür.yer.; Ebû Sa'd el-Âbî, *Neşrü'd-dür* (nşr. Osman Bû Gânîmî), Tunus 1983, s. 200-204, 218-222, 227-243, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Abdüber, *Behcetü'l-me-câlis*, I, 94-106, 115-116, 556-571; Râgîb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdeba'*, Kahire 1287, I, 177-179; Zemaşerî, *Reb'ü'l-eberrâr* (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1412/1992, II, 39-91; V, 111-123; İbnü'l-Cevzî, *Ahbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn* (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1990, neşredeninin girişi, s. 13-18, 28-40, 46-53; a.mlf., *Ahbârü'l-hamkâ ve'l-mu-gaffelin*, Beyrut 1405/1985, s. 6-89; a.mlf., *Kitâbü'l-Ezkiyâ'*, Beyrut 1985, tür.yer.; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, IV, 1-3; İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medḥal*, Kahire 1401/1981, I, 205-206; III, 223-224; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 375; İbn Hicce, *Şemerâtü'l-evrâk* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1971, s. 56; İbşîhî, *el-Müstetraf*, II, 503-528; Abdülkerîm el-Yâfî, *Dirâsât fenniyye fi'l-edebî'l-'Arabî*, Dimaşk 1972, s. 650-652; Franz Rosenthal, *Erken İslâm'da Mizah* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1979, s. XII-XIII, 3-10, ayrıca bk. tür.yer.; Kemâl Halâyî, *et-Tarâ'if ve'n-nevâdir ve'l-mûlah*, Beyrut 1994, tür.yer.; Riyâz Kuzayha, *el-Fükâke ve'ḍ-ḍihk*, Beyrut 1418/1998, tür.yer.; I. Fenoglio - F. Georgeon, *Doğuda Mizah* (trc. Ali Berktaş), İstanbul 2000, s. 7-14; Hasan Çiftçi, "Klasik İslâm Edebiyatında Hiciv ve Mizah", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 10, Erzurum 1998, s. 139-162; Muhammed b. Abdullah Veled Kerîm, "el-Mizâh fi's-sünne", *Mecelletü'l-buhû-şî'l-İslâmiyye*, sy. 68, Riyâd 2003, s. 343-383; Ch. Pellat, "al-Djidd va'l-hazl", *EP* (Fr.), II, 549-550.



İSMAİL DURMUŞ

□ FARS EDEBİYATI. İran'da mizah için genellikle yine Arapça kökenli **tanz** kelimesi kullanılmış ve kavram olarak da buna kişisel çıkardan uzak, topluma hizmet amacına yönelik mizahtan ziyade "fert ve toplumun kusurlarını eleştirme, alay etme ve eğlenme" anlamı verilmiştir. Klasik Fars edebiyatında sosyal eleştiri düşüncesi gelişmediği ve edipler sa-

raylara bağlı olduğu için sosyal mizah toplumu ıslah edici müstakil eserler yerine hiciv ve hezl içinde yer almış, gerçek edebî mizah türü ancak XX. yüzyılın başlarında, Meşrutiyet (1906) yıllarında ortaya çıkabilmiştir.

Mizah ilk dönemlerde, özellikle kısırları ve devlet ricâlini eğlendirmekle görevli saray soytarılarının komik söz ve hareketlerinden ibaretti. Sâsânî Hükümdarı Behrâm-ı Gür zamanında (420-438) halkın eğlendirilmesi için Hindistan'dan binlerce oyuncu ve dansçı çingenenin getirtilerek ülkeye dağıtıldığı, Hüsrev I. Enûşirvân zamanında da (531-579) Hint menseli *Kelile ve Dimne* ile birlikte bazı mizah içerikli eserlerin Pehlevîce'ye çevrildiği bilinmektedir. İslâmî dönemde diğer hükümdarlar gibi İran'a hükmedenlerin de erkek ve kadın soytarların (delkek) söz ve taklitleriyle eğlendikleri, bunlar arasından en becerikli ve kurnazların yöneticilere nedim oldukları belirtilmektedir. Fars edebiyatında Gaznelî Mahmud ve nedimi Ayaz'la ilgili birçok anekdot yer almıştır. Kaynaklara göre Mahmud'un oğlu Sultan Mesud'un da nedim ve soytarları vardı ve bir eğlencede onlara 30'ar bin dirhem dağıtmıştı.

Fars şiirinde IV. (X.) yüzyıldan itibaren Tayyân-ı Mergazî, Müncik-i Tirmizî, Bûndârî-i Râzî, Lebîbî-i Horasânî, Evhadüddîn-i Enverî, Süzenî, Hâkânî-i Şirvânî, Ebû'l-Alâ-yi Gencevî, Edîb Sâbir, Reşîdüddîn-i Vatvât, Esirüddîn-i Ahsikesî, Zahîr-i Fâryâbî, Cemâleddin ve Kemâleddîn-i İsfahânî ile Hâcû-yi Kirmânî gibi şairler tenkit muhtevalı şiirlerinde zaman zaman mizaha yer vermişlerse de onların yaptığı bu mizah genel anlamda kişisel çıkar ve düşmanlıklara dayalı hezl ve hicivlerden ibarettir. Sosyal ve siyasal eleştirileri bulunan Nâsır-ı Hüsrev de tamamen din ve mezhep taassubu ile hareket etmiştir. Ağır hicivler yazan süfi ediplerden Senâî, onu takip eden Ferîdüddin Attâr ve mizahı bir eğitim aracı sayan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî mesnevilerinde topluma zararlı tipleri eleştiren latifeleri yanında divane ve meczupların dilinden felsefî ve içtimai mizaha da yer vererek sonraki kuşaklara öncülük etmişlerdir. Süfîlerin mizahı müzminleşen sosyal adaletsizlikler karşısındaki bilinçli insanın isyanını yansıtırken şikâyet zamanının yöneticileri yerine Allah'a yönelmiştir. V. (XI.) yüzyıl filozof ve edibi Ömer Hayyâm'ın dünyaya ve yaratılışa bakış felsefesini yansıtan acı ve dokundurucu rubâileri bu-

na uygun mizah örnekleri sayılır. Moğol istilâsı sırasında ediplerin ilgisini şahsî hiciv yerine sosyal hiciv ve mizah çekmiş, özellikle sözde mizahı yemekte tuz gibi gören Sa'dî-i Şirâzî'nin *Bostân* ile *Gülîstân*'ında, çağdaşları Mecc-i Hemger, Kutbüddîn-i Şirâzî ve Adudüddin el-İcî'ye nisbet edilen latifelerde ve Sirâceddîn-i Kumrî ile Hâfız-ı Şirâzî'nin gazellerinde çeşitli örnekler yer almıştır. Selçuklu Sultanı Sencer'in meclislerine katılan, kaba hezleriyle ünlü Mehsitî, Timur'un oğlu Şâhruh'un sarayını latifeleriyle neşelendiren Mihrî-i Herevî ve Hindistan'da hüküm süren İranlı Kraliçe Nurcihan ile Mahfî mahlaslı Zibünnisâ gibi kadın ediplerin mizah ve latifeleri de günümüze ulaşmıştır. Klasik dönemin en büyük mizahçısı Sa'dî ile Hâfız arasında köprü sayılan, özellikle toplum kesimlerinin siyasî, dinî, ahlâkî kusur ve kötülüklerini eleştiren Ubeyd-i Zâkânî'dir. Zâkânî'den sonra gelip onun etkisinde kalan Bû İshâk-ı Etîme ve Nizâmeddin Kârî-i Yezdî, ünlü şairlerin şiirlerinden çıkardıkları kelimeler yerine yemek ve giyeceklerle ilgili kelimeler koyarak onları alaya alan nakize türü mizahla yeni bir tarzın öncüleriydiler. Ölçülü ve zarif mizahı tasvip eden klasiklerin son büyük temsilcisi süfi edip Abdurrahman-ı Câmî de *Heft Evreng*'inde mizaha yer vermiş, ayrıca kendisine sosyal ve edebî eleştiri içerikli nükteler nisbet edilmiştir.

Kaçar döneminin sonlarında ve Meşrutiyet yıllarında hicivle hezl yerini siyasî ve içtimai mizaha bırakmışsa da Süzenî, Enverî gibi eski hicivçilerin kaba ve küfürlü geleneğinin terkedilmesi daha sonraki yıllarda gerçekleşmiştir. Bu dönemde yazarlar halkı aydınlatmak, yöneticilerin zulmünü anlatmak ve hurafelerle mücadele etmek amacıyla konuşma dilini kullanarak mizah içerikli manzum ve mensur eserler yazmış, mesajlarını yaymak için Meşrutiyet'in sağladığı sınırlı özgürlükle birlikte sayıları hızla artan dergi ve gazetelerden faydalanmışlardır. Bu yaygın organlarının en önde gelenleri *Molla Naşrûddîn* ve *Şûr-i İsrâfil* gazeteleri, dönemin mizah öncüleriydiler sayılan şair ve edipler de Ali Ekber-i Dihhudâ ve Eşrefüddîn-i Kazvîni ile (Nesîm-i Şimâl) daha sonra gelen İrec Mirza, Muhammed Ali-i Efrâste, Ârif-i Kazvîni, Meliküşşuarâ Bahâr, Mirzâde-i İşkî, Ferîdün-i Tevellelî ve Ebû Tûrâb-ı Cîlî'dir. İran'da çağdaş mizah eserleri arasında ilk anlaması gerekenler ise Muhammed Ali-i Cermalzâde'nin *Şahrâ-yi Mahşer* ve *Yekî Bûd u Yekî Ne-*

bûd'u, Sâdik Hidayet'in *Tûp-i Mürvârî* ve *Vegveg-i Sehbâ*'ı, Behrâm-ı Sâdîki'nin *Senger ü Kumkumehâ-i Hâlîsi* ve İrec-i Pizişkzâd'in *Dâyicân Napoleon*'udur. Ayrıca Sâdik-ı Çûbek, Celâl-i Âl-i Ahmed, Ebû'l-Kâsım-ı Pâyende, Resûl-i Pervizî, Ebû'l-Kâsım-ı Hâlet, Gulâm Hüseyin-î Sâidî, Ferîdün-î Tenkâbünî ve İslâm devriminden sonra İmrân-ı Salâhî, Zebîh Bih-rûz, Kivmers-i Sâbirî, Hûşeng Murâdî-i Kirmânî, Ebû'l-Fazl Zerûyî-i Nasrâbâdî gibi edipler mizah türü eserler vermiştir. İran'da mizahî süreli yayınlar da çok olup *Bâbâ Şemel*, *Behlûl*, *Tevfîk*, *Hâcî Bâbâ*, *Sepîd ü Siyâh*, *Tûtî*, *Nâhid*, *Gulâgâ* ve *Keyhân-ı Kârikâtor* en ünlüleri sayılır. Mizahî hikâye ve latifelere dair en önemli klasik eserler arasında Fahreddîn-i Safî'nin *Letâ'ifü'l-Şavâ'if*'i ile Fâzıl-ı Kâşânî'nin *Riyâzû'l-Hikâyât*'ı ve çağdaş yazarlardan Bâkırzâde Bekâ'nın *Latîfehâ-yi Edebîsi* yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mevlânâ, *Meşnevî-i Ma'nevî* (nşr. R. A. Nicholson), Tahran 1376 hş., s. 454, 611, 711, 750; Sa'dî-i Şirâzî, *Külliyât-ı Sa'dî* (nşr. M. Ali Fürûgî), Tahran 1373 hş., s. 179, 989-1014; Browne, *LHP*, III, 232-258, 344-352; A. J. Arberry, *Classical Persian Literature*, London 1958, s. 288-300; M. Ca'fer-i Mahcûb, *Sebk-i Horâsânî der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1345 hş., s. 84-86, 470-473, 606-607, 677 vd.; Ahmed Gulçin-i Meânî, *Şehrâşûb der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1346 hş.; Zeynelâbidin-i Müttemen, *Şi'r u Edeb-i Fârsî*, Tahran 1364 hş., s. 309-330; Azizullah Kâsib, *Çeşmendâz-i Târîhî-yi Hecv*, Tahran 1369 hş.; a.mlf., *Zemînehâ-yi Tanz u Hecâ der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1369 hş.; Gulâm Hüseyin-î Yûsufî, *Didâri bâ Ehl-i Kalem*, Meşhed 1370 hş., I, 281-334; Murtazâ Fereciyân - M. Bâkır Necfezâde Bârfurûş, *Tanzserâyân-ı İrân ez Meşrûta lâ İnkılâb*, Tahran 1370 hş., I-III; Ebû'l-Kâsım-ı Sâdîki, *Serdârân-ı Tanz-ı İrân*, Tahran 1370 hş.; Hüseyin-î Rezmû, *Şi'r-i Kohen-i Fârsî der Terâzû-yi Nakd-i Ahlâk-ı İslâmî*, Tahran 1369 hş., II, 157-168; a.mlf., *Envâ'-i Edebî ve Âşâr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî*, Meşhed 1372 hş., s. 89-99; M. Restgâr-i Feşâ, *Envâ'-i Şi'r-i Fârsî*, Şiraz 1373 hş., s. 227-257; Hüsrev Ferîdverd, *Der Bâre-i Edebiyyât u Nakd-i Edebî*, Tahran 1373 hş., s. 672-683; Mehdi Pertev-i Âmûlî, *Rîşehâ-yi Târîhî-yi Emsâl ve Hikem*, Tahran 1374 hş., s. 336 vd., 441-444, 657 vd., 931 vd.; Yahyâ Âryanpûr, *Ez Şabâ tâ Nîmâ*, Tahran 1375 hş., II, 36-46; *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî* (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1376 hş., II, 235, 356, 404-406, 538-540, 565-566, 594-596, 934-937, 985-988, 1056-1058, 1211-1213, 1379-1381, 1434-1443; Ali Asgar-ı Halebî, *Mukaddime-i ber Tanz u Şuhtâbî der İrân*, Tahran 1376 hş.; Meymenet-î Mîrsâdîki, *Vâjenâme-i Hüner-i Şâ'irî*, Tahran 1376 hş., s. 164-165, 174-176, 180-184, 279-281, 303-306; İmrân-ı Salâhî, *Tanzâverân-ı İmrân-ı İrân*, Tahran 1376 hş.; Hasan Cevâdî, *Târîh-i Tanz der Edebiyyât-ı Fârsî*, Tahran 1382 hş.; Hasan Çiftçi, *Klasik Fars Edebiyatında Hiciv ve Sosyal Eleştiri*, Er-

zurum 2000; A. A. Haidari, "A Medieval Persian Satirist", *BSOAS*, XLIX (1986), s. 117-127; Ahmed Penâhî-i Simnânî, "Sergüzeşt-i Şigiftengîz-i Tanz", *Âşînâ*, sy. 15, Tahran 1373 hş., s. 41-54; M. A. Hümâyûn-i Kârtûziyân, "Tanzi Devre-i Hidâyet 2", *İrânşinâsi*, X/2, Tahran 1998, s. 271-285; a.mlf., "Der Bâre-i Makûle-i Edebî-yi Tenzine u Bahşî Tahtbîki", *a.e.*, XI/2 (1999), s. 265-284; Naci Tokmak, "Hiciv", *DİA*, XVII, 449-450.



HASAN ÇİFTÇİ

□ TÜRK EDEBİYATI. Daha çok İslâmiyet öncesi sözlü edebiyat ürünlerinin yer aldığı *Dîvânü lugâtî't-Türk* ile İslâmî değerler üzerine kurulu *Kutadgu Bilig*'de ve *Dede Korkut Kitabı*'nda ve birçok mizahî unsur vardır. Bilhassa *Dede Korkut Kitabı*'nın başında, "Kadınlar dört türlüdür" cümlesiyle başlayan kadın tasvir ve tasvirle Deli Dumrul hikâyesinin bu açıdan ayrı bir önem taşıdığı söylenebilir. İslâmî dönem Türk edebiyatında kavram ve terim olarak günümüzdeki anlayışa yakın mizaha daha çok halk edebiyatı ile yeni edebiyatın çeşitli türlerinde rastlanmakta, divan nesrinde latife, şiirinde ise hiciv ve hezlin öne çıktığı görülmektedir.

Divan Edebiyatı. Mizahî anekdotlar içeren en eski eserler olan *Risâletü'n-nushîyye* ve *Garîbnâme* gibi kitaplarda mizahın "nükte ve latife" karşılığında kullanıldığı görülür. Nâbî'nin, "Eyleme hezl ü mizahî pişe / Düşürür dostlarını endîşe // Dostu etme latifeyle fedâ / Hakk-ı nân u nemegi etme hebâ" ve Sünbülzâde Vehbî'nin, "Hübdür gerçi letâfete mizâh / Olmaya lîk müeddî-i silâh" beyitlerinde mizahın aşırıya kaçmayan latife özelliğinde olması tavsiye edilirse de uygulamada bu çizgiden epeyce uzaklaşıldığını söylemek mümkündür. "Mizah-gû, mizah-nûvis, mizah-perver, mizah-âmîz" gibi terkipler de onun hezl ve hicivden ayrı düşünüldüğünü gösterir. Osmanlı döneminde zengin bir mizah anlayışı varsa da yazıya geçirilen örnekler fazla değildir. Bunda, başka sebepler yanında dinî anlayış gereği vakar ve ciddiyetin şakaya tercih edilmesinin de payı büyüktür.

Divan edebiyatının şiir ağırlıklı oluşu mizahı da şiir kalıbına dökmüştür. Ancak şairler arasındaki rekabet dolayısıyla mizahın şahsî konular etrafındaki hiciv ve hezliyyât ile karışması onun kabalaşmasına ve nezih örneklerin azalmasına yol açmıştır. Manzum mizahî eserlerin bir kısmında daha çok devrin psikolojik, ahlâkî ve sosyal yapısına yönelik aksaklıklar konu edilmiştir. Divanlarda yer alan mi-

zahî parçalar ise zarif ifadeleri ve şaşırtıcı ironik kurgularıyla dikkat çeker. Çirkinliğinden dolayı dostları arasında "gurâb" (karga) lakabıyla anılan Bâkî'nin Tûtî adlı güzel câriyesinden şikâyet etmesi üzerine câriyenin söylediği, "Bağteten olmuş iken tûtî gurâba hem - nişin / Yine şekvâyı gurâb eyler garâbet bundadır" beyti buna örnek verilebilir. Emrî ile Bâkî, Taşlıcalı Yahyâ ile Hayâlî, Haşmet ile Koca Râgıp Paşa gibi şairlerin birbirlerine satışırken daha çok mizahî öğeleri ön plana çıkardıkları, rind ile zâhid ve âşik ile rakibi arasındaki çekişmeler üzerine kurulu şiirlerde ise hiciv ve hezl yanında mizahî anlatımlara başvurulduğu görülür: "Zâhid bu bürüdetle eğer düzaha girsen / Bir lûle duhan yakmağa âteş bulamazsın" (Lâed-rî) gibi.

Doğrudan zekâyâ hitap eden mizah ürünlerinin müstakil kitap, risâle, arzuhal, münazara metni ve şerh şeklinde mensur olanları da vardır. Bazan mizah unsuru içeren fetvalara da rastlanır; meselâ Ebüssuûd Efendi'nin, "Zeyd 'Avratların olduğu cennet bana gerekmez' dese ne lâzım olur?" sorusuna, "Gerekmezse cehenneme gitsin" cevabını vermesi gibi (Gökay, s. 263). Divan edebiyatında bilinen ilk müstakil mizahî eserler XV. yüzyıla ait olup bunların en önemlileri sayılan Şeyhî'nin manzum *Harnâme*'si mesnevi, Molla Lutfî'nin mensur *Harnâme*'si münazara türündedir. XV. yüzyılın son yıllarından itibaren XVI. yüzyılda mizah eserlerinin mizahî takvim (Vahyî'nin meslek erbabını konu alan *Takvîm*'i), letâif (Mahremî'nin *Mecmau'l-letâif*i ile *Sütürnâme*'si), muhâdarât (Lâyihî Mustafa Efendi'nin *Muhâdarât*'ı), -müstehcen de olabilen hikâye (Gazâlî Deli Birader'in *Dâfiü'l-gumûm ve râflu'l-hümûm*'u), mersiye (Meâlî'nin kedisî için yazdığı mersiye) ve mektup (Sânî ile Sâif Mustafa Çelebi'nin karşılıklı mektupları) gibi çeşitli biçimlerde ve daha geniş bir konu yelpazesinde kaleme alındığı görülür. XVII. yüzyılda mizah hiciv ve hezlin gölgesinde kalmıştır. Türün en seçkin örnekleri Nefî'nin *Si-hâm-ı Kâzâ* adlı hiciv mecmuasındadır. Nâilî Mehmed'in mizahî mektupları derlediği *Tuhfe-i Emsâl* mesnevisi, Münecimbaşı Derviş Ahmed Dede ile Feyzullah Efendi'nin *Letâifnâme*'leri ve müellifi bilinmeyen *Hikâye-i Mekk-i Zenân* bu dönemin diğer önemli eserleridir. XVIII. yüzyılda mizahın çerçevesinin birdenbire daraldığını, konuların âmiyaneleşerek halk tarzı güldürünün ön plana çıktığını ve divan şiirinin XVII. yüzyılda olduğundan

daha fazla kaba küfür ve hezliyyâta yenik düştüğünü söylemek mümkündür. Ancak yine de Kânî, Osmanzâde Ahmed Tâib, Osman Sürürî, Sünbülzâde Vehbî, Bursalı İsmâil Belîğ, Nedîm, Şeyhülislâm İshak, Esad Efendi, Haşmet ve Zarîfî gibi şairler mizaha katkıda bulunmuşlardır. Osmanlı toplumu gibi edebî sanatların da dönüşüm geçirdiği XIX. yüzyılda geleneksel mizah anlayışını sürdüren şairlerden Keçecizâde İzzet Molla'nın *Mihnet-keşân*'ı ile Enderunlu Fâzıl'ın *Defter-i Aşk ve Şevkengîz*'i divan edebiyatının önde gelen son mizah örnekleridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Keykâvus b. İskender, *Kabusname* (trc. Mercimek Ahmet, nşr. Orhan Şaik Gökay), İstanbul 1974, s. 100-103; Lâmir-zâde Abdullah Çelebi, *Lâtifeler* (nşr. Yaşar Çalıskan), İstanbul 1978, s. 11-23; Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâi: Ahlak İlmi* (nşr. Hüseyin Algül), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 190-191, 195; Nâbî, *Hayriyye* (s.nşr. İskender Pala), İstanbul 2003, s. 82-86; Sünbülzâde Vehbî, *Lutfiyye* (nşr. Süreyya Ali Beyzadeoğlu), İstanbul 1996, s. 44-47, 53-54, 82-85; Ahmed Rifat, *Tasviri Ahlâk* (nşr. Hüseyin Algül), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 36, 153, 205, 222; Orhan Şaik Gökay, *Destursuz Bağa Girenler*, İstanbul 1982, s. 263; Hasan Kavruk, *Eski Türk Edebiyatında Mensûr Hikâyeler*, İstanbul 1998, s. 156-157, 161; Metin Akkuş, *Nefî ve Si-hâm-ı Kaza*, Ankara 1998, s. 24-53, 70-88; Tunca Kortantamer, "Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Dönemi Türk Mizahının Kısa Bir Tarihi", *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 605-621; a.mlf., "Osmanlı Dönemi Türk Mizah Anlayışı", *TUBA*, XXVII/2 (2003), s. 373-379; İskender Pala, *Güldeste*, İstanbul 2003, s. 7-14; a.mlf., "Hezl", *DİA*, XVII, 305-306; a.mlf. - Metin Akkuş, "Hiciv", *a.e.*, XVII, 450-452; Mehmed Çavuşoğlu, "Zâfî'nin Letâyifi", *TDED*, XVIII (1970), s. 25-51; Hasan Çiftçi, "Klasik İslâm Edebiyatında Hiciv ve Mizahın Yöntemleri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyatı Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 11, Erzurum 1999, s. 173-182; Fikret Türkmen, "Osmanlı Döneminde Türk Mizahı", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, sy. 4, İzmir 2000, s. 1-10; Kenan Akyüz, "Mizah", *TA*, XXIV, 263-264; Mustafa Kutlu, "Mizah", *TDEA*, VI, 385.



İSKENDER PALA

Halk Edebiyatı. Halk edebiyatında mizahın yer aldığı türlerin başında fıkra gelir. Önceleri Osmanlı edebiyatında latife adıyla bilinen fıkralarda hayattaki olumsuzluklar, aile, hukuk, terbiye, yardımlaşma, eğitim gibi konular halkın güleçliğiyle dile getirilir. Bu özellikleriyle fıkrayı sözlü halk edebiyatı ürünleri arasında mizahı temsil eden en tipik yapı kabul etmek mümkündür. Nasreddin Hoca, İncili Çavuş, Tıflî, Bekri Mustafa, Kemine gibi kişi adlarına veya çeşitli mahallî tiplere bağlı olan fıkralar yanında Bektaşî, Mevlvî, Yö-

rük, Terekeme, Tahtacı gibi inanç gruplarına ve topluluklara; Karadenizli, Kayserili, Konyalı, Çemişkezekli gibi yörelere; yahudi ve Rum gibi Anadolu azınlıklarına; Behlû-i Dâna ve Karakuşî Kadısı gibi İslâm kültürü içinde yer alan kimselere bağlı olan fıkralar da vardır (bk. LATİFE). Halk edebiyatında mizah içeren diğer bir tür masaldır. Dinleyenlerin dikkatini çekmek amacıyla masalların, "Evvvel zaman içinde, kaibur saman içinde, develer tellâl iken, pireler berber iken, ben anamın beşliğini tıngır mıngır salları iken" gibi başında; "Az gittik, uz gittik; dere tepe düz gittik; altı ay bir güz gittik; bir de ardımıza baktık ki bir arpa boyu yol gitmişiz" gibi ortasında ve, "Gökten üç elma düştü; biri anlatana, biri dinleyene, biri de başkasının yüzüne kara sürmeyenin başına" gibi sonunda söylenen tekerlemelerde mizah ön plandadır. Tekerlemeler dışında çeşitli mizah öğelerinin kullanıldığı Türk masallarının bu konuda en dikkate değer olanları Keloğlan masalıdır. Bunlarda, özellikle Keloğlan'ın şahsında Türk halkının gülme ve güldürme anlayışı birçok yönüyle yansıtılmış bulunmaktadır. Saz şairlerinin şiirleri mizahın yer aldığı diğer halk edebiyatı ürünleridir. Atışmalarda rakibinin şairlik gücünü ölçen âşık zaman zaman onun çeşitli yönlerini mizahî bir anlayışla dile getirir. Kaygusuz Abdal, Kazak Abdal, Âşık Dertli, Âşık Şenlik ve günümüzden Âşık Reyhânî ile Âşık Murat Çobanoğlu ve saz şairi olmamakla birlikte hece vezniyle başarılı şiirler yazan Abdülvahap Kocaman ile Abdürrahim Karakoç mizah öğesini ustaca kullanan isimlerdir. Karagöz ve orta oyunu başta olmak üzere seyirlik halk oyunlarında da mizah temel öğelerden biridir. Bu oyunlarda ağırlık verilen eleştiri ve taşlamaların önemli yönü gülünçleştirme. Temeli teşkil eden taklit ve tenkitte kafiyeli söyleşiler, jest ve mimikler, giyim kuşam, tavır ve davranış, yanlış anlamalar, mantık ve gerçek dışı durumlar birbiri ardınca tekrarlanarak mizah öğesinden yararlanılmış, böylece oyunlar daha ilgi çekici hale getirilmiştir. Türk halk edebiyatında zengin ve köklü bir geleneği olan bilmeceelerin de çoğunun anlamında ve söylenişinde mizah öğesinden yararlanıldığı görülür. Anonim halk edebiyatı ürünlerinden deyim ve atasözlerinden tenkit yanında ince bir mizaha da yer verilmiştir: "Tut kelin perçeminden"; "El elin eşeğini türkü çağırarak arar"; "Aç aç ile yatınca arada dilenci doğar"; "Körle yatan şaşkı kalkar" gibi. Tekerlemeler de mizahî öğe-

lerin bulunduğu anonim halk edebiyatı ürünleridir. Daha çok sinema niteliğinde olan, ses yapısı bakımından söylenişinde güçlükler bulunan ve yanıldığı zaman söyleyeni gülünç duruma düşüren ibareler mizahî unsurların ağır bastığı tekerlemelerdir. Bunlardan başka çocukların oyun esnasında söylediği tekerlemelerde de mizahî öğeler vardır. Bazı dinî-tasavvufî edebiyat ürünlerinde, bilhassa Bektaşî-Alevî şairlerin şathiyelerinde ve yergilerinde de mizaha yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

M. Sunullah Arısoy, *Türk Hiciv ve Mizah Antolojisi*, İstanbul 1967; Orhan Şaik Gökyay, *Dem Korkudun Kitabı*, İstanbul 1973, s. 3, 75-82; Aziz Nesin, *Cumhuriyet Döneminde Türk Mizahı*, İstanbul 1973; Mehmet Özbek, *Folklor ve Türkülerimiz*, İstanbul 1975, s. 333-345; Durmuş Yıldırım, *Türk Edebiyatında Bektaşî Tipine Bağlı Fıkralar*, Ankara 1976, tür.yer.; Ferit Öngören, *Cumhuriyet Dönemi Türk Mizahı ve Hicvi*, Ankara 1983; Şükrü Elçin, *Türkiye Türkçesinde Mâniler*, Ankara 1990, s. 97; Feyzi Halıcı, *Âşıklık Geleneği ve Günümüz Halk Şairleri*, Ankara 1992, s. 582-583; Müjgân Üçer, *Atalar*

Sözü Yerde Kalmaz: Sivas'ta Sözlü Geleneği, İstanbul 1998, tür.yer.; Pertev Naili Boratav, *Tekerleme*, İstanbul 2000, tür.yer.; a.mlf., "Halk Dilinde Hiciv ve Mizah", *Yurt ve Dünya*, IV/25, Ankara 1943, s. 28-31; Nurettin Albayrak, *Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004, s. 391-394; a.mlf., "Hiciv", *DİA*, XVII, 452; Murat Uraz, "Halk Edebiyatında Mizah", *TFA*, I/12 (1950), s. 178-179; a.mlf., "Halk Edebiyatında Hiciv ve Mizah", a.e., XV/298 (1974), s. 6965-6966; Ali Rıza Önder, "Erzincanda Mizah", a.e., VI/125 (1959), s. 248; VI/129 (1960), s. 2130-2131; M. Akif Işık, "Taşıt Sözleri", *HK*, sy. 1 (1985), s. 49-57; Fikret Türkmen, "Doğu ve Batı Dünyasında Mizah Anlayışı", *TKA*, XXXIV/1-2 (1998), s. 173-185; a.mlf., "Osmanlı Döneminde Türk Mizahı", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, sy. 4, İzmir 2000, s. 1-10; Kenan Akyüz, "Mizah", *TA*, XXIV, 163; Mustafa Kutlu, "Mizah", *TDEA*, VI, 383-388; İbrahim Altınel, "Latife", a.e., XXVII, 109-110.



NURETTİN ALBAYRAK

Yeni Türk Edebiyatı. Şinâsi'nin Tasviri Efkâr'da İstanbul sokaklarında çoğalan köpeklerin toplatılması hakkında kaleme aldığı yazısına karşı Edhem Pertev Pa-



Karagöz'ün
161. sayısının
ilk sayfası

şa'nın *Mecmûa-i Fünûn*'da yayımladığı, köpeklerin savunması niteliğini taşıyan ve bir filozofla bir sokak köpeğinin esprili diyalogundan meydana gelen "Av'ave"si, Batılılaşma döneminde Türk mizahının geleneksel çizgiden ayrılan ilk örneği olarak kabul edilir. Ziyâ Paşa'nın *Zafernâme Şerhi* ve Nâmık Kemal'in "Hirrenâme" adlı manzumesi de bu devrin satir denilen mizah yoluyla hiciv türünde ilk örnekleridir. İlk mizahî süreli yayın *Terakî gazetesinin* 1869'da vermeye başladığı ek ve ilk mizah gazetesi de ertesi yıl Teodor Kasab'ın çıkardığı, yazılarının çoğunu Nâmık Kemal, Ebüzziya Tevfik ve Âli Bey'in yazdığı *Diyojen*'dir. Âli Bey, *Lehçetü'l-hakâyık* adlı mizahî sözlükle bir çeşit insanlık eleştirisi sayılabilecek *Seyyâreler* adlı fantastik masalı yayımlamıştır. Bu tarihten itibaren sayıları artan mizah yayınlarındaki (Çapanoğlu, s. 7-26) eleştirici tutum iktidarın tepkisine yol açmış ve bazı dergiler kapatılırken siyasal olaylara ve sorunlara yönelik mizaha önce kısmî sansür, ardından neşir yasağı getirilmiştir (1876-1908). Yanlış Batılılaşma'nın eleştirisi, Ahmed Midhat, Hüseyin Rahmi, Recâizâde Mahmud Ekrem'in romanlarındaki Felâtun Bey, Şöhret Bey ve Bihruz Bey tipleri yer yer karikatürize edilerek mizah duygusu uyandıracak şekilde verilmiştir. Müftüoğlu Ahmed Hikmet'in "Yeğenim" adlı hikâyesinde bu tip aynı özelliklerle bir kere daha ortaya çıkmıştır. Yasaklı yıllarda siyaset dışı kalarak mizahî Hüseyin Rahmi (Gürpınar), roman ve hikâyelerinde Ahmed Râsim "Şehir Mektupları" başlıklı yazılarında sürdürmüş, Şair Eşref ise şiirlerinde hicvin yanında bu türden de yararlanmıştır. Yaşadığı sona erdiren II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine mizah yayıncılığında patlama meydana gelmiş ve daha çok siyasî karakterli seviyesiz bir mizah anlayışıyla çoğu kısa ömürlü çeşitli dergiler yayımlanmıştır (a.g.e., s. 27-138). Ancak bunların içinde *Kalem* ve *Cem* gibi Batı ayarında olanlarla uzun süre yaşayan *Karagöz* de bulunmaktadır.

II. Meşrutiyet'ten sonra Cenab Şahabeddin "Dahhâk-i Mazlûm", Hüseyin Suat "Gâve-i Zâlîm", Refik Halit (Karay) "Kırpi" ve Ömer Seyfeddin "Şit" imzalarıyla mizahî manzume, yazı ve hikâyeler ortaya koymuşlardır. Ömer Seyfeddin özellikle Efruz Bey tiplmesiyle devrinin bazı aydınlarını mizah yoluyla hicvetmiştir. Fazıl Ahmet (Aykaç) ve Halil Nihat (Boztepe), di- van şiiri formlarını kullanarak tanınmış

yazar ve şairlerin üslûplarını ve meşhur eserlerini taklitle mizahî manzumeler, Hakî Nâşir ismiyle Celâl Sahir (Erozan), Hüseyin Rifat (Işıl) ve Abdülbaki Fevzi (Uluboy) divan tarzı söyleyişle günün olaylarını karikatürize eden manzumeler yayımlamışlardır. Roman ve hikâyelerinin en duygulu yerlerinde dahi zarif ve ince mizah öğeleriyle okuyucusunu gülümsetmeyi başaran Reşat Nuri (Güntekin), mizahî magazin dergilerinde Hayreddin Rüşdü, Cemil Nimet, Yıldız Böceği, Ateş Böceği gibi takma isimlerle yazılar yazmış ve *Kelebek* adlı mizah gazetesini çıkarmıştır (1923). Ercümend Ekrem (Talu), karşılıklı konuşmalara dayalı hikâye tarzındaki mizahî çalışmaları yanında Evliya Çelebi'den esinlenerek "Evliyâ-i Cedîd" tipini ortaya koymuş, ayrıca "Meşhedî Câfer" ve "Torik Necmi" tiplerinin maceralarından oluşan mizahî halk romanları kaleme almıştır. Orhan Seyfi Orhon "Fiske" ve Yusuf Ziya Ortaç "Çimdik" takma ad-

ları ve kendi isimleriyle çeşitli eserler yazmış ve *Akbaba*, *Papağan* gibi dergileri yayımlamışlardır. İbrahim Alâeddin (Gövsâ) "Kıvılcım", Faruk Nafiz Çamlıbel "Çamdeviren" ve "Deli Ozan" imzalarıyla bazı mizahî eserler telif etmişlerdir. Fahri Celâeddin (Göktulga) ve Memduh Şevket Esenal ile onu yakından izleyen Muhtar Körükkü de yazıları mizah çeşnisi taşıyan müelliflerdir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* adlı romanına ve Haldun Taner'in eserlerine ince bir ironi hâkimdir. Burhan Felek de mizahî hikâye ve fıkralarıyla diğkakat çeker. Nandard Rahmi Karatay, temelinde atasözü ve tekerlemeleri koyduğu mizahî şiirleriyle tanınmış ve bunların çoğu darbimesel gibi dillerde dolaşmıştır.

1945'ten sonra, çalışmalarında mizaha da yer ayıran veya eserlerinde mizahî bir dil kullanan edip ve şairlerden farklı olarak kendini yalnız eleştirici mizaha adayan ve roman, hikâye, sahne oyunu,



Akbaba dergisinin ilk sayının birinci sayfası

şiiir dallarında ürün veren Aziz Nesin'in ortaya çıkmasıyla Türk mizahı dünya genelinde tanınmış ve hemen bütün kitapları çeşitli dillere çevrilmiştir. Adnan Veli, H. Hüseyin Korkmazgil, Muzaffer İzgü, Suavi Sualp, Vedat Saygel, Sulhi Dölek de mizahî roman ve hikâyeleriyle tanınmış diğer isimlerdir. Asil çalışmaları dışında Dilaver Cebeci "Seyyâh-ı Fakir", Nabi Avcı "Molla Kasım", Hakan Albayrak "Werner Hugo", Hilmi Yavuz "İrfan Külyutmaz" ve Ahmet Turan Alkan "Recâi Güllaptan" imzasıyla gazete ve dergilerdeki mizahî yazılarıyla dikkat çekmiş yazarlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Münir Süleyman Çapanoğlu, *Basın Tarihimizde Mizah Dergileri*, İstanbul 1970; Aziz Nesin, *Cumhuriyet Döneminde Türk Mizahı*, İstanbul 1973; Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923*, Ankara 1979, s. 63-66, 113-114, 153, 188-189; a.m.f., "Türkler", *İA*, XII/2, s. 575, 593-594, 624-626; Ferit Öngören, *Cumhuriyet Dönemi Türk Mizah ve Hicvi*, Ankara 1983; "Mizah", *TDEA*, VI, 385-388; Orhan Okay, "Hiciv", *DİA*, XVII, 447, 452-454.



ÂLİM KAHRAMAN

MİZALLE

(bk. ÇETR).

MİZAN

(الميزان)

Mükelleflerin iman ve amellerinin kıyamet gününde değerlendirilmesini sağlayan şey anlamında Kur'an terimi.

Sözlükte "bir şeyin ağırlığını tahmin etmek, ölçüye vurmak, tartmak" anlamındaki **vezn** (zine) kökünden türemiş bir isim olan **mizân** "tartı aleti, tartmada kullanılan ağırlık; adalet" mânalarına gelir (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "vzn" md.; *Lisânü'l-Arab*, "vzn" md.). Mizanın âyet ve hadislerde kullanılışı çerçevesinde terimleşen muhtevası ise âhîret hallerinin belli bir merhalesinde mükelleflerin, sorguya çekilmelerinin tamamlayıcı bir işlemi olarak ceza veya mükâfatı gerektiren amellerinin kemiyet açısından değerlendirilmesi şeklinde belirginleşmiştir.

Vezn (vezin) kavramı Kur'an-ı Kerim'de yirmi dört yerde geçmektedir. Bunların bir kısmında Allah'ın kâinatı yaratıp yönetmesindeki ölçü ve âhenge temas edilmiş, on kadar âyette insanların ölçü ve tartılarda, ayrıca hak ve hukukla ilgili dav-

ranışlarında dürüst ve âdil davranmalarına vurgu yapılmaktadır. Bir âyette âhîrette veznin mutlaka gerçekleşeceği (el-A'râf 7/8), diğer bir âyette de kıyamet gününde âdil terazilerin kurulacağı ve kimseye haksızlık yapılmayacağı (el-Enbiyâ 21/47) bildirilmektedir. Kur'an'ın üç sûresinde peş peşe yer alan ikişer âyetin her birinde mizanın çoğulu olan **mevâzin** geçmekte, bunların ilkinde mizanları ağır gelenlerin kurtuluşa ereceği, ikincisinde mizanları hafif gelenlerin hüsrana uğrayıp cehenneme gideceği ifade edilmektedir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "vzn" md.). Mizanın mevcudiyeti çeşitli hadis rivayetleriyle de desteklenmiştir. Onun şekline dair nitelermeler Buhârî ve Müslim'in eserlerinde yer almamaktaysa da daha çok Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, ayrıca İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Tirmizî'de görülmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "vzn" md.).

Kur'an ve Sünnet'in açık beyanları, vezin ve mizanın âhîret hallerinden veya orada gerçekleştirilecek işlemlerden biri olduğunu göstermektedir. Esasen mükelleflerin ceza veya mükâfat gerektiren hareketlerinin kayıt altına alındığı ve âhîrette bunun muhasebesinin yapılacağı sabit olunca (bk. AMEL DEFTERİ; HESAP) sözü edilen davranışların değerlendirilmesi anlamına gelen mizanın hakikati de ortaya çıkar. Sem'iyât bahisleri içinde yer alan mizanın nasıl gerçekleşeceği hususunda nasların zâhirî mânalarıyla yetinmeyi esas alan Selef âlimlerinin yanı sıra konuya dünyadaki tecrübelerin ışığı altında yaklaşmak isteyen, ayrıca bu meseledeki hükmü Allah'a havale eden âlimler de mevcuttur. Naslarda terazi (mizan, mevâzin) kelimesinin yer alması ve hadis rivayetlerinde "terazinin gözleri, çevrilen sayfalar" gibi ifadelerin geçmesinden hareket eden bazı âlimler, mizanın dünya hayatında kullanılanlarda görüldüğü gibi iki gözü ve ortada dili bulunan bir alet olduğunu kabul etmişlerdir (*Müsned*, II, 221-222; VI, 110; Muvaqqakuddin İbn Kudâme, s. 35-36; İbn Kesîr, II, 90-108). Din terminolojisinde "amel" diye isimlendirilen iyi veya kötü davranışlar maddî değil mânevî varlıklar grubuna girdiğinden (a'râz) maddî anlamdaki ölçü ve tartının sınırları dışında kalır. Bu sebeple amellerin değil onların yazılı bulunduğu sayfaların (amel defteri) veya bu davranışları ortaya koyan kişinin kendisinin tartılabileceği düşünülmüştür (Ebû'l-Muîn en-Nesefî, s. 42-43; Teftâzânî, *Şerhu'l-makâşid*, II, 164; Sü-yûtî, s. 320).

Mu'tezile ekolüne mensup bazı âlimler bir taraftan amellerin vezne müsait olmayan arazlar konumunda olduğunu, diğer taraftan mizan kelimesinin "adalet" mânasında da kullanıldığını göz önüne alarak kıyamet günündeki mizanın "adalet ve hakkaniyet" anlamına geldiğini söylemişlerdir (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkire*, II, 16; Teftâzânî, *Şerhu'l-makâşid*, II, 164; Seffârîni, II, 187). Kâdî Abdülcebbar, bazı âlimlerin Kur'an'daki bir kısım kullanılışlarını dikkate alıp mizanı "adil" mânasına yorumladıklarını belirttikten sonra zaruret olmadıkça bu tür mecazi yorumlara başvurmamanın doğru olmayacağını kaydetmekle beraber arazlardan ibaret bulunan amellerin tartılma şekline açıklık getirirken taatin nur, mâsiyetin zulmet özelliğine büründürülerek terazinin gözlerine konulabileceğini söylemek suretiyle kendisi de mecaz yöntemine başvurmuştur (*Şerhu'l-Uşûl-i'l-ğamse*, s. 735-736). Mizan "tartılan şey" (mevzûn) mânasına da geldiğinden amellerin nur veya zulmet özelliğine bürünüp değerlendirilebileceği de düşünülmüştür (Seffârîni, II, 187). Mizan konusunda benimsenen bir görüş de onun amellerin miktarını tesbite yarayan bir şeyden ibaret olup niteliğinin bilinemeyeceği ve dünya terazileriyle mukayese edilemeyeceği şeklindedir. Bu hususu irdelemeyip mahiyetini Allah'a havale etmek en isabetli yöntemdir (Nûreddin es-Sâbûnî, vr. 92^{a-b}; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, s. 137; krş. Mâtürîdî, vr. 242^b-243^a).

Kur'an-ı Kerim'de âhîret hayatının dünyadakinden farklı arz ve semalardan oluşan bir âlemde kurulacağı ifade edilmektedir (İbrâhîm 14/48; et-Tekvîr 81/1-14). Buna bağlı olarak kıyametle ilgili nesne, olay ve işlemleri dünyadaki kavramlarla aynı saymak isabetli bir yöntem değildir. Ancak ilâhî beyanları benimsemek için onların içeriğine dünya tecrübeleri ve mantığı ile bir yer bulma zarureti de mevcuttur. Bu açıdan bakıldığında mecazi öne alan ikinci anlayışı veya -dünyadaki nesne ve olaylarla özdeşleştirmemek şartıyla- teslimiyet yöntemini tercihe şayan görmek mümkündür.

Kıyameti tasvir eden âyetler de herkesin hesaba çekileceğini bildiren ifadeler içerir. Bunun yanında Buhârî ve Müslim başta olmak üzere *Kütüb-i Sitte*'nin çoğu ile Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde vb. eserlerde yetmiş binli ifadeler kullanılarak hesaba ve dolayısıyla mizana tâbi tutulmadan cennete gireceklerden söz

eden hadisler de bulunmaktadır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "hsb" md.). Bu tür rivayetleri, Allah'ın bazı kullarını çok hızlı ve kolay bir hesaba mazhar kılacağı yolundaki beyanların (el-Bakara 2/202; Âl-i İmrân 3/199; *Müsned*, III, 218) bir nevi tefsiri olarak değerlendirmek mümkündür.

Akaid konularında genellikle Mu'tezile telakkisine paralel bir çizgi izleyen Şii kaynaklarında mizan hakkında Sünnî âlimlerin yorumlarına benzer açıklamalar yer alır. Ancak Şii kelâmcılarına göre Kur'an'da geçen "mevâzin" kelimesinin bir mânası da peygamberler ve Hz. Ali başta olmak üzere vasilerdir. Buna göre kişinin kıyametteki hesap ve mizan merhalelerinde kurtuluşa erebilmesi için peygamberlerin yanı sıra vasilelere de inanıp itaat etmesi gerekir. Şiiliğin bu telakkilerinin İmâmîyye gruplarının tarih boyunca siyasi varlığını korumak amacıyla başvurduğu bir ilke olduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "vzn" md.; *Li-sânü'l-'Arab*, "vzn" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "hsb", "vzn" md.leri; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "vzn" md.; *Müsned*, II, 221-222; III, 218; VI, 110; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 242-243; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Üşûl'l-İhamse*, s. 735-736; Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Bahrü'l-kelem*, Konya 1327, s. 42-43; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271, vr. 92^a-b; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Lüm'atü'l-i'tikâd* (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1414/1993, s. 35-36; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire* (nşr. Ebû Süf-yân Mahmûd b. Mansûr), Medine 1417/1997, II, 16; a.m.f., *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1408/1988, VII, 107-108; İbn Kesîr, *en-Nihâye* (Zeynî), II, 90-108; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, İstanbul 1277, II, 164; a.m.f., *Şerhu'l-'Akkâ'id*, İstanbul 1315, s. 137; Süyûtî, *el-Büdü'üs-sâfi-re*, Beyrut 1981, s. 320; Şarâni, *el-Yevâkit ve'l-cevâhir*, Kahire 1317 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 146-149; Mer'î b. Yûsuf, *Tahkîku'l-burhân fi işbâti hakikatü'l-mizân* (nşr. Süleyman b. Sâlih el-Huzûlî), Kahire 1409/1989, tür.yer.; Feyz-i Kâşânî, *'İlmü'l-yaqîn*, Kum 1358 hş., II, 943-956; Seffârîni, *Levâmi'u'l-enuvâr'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebû'l-İslâmiyye), II, 184-189.



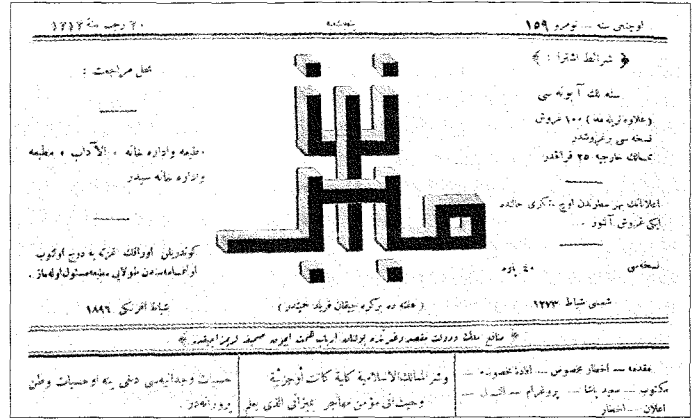
SÜLEYMAN TOPRAK

MİZAN

(میزان)

Mizancı Murad Bey (ö. 1917) tarafından II. Abdülhamid devrinde çıkarılan siyasi ve kültürel muhtevalı gazete.

1886 yılından itibaren değişik yerlerde ve farklı tarihlerde üç ayrı dönemde yayımlanan gazetenin yayın yeri ve dönemleri şöyledir: I. dönem: 21 Ağustos 1886 –



Mısır'da yayımlanan Mizan gazetesinin 159. sayısının başlık kısmı

11 Aralık 1890, İstanbul, 158 sayı; II. dönem: 21 Ocak 1896 – 8 Temmuz 1896, Kahire, 26 sayı (nr. 159-184); 14 Aralık 1896 – 3 Mayıs 1897, Paris, 18 sayı (nr. 1-18); 10 Mayıs 1897 – 19 Temmuz 1897, Cenevre, 11 sayı (nr. 19-29); III. dönem: 30 Temmuz 1908 – 14 Nisan 1909, İstanbul, 135 sayı.

İlk sayıda, İstanbul'da çıkan gazetele- rin sadece İstanbul halkına hitap ettiği, taşradaki halkın pek hesaba katılmadığı belirtilmiş, *Mizan*'ın İstanbul dışında yaşayan halkı da göz önünde tutarak yayın yapacağı açıklanmıştır. Başlangıçta haftalık olarak neşredilen *Mizan*'da iç ve dış olaylarla ilgili haber ve yorumların yanı sıra İstanbul gazetelerinde çıkan bir kısım yazılar değerlendirilmiş, ayrıca ilmî ve edebî mahiyette makalelere, piyasaya yeni çıkan kitap ve dergi ilânlarına yer verilmiştir.

Birinci yayın döneminde II. Abdülhamid yönetimine pek ters düşmeyecek doğrultuda bir politika sürdürmeye çalışan Mizancı Murad, bütün dikkatine rağmen gazetesini sansür tarafından zaman zaman kapatılmaktan kurtaramamıştır. Neşir hayatına girişinden bir süre sonra Murad Bey'in ele aldığı konular ve üslubunun tonu gazetenin sansüre takılmasına sebep olur. İlk altı ay kadar süren kapatılmayı daha sonra diğerleri izler. Aralarda uğradığı zararlara rağmen yine de devlet ve milletin selâmetine hizmet ettiği- ne inanan Murad Bey, son kapatılma sırasında gazeteyi memleketteki mevcut şartlar altında artık İstanbul'da yayımlamayacağını ilân etmekten kaçınmaz.

Bu devrede Şarkî Rumeli, Mısır, Girit meseleleri yanında Osmanlı Devleti karşısında Avrupa, Avrupa karşısında Osmanlı Devleti gibi konular dış politika gündemini belirlemiştir. Murad Bey, bu dönemde çok sık temas etmemekle birlikte rejim

meselesinde parlamenter sistemin karşısındadır ve görüşleri sarayın resmî görüşüyle tam bir uyum halindedir. Gazetede bundan başka kapitülasyonlar, yabancı sigorta ve piyango şirketleri konusu, Reji İdaresi ve Düyûn-ı Umûmiyye, demiryolları meselesi, iktisat, maliye, maarif, basın, Bâbüli ve memur maaşları konuları yanında posta idaresindeki aksamaları, bankalar, şehirdeki yangınlar, dinî günler gibi çok çeşitli hususlar yer almaktadır. Ayrıca Murad Bey, hemen her sayıda yazdığı "Vazife ve Mesuliyet" başlıklı yazısıyla belli bir konu çevresinde daha ziyade genel anlamda siyasi nitelikteki düşüncelerini açıklamıştır. 1888-1889 yıllarında "Üdebâmızın Numûne-i İmtisalleri" başlıklı bir seri makalede edebiyat ve edebî tenkitle ilgili görüşlerini belirten Mizancı Murad, burada daha çok "edebiyât-ı ahlâkiyye" adını verdiği bir anlayışı ön plana çıkarmaktadır. Yazara göre edebiyat millî özellikler taşımalı ve edebî eserlerde toplumun örf, âdet, ahlâk ve dinî kaidelerine bağlı kalınarak örnek alınabilecek tipler ortaya konulmalıdır. Türk edebiyatında aynı zamanda eski-yeni tartışmalarının yapıldığı bu yıllarda yeniliğin öncüsü Recâizâde Mahmud Ekrem'i savunan Menemenlizâde Mehmed Tâhir de *Mizan*'da bu doğrultuda yazdığı yazılarıyla dikkati çekmektedir.

Kahire'de gerçekleştirilen ikinci yayın döneminde ise İstanbul'dakinin aksine yönetime karşı ağır eleştirilerle açıktan açığa siyasi bir muhalefet yapılmaktadır. Bu devrede çeşitli Avrupa ülkelerindeki Jön Türkler'le ilişki içinde olan, ancak İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne henüz fiilen katılmamış bulunan Mizancı Murad, yazılarında doğrudan doğruya Sultan II. Abdülhamid'i ve onun yakın çevresindeki yöneticileri hedef almakta, ele aldığı konuların ağırlık noktasını ise devlet, millet,

el-MÎZÂN

(الميزان)

Muhammed Hüseyin Tabâtabâi'nin
(ö. 1981)

Kur'an-ı Kerim tefsiri.

İstanbul'da
yayımlanan
Mizan
gazetesinin
başlığı

hak, hukuk, görev ve sorumluluk duygusu etrafında daha çok iç politika meseleleri oluşturmaktadır. Aynı dönemde *Mizan* sayfalarında Mizancı Murad'dan sonra en çok Tunalı Hilmi adına rastlanmaktadır.

1896 yılının ortalarında Mısır'dan Avrupa'ya giden Mizancı Murad 1897'de, daha önce Paris'te Ahmed Rızâ'nın çevresinde toplanan, ancak onun aşırı pozitivist görüşleri ve sert tutumundan rahatsız olan Jön Türkler'in başına geçer. Böylece *Mizan* da Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin yayın organı haline gelir. Bu devrede gazete İttihat ve Terakkî Cemiyeti ileri gelenlerinden Binbaşı Çürüksulu Ahmed Bey, Ali Kemal, Şerefeddin Mağmûmî, Şefik Bey ve Şerif Bey'den meydana gelen bir yazı kurulu tarafından hazırlanmaktadır. 24 Nisan 1897'de Paris'te Ahmed Rızâ grubu ile Mizancı Murad grubu arasındaki anlaşmazlık dolayısıyla cemiyet merkezi Cenevre'ye nakledilince *Mizan* 19. sayıdan itibaren yayımına burada devam eder. Gazetenin bu yayın döneminde esas özelliğini, öncekinden daha sert ve şiddetli bir tonda II. Abdülhamid yönetiminin eleştirilmesi oluşturmaktadır. Mizancı Murad zaman zaman hilâfet ve saltanat merkezi İstanbul'u ikinci bir Bastil, II. Abdülhamid'i de hilâfet makamını gasbetmiş "soyu belirsiz bir şahıs" diye nitelerken padişah yanlısı Ahmed Midhat Efendi ile İkdâmcı Cevdet'i de "Osmanlılığın vebası" olarak vasıflandırır. "İttihat ve terakkî, cemiyet ve ma'delet, usûl-i meşveret, hâkimiyet-i milliye, vazife ve mesuliyette müsâvat" gibi bazı prensiplerle çıkmakta olduğu bu devrede, *Mizan*'da Jön Türkler'den Arap asıllı hıristiyan milliyetçisi Halil Ganem ile Fransa'da Türkler aleyhinde neşriyat yapan Albert Kodo gibi kişilerin yazılarına da yer verildiği görülmektedir. Mizancı Murad, hem Avrupa'da cemiyet içindeki huzursuzluk ve anlaşmazlıklar hem de II. Abdülhamid'in 1897 Türk-Yunan Muharebesi'nden zaferle çıkılması dolayısıyla ilân ettiği genel af üzerine Avrupa'daki Jön Türkler'in liderliğinden ayrılıp 14 Ağustos 1897'de İstanbul'a dönünce gazetenin Avrupa'daki yayımı da sona ermiş olur.

Mizancı Murad, II. Meşrutiyet'in ilânından sonraki günlerde *Mizan*'ı bu defa İstanbul'da günlük olarak yeniden yayımlamaya başlar. Ancak bu son dönemde gazetede yazılarda tamamen İttihat ve Terakkî aleyhinde bir tavır sergileyen Murad Bey'in bu tutumu eski arkadaşlarını

bir hayli rahatsız eder. Murad Bey, sırf bu yüzden Otuzbir Mart Vak'ası'nın ardından hadisenin tertipçilerinden olduğu ithamıyla müebbet kalebelik cezasına mahkûm edilir, gazetesi de bir daha çıkmamak üzere kapatılır.

Bu devrede de eski fikrî yapısını muhafaza eden gazetede Murad Bey'in Osmanlı toplumunun o günkü meselelerine, iç ve dış politika konularına bakış tarzı hemen hemen eskinin devamı mahiyetindedir. Daha önce Mısır'da neşredilen "Vazife ve Mesuliyet" başlıklı yazı serisinden bazıları yeniden yayımlanırken Ali Kemal'in "İnkılâbın Kadriyi Bilip Biraz Ciddi Olalım", Selim Sâbit'in "Milletlerin Tekâmül Felsefesi" gibi yazılarına yer verilmiştir. Murad Bey'in de "Hükümetin Mesleği", "İnkılâbın Tarihçesi ve Sâbık İdare", "Devletin ve Cemiyetin Dış Mesleği", "Avrupa'da İnkılâbımız Bir Bakış" gibi önemli yazıları çıkmıştır. Bu dönemin özelliği Murad Bey'in, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne karşı daha önce II. Abdülhamid'e yönelttiği tarzda ağır eleştiriler yapması ve radikal bir yönetim kurmak isteyen cemiyet karşısında muhafazakâr kamuoyunun sözcüsü gibi görünmesidir. Yazılarında sık sık din, İslâmiyet, hilâfet ve ulemâ-yi din kavramlarına yer veren Murad Bey muhafazakâr cephenin savunucusu olarak dikkati çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966, s. 179-184; E. E. Ramsaur, *Jön Türkler ve 1908 İhtilâli* (trc. Nuran Ülken), İstanbul 1972, s. 43, 51, 55-57, 65-66; Birol Emil, *Mizancı Murad Bey, Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1979, s. 229-399; a.mlf., *Jön Türklerle Dair Vesikalar*, İstanbul 1982, tür.yer.; Şerif Mardin, *Jön Türkler'in Siyasî Fikirleri: 1895-1908*, İstanbul 1983, tür.yer.; M. Şükrü Haniçoğlu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti ve Jön Türklük: 1889-1902*, İstanbul 1985, I, tür.yer.; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakkî*, İstanbul 1987, s. 34-35; Hidayet Uğur, "Jön Türkler'in Çıkardığı Gazeteler 1. Mizan", *Türk Düşüncesi*, III/15, İstanbul 1955, s. 180-184; III/16 (1955), s. 268-272; Nazım Hikmet Polat, "Mizan", *TDEA*, VI, 388-389.



ABDULLAH UÇMAN

Tam adı *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'an* olup İmâmiyye Şîası'nın XX. yüzyılda yazılmış tefsirlerinin başında yer alır. Eser on asırlık Şîa tefsirinin gelişme düzeyini göstermesi bakımından önemlidir. Tabâtabâî bu kitabında metot bakımından Şîa tefsirini geliştirmiş, başta müsbet ilimler olmak üzere ahlâkî, içtimâî ve felsefî konuları yoğun biçimde ele almıştır. Her cildin başında, "İlmî, fennî, felsefî, edebî, tarihî, içtimâî, rivayete dayalı ve Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden modern bir kitaptır" ibaresinin yer aldığı eserin mukaddimesinde tefsir ilmi ve eserin metodu hakkında bilgi verilmiştir. Kur'an'ı en iyi şekilde Ehl-i beyt imamlarının anladığını söyleyen Tabâtabâî, belli ölçüler içerisinde rivayet ve dirayet metotlarını birlikte kullanırken Allah'ın isim ve sıfatlarına, yaratılış, irade, hidayet ve dalâlet, kazâ ve kader gibi meselelere ait bilgilere, ilham, berzah ve kıyamet konularına yer vermiştir. Psikoloji, felsefe, sosyoloji ve tarih gibi konuların da ele alındığı *el-Mizân*'da, Muhammed Abduh'un Ehl-i sünnet içinde bir tefsir hareketi geliştirmeye çalıştığı gibi Tabâtabâî'nin de Şîî çevrede benzer bir hareketi meydana getirmeyi amaçladığını söylemek mümkündür.

Tabâtabâî, âyetlerin tefsirine geçmeden önce çok defa "el-Beyân" başlığı altında âyetin bir önceki âyet veya âyetlerle münasebetine temas etmiş, ardından "kavlühü teâlâ" alt başlığı ile tefsire geçmiştir. Bir âyeti tefsir etmeden önce onun mânasına yakın olan âyetleri sıralayan müfessirin bu tutumu kuvvetli bir ezber kabiliyetine sahip olduğunu gösterdiği gibi eserde Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etme metoduna önem verdiğini de ortaya koymaktadır.

Sahâbe ve tâbiîn sözlerinin aralarındaki ihtilâf ve çelişki sebebiyle müslümanlar için hüccet olamayacağını söyleyen ve eserinde bunlara fazla yer vermeyen müellif Ehl-i beyt imamlarını Kur'an'ın muallimleri olarak kabul etmekte ve onların sözlerinden çokça yararlanmaktadır. Tabâtabâî, ilk Şîî müfessirleri Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî ve Ali b. İbrâhim el-Kummî ile Ebû Ca'fer et-Tûsî, Ebû Ali et-Tabersî'den, ayrıca Şîa'nın muteber hadis kaynaklarından olan Küleynî'nin *el-Kâfî*-

sinden rivayetler nakletmiş, Ehl-i sünnet'e ait rivayetleri özellikle Süyûfî'nin *ed-Dür-rü'l-menşûr*'una dayandırmıştır. *Kütüb-i Sitte*'den, Âlûsî'nin *Rûhu'l-me'ân*'sinden ve Muhammed Reşid Rızâ'nın *Tefsîrû'l-menâr*'ından da nakillerde bulunmuştur.

Tabâtabâî, Kur'an'da beyan edilmeyen meselelerin ayrıntılarıyla uğraşmanın insanı asıl gayeden uzaklaştıracağı düşüncesinden hareketle (*el-Mizân*, XII, 51) İsrâîliyat'la ilgili haberleri aktarmakta ihtiyatlı bir yol izler. Ona göre bazı muhaddislerin ifrata kaçarak bu tür haberleri olduğu gibi kabul etmesine karşılık bazı çağdaş müelliflerin bütününü reddetmesi doğru olmamıştır. Nüzûl sebepleri de kuvvetli bir tefsir kaynağı kabul edilemez. Zira nüzûl sebebi diye zikredilen şeyler, nakledilen bir rivayetin genellikle müfessirler tarafından uygun düşen âyetlere uygulanmasından ibarettir. Bazan bir tek âyetin nüzûl sebebi olarak çeşitli haberlerin zikredilmesi de bunu göstermektedir (*a.g.e.*, V, 70, 370).

Akla ve re'y tefsirine önem veren Tabâtabâî'ye göre, "Kim Kur'an'ı kendi re'yi ile tefsir ederse isabet de etse hata etmiştir" meâlindeki hadisle (Tirmizî, "Tefsîr", I) yasaklanan şey, Kur'an'ı re'y ve icthadla tefsir etmek değil Allah'ın kelâmını kendi sözleriyle karşılaştırarak tefsire çalışmaktır. Hadisle yasaklanan re'ye dayalı tefsir metot itibarıyla hatalı ve ilimsiz yapılan tefsirdir. Kur'an âyetleri arasında varlığı ileri sürülen tezat da bu tür tefsirin sonucu olup ilimsiz tefsir anlayışı yüzünden birçok âyet gereksiz te'villere mâruz kalmıştır (*a.g.e.*, V, 255).

Tabâtabâî, *el-Mizân*'da ahkâm âyetlerini tefsir ederken ayrıntıya girmeyeceğini belirtmiş (*a.g.e.*, I, 13), Ehl-i sünnet'le İmâmiyye arasında ihtilâf konusu olan müt'a ve abdest gibi meselelerle ilgili âyetlerin dışında İmâmiyye'nin görüşünü zikretmekle yetinmiş, ancak müt'a ve mesh konuları üzerinde genişçe durmuştur. Müfessire göre müt'a câizdir ve İslâm'ın övünülecek bir hükmüdür. Abdest alırken de ayakları yıkamanın gerekmediğini, meshin yeterli olduğunu savunmuştur.

Müellife göre muhkem olsun müteşâbih olsun bütün âyetlerin te'vili mümkündür. Ancak te'vil, lafza ait anlamlar değil ona dışarıdan yüklenen bir mâna olup onun asıl mâna ve maksada nisbeti bir şeye verilen misalin o şeye nisbeti gibidir. Kur'an'da müteşâbih âyetlerin te'villerini bildikleri belirtilen "ilimde rûsûh sahibi

olan kimseler"den (Âl-i İmrân 3/7) maksat Ehl-i beyt imamlarıdır. Mâsum imamlar da te'vili bilirler. Müteşâbih âyetleri te'vil edebilmek için öncelikle muhkem âyetlere müracaat etmek gerekir. Muhkemle müteşâbih birer izâfî ifadedir, yani bir âyet bir yerde muhkem iken bir başka yerde müteşâbih olabilir (*a.g.e.*, III, 63-64).

Tabâtabâî özellikle itikadî konularda naklettiği görüşleri eleştiriye tâbi tutar. Âlûsî, Muhammed Abduh, Fahreddin er-Râzî ve Gazzâlî gibi Ehl-i sünnet'e mensup birçok âlimin fikirlerini tenkit ve tahlil eder; nâdir de olsa Ayyâşî, Kummî ve Tabersî gibi Şîî müfessirleri eleştirdiği de olur. Şîa'nın anlayışına uygun biçimde imamla peygamberin gerekliliğini aynı sebebe dayandırır. Ona göre tevhid esaslarıyla mücehhez birtakım şahısların bulunması vâciptir. Bu şahıslar peygamberler ve imamlardır. Eğer bu iki insan grubu olmazsa yeryüzüne cehalet hâkim olur, yaratılışın gayesi bozulur (*a.g.e.*, I, 275-276; XI, 174). Bu noktadan hareketle *el-Mizân*'da inanç esaslarıyla ilgili âyetlerin tefsirinde Şîa'nın imâmet, ismet, rec'at, velâyet, vasiyet ve takıyye gibi prensipleri savunulmuştur.

Eserde ortaya konan Şîî yaklaşımları sebebiyle eseri mezhebi tefsirler arasında değerlendirilenler olmuşsa da modern ilimlere, felsefi ve içtimai yorumlara yer verildiği dikkate alındığında onu çok yönlü ansiklopedik bir tefsir olarak nitelendirmek ve daha çok içtimai ve edebî tefsirler arasında mütalaa etmek gerekir.

Telifi Arapça olarak yaklaşık yirmi yıl süren ve 23 Ramazan 1392'de (31 Ekim 1972) tamamlanan *el-Mizân*'ın (Bahâeddin Hürremşâhî, *et-Tefsîr*, s. 91) Tahran'da baskıları yapılmış (1375, 1389, 1392), ayrıca Beyrut'ta neşredilmiştir (1393/1973, 3. baskı). Tefsiri Muhammed Bâkır Müsevî *Terceme-i Tefsîrû'l-Mizân* adıyla Farsça'ya (I-XX, Kum, 1363-1367 hş./1984-1988), Seyyid Saîd Ahdar Rızvî *al-Mizan: An Exegesis of the Qur'an* ismiyle İngilizce'ye (I-VI, Tahran 1403-1406/1983-1986), Vahdettin İnce ile Salih Uçan da *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1993-2004; tamamı yirmi cilt olacak tercümenin 2004 yılı itibarıyla ilk sekiz cildi yayımlanmıştır).

el-Mizân üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında Ali el-Evsî'nin *et-Tabâtabâî ve menhecühû fi tefsîrihi'l-Mizân* (Tahran 1405/1985), Ali Rızâ Mirza Muhammed'in *Miftâhu'l-Mizân*

(I-III, Tahran 1406), İlyâs Kelânterî'nin *De-İllü'l-Mizân fi tefsiri'l-Kur'an* (Tahran 1362 hş./1412) ve İbn Fezzû'un *Fehârisü'l-Mizân fi tefsiri'l-Kur'an* (Kum 1403) adlı eserleri ile Hudayr Ca'fer'in *Tefsîrû'l-Kur'an bi'l-Kur'an 'inde'l-'allâmeti't-Tabâtabâî* (*Risâletü'l-Kur'an*, sy. 1, [Kum 1411], s. 38-58) adlı makalesi zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tirmizî, "Tefsîr", I; M. Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân*, Beyrut 1983, I, 4-14, 275-276; III, 63-64; V, 70, 255, 370; XI, 174; XII, 51; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, *İtticâhâtü't-Teftîr fi'l-kar-ni'r-râbi'* 'aşer, Riyad 1407/1986, s. 239-252; Bahâeddin Hürremşâhî, *et-Tefsîr ve't-teftîrû'l-ğadîse*, Beyrut 1990, s. 91-106; a.mlf., "Der Bâre-i Tefsîrû'l-Mizân", *Neşri Dâniş*, II/1, Tahran 1360 hş., s. 11-17; M. Ali Ayâzî, *el-Müfessîrûn*, Tahran 1414, s. 703-711; Hasan Hasanzâde Âmilî, "Allâme Tabâtabâî Müfessîri-i Bü-zürğ-i Şîa", *Neşri Dâniş*, II/1 (1360 hş.), s. 5-10.



MUSA KÂZİM YILMAZ

MİZANCI MURAD

(1854-1917)

Jön Türkler'in önde gelen isimlerinden, fikir adamı, gazeteci ve yazar.

Dağıstan'ın Huraki kasabasında doğdu. Asıl adı Mehmed Murad'dır. Babası kadılık ve müftülük yapmış olan Hacı Mustafa Efendi'dir. Mehmed Murad küçük yaşta dinî bilgiler almaya başladı ve Arapça öğrendi. Daha sonra Timurhan Şûrâ Rüşdiyesi'ni (1864), İstavropol Gimnazyumunu ve Moskova Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi (1866). Ruslar'ın baskıları karşısında küçük yaşta beri İstanbul'a gidip halifeye ve İslâm dinine hizmet etme arzusu içinde büyüdü. Bu ideale 1873 yılında İstanbul'a geldi. Matbûât-ı Dâhiliyye Kalemî'nde çalışırken aslen Kafkasyalı olan Maliye Nazırı Şirvânizâde Mehmed Rüşdü Paşa'nın himayesini gördü, onun konağına yerleşti, bir süre sonra da mühürdarı oldu.

1876-1877 yıllarında *Vakit* ve *İttihad* gazetelerinde dış politikayla ilgili yazılar yayımladı. Açılan bir imtihanı kazanarak Mekteb-i Mülkiye'ye hoca oldu; burada ve Mekteb-i Hukuk'ta tarih dersleri verdi, ayrıca Dârülmualimîn-i Âliyye'de hocalık ve müdürlük yaptı. Muhtelit Muhâcirin Komisyonu'nda ve Maarif Nezâreti Teftiş ve Muayene Heyeti'nde çalıştı (1879-1882). Bir ara memleketi Dağıstan'a gitti, dönüşünde *Mizan* gazetesini çıkarmaya başladı (21 Ağustos 1886, bk. MİZAN). Önce-

leri II. Abdülhamid'in teveccühünü kazanan gazete eleştiri dozunu giderek arttırdı. 1891'de dört yıl kadar görev yapacağı *Düvün-ı Umûmiyye* komiserliğine getirildi. İkinci rütbeden Mecidi nişanı ve altın liyakat madalyasıyla taltif edildi (1893); burada millî menfaatleri gözeten haysiyetli ve tâvizsiz bir tutum izledi. Memleketin içine düştüğü siyasî, iktisadî ve içtimâî felâketlerden kurtulabilmesi için çoğu Mekteb-i Mülkiyye'den talebesi olan genç nesil onun kendilerine rehber olmasını istiyordu. Bu amaçla hazırladığı bir reform lâihyası II. Abdülhamid tarafından ilgi görmeyince yönetimle arası açıldı. *Düvün-ı Umûmiyye*'den tanındığı bir kısım Batılılar'ın da teşvik ve telkinleriyle düşüncelerini rahatça dile getirebilmek için Avrupa'ya kaçmayı planladı.

Kasım 1895'te Sivastopol üzerinden önce Dağıstan'a, oradan Kiev- Viyana yoluyla Paris'e gitti. Ermeni hareketini ve Şark meselesini çözüme kavuşturmak için Jön Türkler'le, İttihat ve Terakkî lideri Ahmed Rızâ Bey'le görüştü. Konuyla ilgili olarak *Le Figaro* gazetesinde bir mülakatı yayımlandı. Daha sonra Londra'ya geçerek Lord Salisbury ve bazı Ermeni komitacılarıyla temaslar kurdu; ancak kısa sürede büyük hayal kırıklığıyla Paris'e döndü. Ahmed Rızâ'dan da umduğu ilgiyi göremedi. Jön Türkler'in bir kısmı Ahmed Rızâ'nın yerine cemiyetin başına geçmesini teklif ettilerse de kendisi Mısır'a gitti ve *Mizan* gazetesini Kahire'de yayımlamaya başladı (Ocak 1896). Bu dönemde yazdığı yazılarda saraya ve özellikle II. Abdülhamid'e açıktan açığa cephe aldı ve ağır eleştirilerde bulundu. Padişahı ya meşrutiyeti kabule ya da saltanatı terk etmeye davet etti. Bunun üzerine giyaben idama mahkûm edildi.

Temmuz 1896'da tekrar Paris'e döndü ve Ahmed Rızâ'ya muhalefet eden Kay-



Mizancı Murad

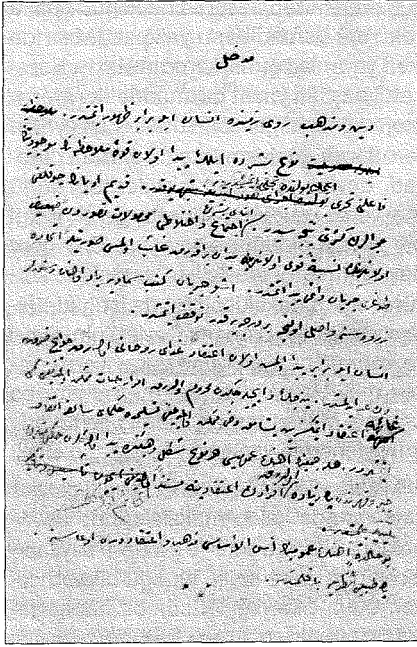
makam Şefik, Çürüksulu Ahmed, İshak Sükûti, Şerefeddin Mağmûmî, Süleyman Nazif ve Ali Kemal gibi Jön Türkler'in desteğiyle İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin başına geçti (Kasım 1896). Ahmed Rızâ'nın çevresindeki Jön Türkler'le itilâfları artınca cemiyetin merkezini Paris'ten Cenevre'ye nakletti, *Mizan* gazetesini de cemiyetin yayın organı olarak orada çıkarmaya başladı (Mayıs 1897). Ancak İttihat ve Terakkî mensupları arasındaki anlaşmazlıkları ortadan kaldırma teşebbüslerinde başarılı olamadı. Serhafiye Ahmed Celâeddin Paşa'nın padişah adına birtakım vaatleri ve 1897 Türk Yunan Muharebesi'nin zaferle sonuçlanması üzerine II. Abdülhamid'in ilân ettiği genel af ve biraz da aile hasretiyle cemiyetin reisliğini bırakarak İstanbul'a döndü (Ağustos 1897). Fakat verilen sözlerin hiçbiri gerçekleşmediği gibi İstanbul'a döner dönmez göz hapsine alındı. 1899'da Şûrâ-yı Devlet Maliye Dairesi üyeliğine getirildi, 1908'de II. Meşrutiyet'in ilân edilmesiyle istifa ederek *Mizan*'ı tekrar çıkarmaya başladı (30 Temmuz 1908). İktidardaki İttihat ve Terakkî Fırkası'na şiddetle muhalefet edince gazetesini kapatıldı. Daha sonra, Otuzbir Mart Vak'ası'nın tahrikçileri arasında bulunduğu ileri sürülerek müebbet kalebentlik cezasına çarptırıldı ve Rodos'a sürgüne gönderildi (Haziran 1909). Bir süre Rodos'ta, bir süre de Midilli'de kaldı. Burada iken *Târih-i Ebû'l-Fârûk* adlı eseriyle hâtıralarını kaleme aldı. 1913'te çıkan af üzerine İstanbul'a döndü. Hayatının son yılları tam bir yalnızlık ve sefalet içinde geçti. 15 Nisan 1917'de Anadoluhisari'ndeki yalısında öldü ve Anadoluhisari Mezarlığı'na defnedildi.

Tanzimat'tan sonraki Türk fikir hayatının önde gelen şahsiyetlerinden olan Mizancı Murad, gerek Mekteb-i Mülkiyye'deki hocalığı gerekse *Mizan* gazetesindeki yazılarıyla hürriyet ve meşrutiyet özlemi çeken genç nesle önderlik yapmış, onlara tarih bilinci kazandırmış bir aksiyon adamıdır. Hayatı boyunca fikir ve hayallerinin doğruluğuna inanmış, bu şuur onda giderek kendi kendini idealleştirme duygusu meydana getirmiştir. Bundan dolayı kendini daima örnek bir idealist olarak görmüş, çevresini ve yaşanan olayları kolayca değiştirebileceğini sanmış, ancak hep çatışma halinde ve sonunda yalnızlık içinde kalmıştır. Bir müddet fiilen aralarında bulunmasına, hatta liderliklerini bile yapmasına rağmen rejim meselesinde Jön Türkler'den çok farklı

düşünen Mizancı Murad bu konuda daha çok Yeni Osmanlılar'a yaklaşır. Mısır'da iken yayımladığı "Firkamızın Hatt-ı Hareketi" başlıklı yirmi bir maddelik reform projesi onun diğer Jön Türkler'den ayrılan taraflarını göstermektedir. Mizancı Murad, devlet yönetimi için ileri sürdüğü meşveret usulünün şeriatın gerektirdiği bir sistem olduğunu savunur. Ona göre devletin resmî ideolojisi Osmanlılık, kültürel anlamdaki ideolojisi de ittihad-ı İslâm olmalıdır. Osmanlı Devleti'nin siyasî ve coğrafi bütünlüğüne zarar vermeyecek millî bir politika izlenmesini isteyen Mizancı Murad bunun için dış politikada muvazeneden yanadır.

Mizancı Murad'ın hemen hepsi gazete sayfalarında kalan makalelerinde devrine göre oldukça yeni ve modern sayılabilecek görüşlere sahip olduğu dikkati çeker. Onun çıkardığı *Mizan* bir haber gazetesi olmaktan ziyade fikir politikacılığı organı niteliğindedir. Burada gerek dış gerekse iç politika konusunda çok sayıda fikir yazısı yazmış, "İç Siyaset" başlığı altında devlet, rejim meselesi, yöneticiler, iktisat, maliye, eğitim öğretim ve sanayi konuları ile fakirlere yardımdan fuhşun yasaklanmasına kadar dönemin hemen bütün sosyal meselelerini ele almıştır.

Bir romanı, bir piyesi, "Mebâhis-i Edebiyye" ve "Üdebâmızın Numûne-i İmtisalleri" başlıklı yazılarıyla aynı zamanda edebî bir hüviyeti olan Mizancı Murad'a göre edebiyat bir milletin maddî ve mânevî hayatının ifadesidir. Bir milleti millet yapan bütün değerler o milletin edebî eserlerindedir. Geçmişte yazılı bir edebiyatı olan milletler çeşitli sebeplerle yeryüzünden silinseler bile adları, hayat maceraları, fikirleri ve medeniyetleri edebiyatları sayesinde yaşamaya devam eder. Bir toplumun ahlâkı, düşünceleri, gayeleri, bütün değer hükümleri ve medeniyet seviyesi de edebî eserlerinde görülebilir. Edebiyat toplumların hem aynası hem de gelişme vasıtasıdır; bu önemli rolü yerine getirebilmesi için belli bir ahlâk anlayışına bağlı olmalıdır. Mizancı Murad'a göre şiir, roman ve tiyatro türündeki eserlerin esas amacı mensup olduğu milletin ahlâkî güzelliğini geliştirmeye çalışmaktır. Bu görüşlerini edebiyata uygulayan Mizancı Murad eski Türk edebiyatını "iki üç yüz senelik hâb-ı gaflet" olarak nitelendirir. Yeni Türk edebiyatında ise güzel eserler ortaya konulmaktadır, fakat bunlar henüz Batılı eserler seviyesinde değildir. Türk edebiyatının gerçek anlamda millî ve Avrupalı olmasını önleyen iki



Mizancı Murad'ın el yazısıyla *İki Münevverin Hasbihali* adlı eserinin ilk sayfası (Abdullah Uçman arşivi)

önemli zaafı vardır: Taklitçilik ve ahlâkî edebiyata önem vermemek. Körü körüne Doğu'yu veya Batı'yı örnek almak aynı derecede zararlıdır. Nâmîk Kemal gibi divan edebiyatını müstehcen ve gayri ahlâkî bulan Mizancı Murad, edebî eserlerde ele alınan konu ve şahısların mutlaka topluma örnek teşkil etmesi gerektiği üzerinde ısrarla durur. Ona göre bir şiirde mâkul ve dengeli olmak şartıyla hem hayal hem fikir bulunmalıdır. Ahlâkî edebiyatın bir türü olan şiirin gayesi de "tehzîb-i ahlâk"tır. Roman ve piyeslerde anlatılan konu ve olayların pek fazla önemi yoktur, çünkü bunları çok defa yazarlar uydurur. Fakat olay ve konuların mutlaka millî terbiyeye ve genel âdâba uygun olması gerekir. Mensup olduğu milletin duyularını ve görüşlerini aksettirmeyen eserler okuyucuda gerçeklik duygusunu uyandıramaz. Bir edebî eserin mükemmelliği üslup ve ifadesinin sade ve düzgün olması yanında okuyucuya bir ibret dersi vermesine bağlıdır. Bir toplumun hayata bakış tarzını, mânevî değerlerini en veziz şekilde aksettiren atasözlerine de ayrı bir önem verilmelidir. Felsefeleri olmadığı iddiasıyla eleştirilen Türk milletinin sadece atasözlerine bakmak bile bu tenkidin yanlışlığını gösterir. Bu sebeple Mizancı Murad, yazarların tasvirlerinde ölçülü ol-

mak şartıyla atasözlerini kullanmalarını hayata bakış tarzlarını göstermesi bakımından gerekli görür.

Mizan gazetesinde Nâmîk Kemal'in *Vatan yahut Silistre*, Recâizâde Mahmud Ekrem'in *Vuslat* piyesiyle Sâmipaşazâde Sezâi'nin *Sergüzeşt* romanı hakkında "Üdebâmızın Numûne-i İmtisalleri" başlığı altında yayımlamış olduğu yazılar, Tanzimat devrinde Türk edebiyatında uygulamalı tenkit türünün ilk örnekleri kabul edilmektedir. *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* adıyla kaleme aldığı tek romanında yazılarında teorik biçimde ileri sürdüğü fikirleri somut örneklerle ortaya koymuştur. Mizancı Murad, bu eseriyle Türkiye'de ilk defa sosyal kalkınma ve ilerlemenin ilkokuldan başlamak suretiyle yukarıya doğru gerçekleştirilebileceği görüşünü ele almıştır. Tarihçiyi ilmi olmakta ziyade ideolojik olan Mizancı Murad'ın hâtıraları ise hem kendisi hem içinde yaşadığı devir açısından önem taşımaktadır. *Devr-i Hamîdî Âsârı* da Türk kütüphanecilik tarihi bakımından dikkate değer bir eserdir.

Eserleri. *Târîh-i Umûmî* (I-IV, İstanbul 1297-1299); *Muhtasar Târîh-i Umûmî* (İstanbul 1302); *Devr-i Hamîdî Âsârı* (İstanbul 1308); *Muhtasar Târîh-i İslâm* (Bahçesaray 1890); *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* (İstanbul 1308); *Le palais de Yıldız et la sublime port* (Paris 1896); *Yıldız Saray-ı Hümâyunu ve Bâbîlî adıyla*, Kahire 1313); *Müdafaa Niyetine Bir Tecavüz* (Paris 1314); *La force et la faiblesse de la Turquie* (Genève 1897); *Mücâhede-i Milliyye* (İstanbul 1324); *Tencere Yuvarlandı Kapağını Buldu* (oyun, İstanbul 1325); *Târîh-i Ebü'l-Fârûk* (I-VII, İstanbul 1325-1332); *Hürriyet Vâdisinde Bir Pençe-i İstibdâd* (İstanbul 1326); *Enkâz-ı İstibdâd İçinde Züğürdün Tesellisi* (İstanbul 1329); *Meskenet Mâzeret Teşkil Eder mi?* (İstanbul 1329); *Taharrî-i İstikbâl* (I-II, İstanbul 1329-1330); *Tathî Emeller Acı Hakikatler* (İstanbul 1330); *Akıldan Belâ* (Griboïdov'dan tercüme, piyes, İstanbul 1330).

Turfanda mı Yoksa Turfa mı? romanı (Mansur Bey adıyla, haz. M. Ertuğrul Düzdâğ, İstanbul 1972; haz. Birol Emil, Ankara 1980), ayrıca *Mücâhede-i Milliyye: Gurbet ve Avdet Devirleri* (haz. Sabahattin Çağın - Faruk Gezgin, İstanbul 1994) ve *Mizancı Murad Bey'in II. Meşrutiyet Dönemi Hâtıraları: Hürriyet Vâdisinde Bir Pençe-i İstibdâd, Enkâz-ı İstibdâd İçinde Züğürdün Tesellisi, Tathî Emeller Acı Hakikatler* (haz. Celile Eren

Ökten Arğıt, İstanbul 1997) adlarıyla hâtıraları yeni harflerle de yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyâsî Fikirleri: 1895-1908*, Ankara 1964, s. 46-92; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966, s. 178-188; Ali Çankaya Mücellidoğlu, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara 1968-69, II, 1047-1050; E. E. Ramsaur, *Jön Türkler ve 1908 İhtilâli* (trc. Nuran Ülken), İstanbul 1972, s. 42-45; Birol Emil, *Mizancı Murad Bey: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1979; a.m.f., *Jön Türklerle Dair Vesikalar I: Edebiyatçı Jön Türklerin Mektupları*, İstanbul 1982, tür.yer.; R. P. Finn, *The Early Turkish Novel: 1872-1900*, İstanbul 1984, s. 51-64; M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük: 1889-1902*, İstanbul 1985, I, tür.yer.; Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, İstanbul 1987, I, 150-155; Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1987, s. 34-35; Fevziye Abdullah Tansel, "Mizancı Mehmed Murad Bey", *TD, II/3-4* (1952), s. 67-88; Adnan Akgün, "(Mizancı) Mehmed Murad Bey", *Yedi İklim*, sy. 34, İstanbul 1993, s. 83-86; Abdullah Uçman, "Mizancı Murad'ın Yeni Bir Eseri: İki Münevverin Hasbihali", *İlmî Araştırmalar*, sy. 7, İstanbul 1999, s. 215-234; Mustafa Kutlu, "Mehmed Murad", *TDEA*, VI, 211-212; "Turfanda mı Yoksa Turfa mı", a.e., VIII, 393-394; M. O. H. Ursinus, "Mizâncî Mehmed Murâd", *EP* (İng.), VII, 205-206.



ABDULLAH UÇMAN

MİZÂNÜ'L-HAK

(میزان الحق)

Kâtib Çelebi'nin

(ö. 1067/1657)

döneminin fikrî hayatı
ve dinî tartışmalarına dair
Türkçe eseri.

Tam adı *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak* olan eseri Kâtib Çelebi, kendi döneminde kısır çekişmelere dönüşmüş bulunan dinî ve ilmi tartışmaları belli bir yöntem çerçevesinde yeniden ele almak ve bu vesileyle Osmanlı ilim hayatında gözlemlediği olumsuzlukların sebeplerine inerek mevcut durumu eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutmak üzere kaleme almıştır. Kitabın daha ilk sayfalarında kanıtlama yöntemine (tarîk-i burhân) ve bilginin ölçütü olarak mantığa (ilm-i mizân) yapılan vurgu eserin adına da gönderme de bulunmaktadır. Müellifin, kitabı yazmakta olduğu sırada 24 Muharrem 1067 (12 Kasım 1656) tarihinde gördüğü bir rüyadan bahsetmesi (*Mizânü'l-hak*, s. 138) eserini ölümünden yaklaşık bir yıl önce kaleme aldığını göstermektedir. *Mizânü'l-hak* aklı ilimlerin gerekliliği konusu nu işleyen bir mukaddime, yirmi bir me-

sele (bahs) ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Hâtimede Kâtib Çelebi kendi eğitim, öğretim ve telif hayatı hakkında bilgi vermektedir.

Mizânü'l-hakk'in giriş kısmı Kâtib Çelebi'nin ilim zihniyetini yansıtmaya bakımdan önemlidir. Felsefî ilimler taksimiyle konuya girmesine bakılırsa müellif akli ilimler teriminden İbn Sinâ'dan beri yerleşmiş terminolojiye uygun olarak felsefî disiplinleri anlamaktadır. Temel problemi, Osmanlı ülkesinde gelenekleşmiş ilim anlayışının felsefî disiplinlerle olan ve olması gereken ilişkisidir. Müellifin bakış açısına göre Osmanlı ilim geleneğinin özünde var olan, akli ve nakli ilimler arasında tam bir uyum sağlama fikri esas alınmalıdır; o dönemde yaşanan fikrî bunalımın sebebi bu uyumun gereklerinden uzaklaşmış olmasıdır. Bu tesbit Kâtib Çelebi'nin 1041-1042 (1631-1632) yıllarında kendisinden ders okuduğu, fakat "ma'kulât semtiyle âşinâlık edinmemiş olan" Kadızâde Mehmed Efendi'nin felsefeye karşı dışlayıcı tutumu hakkındaki bir gözlemiyle de desteklenmektedir (*Mizânü'l-hak*, s. 125; krş. a.g.e.: *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, s. 141). İbn Haldûn'un yaklaşımına paralel olarak akli ilimleri insanlığın ortak birikimi kabul eden Kâtib Çelebi bu disiplinlerin -az sayıdaki bazı meseleler hariç- gerek araştırma konuları gerekse problemleri bakımından din ilimleriyle uyum halinde olduğu görüşündedir. Müellife göre *Tehâfüt* geleneği ihtilâflı meselelerin ayıklanması işini üstlenmişse de felsefî ilimleri mutlak surette reddetmiş değildir. Gerçi İslâm'ın ilk dönemlerinde dinin safiyetini muhafaza maksadıyla felsefî ilimlerden uzak durulmuş, ancak endişe edecek bir durum kalmayınca bu birikim tercüme-

ler yoluyla İslâm dünyasına aktarılmıştır. Gelinen noktada din ilimleriyle felsefî ilimler özellikle müteahhirin kelâmcılarının eserlerinde birbiriyle uyuşmuş ve artık din ilimlerini kavramak için de felsefe bilmek kaçınılmaz hale gelmiştir. Kâtib Çelebi'nin söz konusu safiyet dönemine ait endişeler bağlamında Hz. Ömer'in İskenderiye Kütüphanesi'ni yaktığı şeklindeki temelsiz rivayeti zikretmesi onun konuyla ilgili tam aksi yönde bilgi-gilere ulaşmadığını ortaya koymaktadır (*Mizânü'l-hak*, s. 6; krş. a.g.e.: *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, s. 41; Terzioğlu, sy. 9 [1971], s. 419-446). Akli ilimlerin kendi başına taşıdığı değeri takdir edecek donanıma sahip olan müellifin meselâ hendesenin gerekliliğini bu ilmi bilen müftü (ve kadı) ile bilmeyen müftü (ve kadı) mukayesesıyla ortaya koyması, astronomi ve coğrafya bilgisinin tefsir ilmine getireceği açılımlara dikkat çekmesi, onun eserde akli ilimlerin gerekliliği problemini özellikle medrese kurumunun tarih ve geleneğini eksene alarak ortaya koymak istemesiyle de ilgilidir. Kâtib Çelebi'ye göre Fâtih Sultan Mehmed, Medâris-i Semâniyye olarak anılan medrese kurumunu akli ilimlere (felsefeyle uyuşmuş kelâm ilmi) açık bir müesseseye olarak oluşturmuş, bu durum Kanûnî Sultan Süleyman dönemine kadar sürmüştür. Daha sonra gelenler ise bu derslerin felsefiyattan sayıldığını ileri sürerek söz konusu ilimleri öğretimden kaldırıp birtakım fıkıh kitapları ile yetinmişlerdir. Ancak müellifin bu değerlendirme ve eleştirilerini genelleştirmek, hatta medrese kurumunun tarihi bakımından tam olarak doğrulamak mümkün değildir. Nitekim bizat kendisi, kadılık yapmış olan hocası A'rac Mustafa Efendi'den matematik ve

astronomiye dair önemli eserleri okuduğunu bildirmektedir (*Mizânü'l-hak*, s. 129, 136; krş. a.g.e.: *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, s. 144, 146). Ayrıca medrese ve medreselilerin akli ilimlerle münasebetinin Kâtib Çelebi döneminden sonra da belli bir canlılık içinde devam ettiği belirtilmektedir (İzgi, I, 135). Müellifin *Mizânü'l-hak*'ta yansıyan akli ilimler tasavvuru ve bu ilimlerin İslâm dünyasındaki gelişimiyle ilgili olarak verdiği bilgiler, daha ayrıntılı biçimde *Keşfü'z-zunûn*'un mukaddimesiyle aynı eserin "ilmü'l-hikme" maddesinde verilmekte olup (*Keşfü'z-zunûn*, I, 678-680) onun bu konuda İbn Haldûn'un *Muqaddime*'sinden faydalandığı da bilinmektedir (Kutluer, sy. 18 [2000], s. 95-98).

Eserde ele alınan yirmi bir mesele, aslında Kadızâdeliler ve Sivâsîler olarak anılan fikir gruplarının (bu konuda bk. Yılmaz, s. 449-451; Gündoğdu, III [1998], s. 37-72) tartışma gündemiyle tam bir paralellik arzeder. Nitekim Kâtib Çelebi, son bahiste Kadızâde Mehmed Efendi ile Halvetî şeyhi Abdülmecid Sivâsî arasındaki ihtilâfları ele alırken, "Yazdığım mebâhisin ekserinde Kadızâde bir tarafı tutup Sivâsî taraf-ı âhara zâhib olup ifrat ve tefrit mesleğine giderler" demekte (*Mizânü'l-hak*, s. 122; krş. a.g.e.: *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, s. 138; ayrıca bk. Fezleke, II, 183), eserini bu iki taraf arasında süregelen, çoğu ilmi ve pratik yönünden hiçbir değer taşımayan konulardaki fikir ayrılıklarını orta yol çizgisine (hadd-i itidâl) çekmek amacıyla kaleme aldığını belirtmektedir (*Mizânü'l-hak*, s. 127; krş. a.g.e.: *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, s. 142). Kâtib Çelebi, "gerek Halvetî gerek Kadızâdeli hamakat erbabı"nın oluşturduğu gruplardan bir tarafı haklı göstermenin gerginliği arttırmak anlamına geleceği kanaatindeydi. Bu bağlamda müellifi asıl ilgilendiren husus, fikir düzeyinde kalmış birtakım ihtilâflar değil bu ihtilâfların toplum düzenini tehdit eden çatişmalara dönüşmesidir (*Mizânü'l-hak*, s. 123; krş. a.g.e.: *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, s. 139).

Çok sayıda yazma nüshası bulunan *Mizânü'l-hakk*'ın (meselâ Süleymaniye Kütüphanesi'nde yirmi yedi nüsha) XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çeşitli basımları yapılmıştır (bunlar *Tasvîr-i Efkâr*-Gazetehânesi [İstanbul 1280, 1281], Ali Rızâ Efendi Matbaası [İstanbul 1286], *Mecmûa-i Ulûm* [müellif hattına dayalı olarak, sene I, nr. 2, 15 Zilhicce 1296] ve Ebüzzi-



Mizânü'l-hakk'ın ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Dügümlübaba, nr. 444/4)

yâ Matbaası [İstanbul 1306] neşirleridir). Eserin ilk sadeleştirilmiş şekli Orhan Şaik Gökyay tarafından yayımlanmıştır (İstanbul 1972, 1980, 1993). Bunu Mustafa Kara'nın hazırladığı sadeleştirme izlemiştir (İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü, İstanbul 1981), metni daha sonra Mustafa Kara ve Süleyman Uludağ tekrar neşre hazırlamıştır (İstanbul 1990, 2001). Bu sadeleştirmenin yeni baskılarında yer alan giriş ve açıklamalar Süleyman Uludağ tarafından yazılmış olup kitaba Mecmûa-i Ulûm neşrinin tipkibasımı da eklenmiştir. Eserin Geoffrey L. Lewis tarafından yapılan İngilizce tercümesi The Balance of Truth adıyla yayımlanmıştır (London 1957).

BİBLİYOGRAFYA :

Kâtib Çelebi, Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak, İstanbul 1280; a.e.: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü (s.nşr. Mustafa Kara - Süleyman Uludağ). İstanbul 2001, ayrıca bk. Süleyman Uludağ'ın giriş ve açıklamaları, s. 11-47, 159-190; a.mlf., Keşfü'z-zunûn, I, 678-680; a.mlf., Fezleke, II, 182-183; E. Birnbaum, "The Questing mind: Kâtib Çelebi, 1609-57: a Chapter in Ottoman Intellectual History", Corolla Torontensis: Studies in Honour of Ronald Morton Smith (ed. E. Robbins - S. Sandah), Toronto 1994, s. 133-158; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 135; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavuf, İstanbul 2001, s. 449-451; Arslan Terzioğlu, "İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır", VD, sy. 9 (1971), s. 419-446; Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsiler-Kadıza-dâiler Mücadelesi", İLAM Araştırma Dergisi, III, İstanbul 1998, s. 37-72; İlhan Kutluer, "Kâtib Çelebi ve Bilimler: Keşfü'z-zunûn'un Mukaddimesinde 'el-İlm' Kavramı", MûlîfD, sy. 18 (2000), s. 79-99.



İLHAN KUTLUER

MİZÂNÜ'L-İ-TİDÂL

(Mizan al-İctidal)

Zehebî'nin

(ö. 748/1348)

zayıf râvilerle dair en önemli eseri.

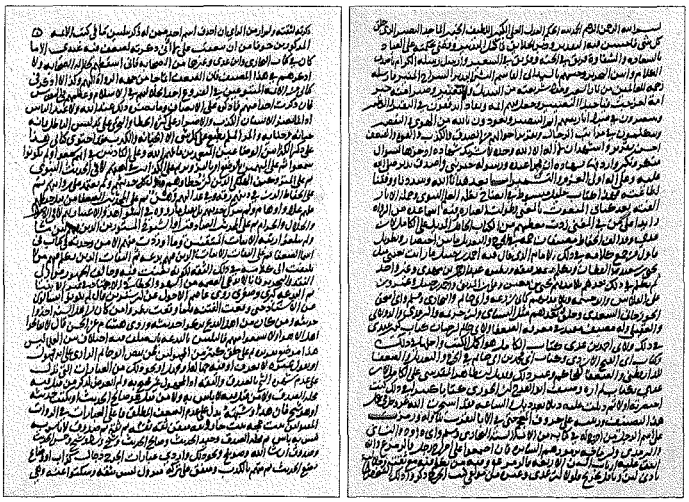
Tam adı Mizânü'l-İ-tidâl fî naqdi'r-ricâl olup Zehebî'nin zayıf râvilerle ilgili çalışmalarının en önemlisidir ve aynı konudaki el-Muğni fî'd-âfâf' adlı eserinden sonra kaleme alınmıştır. Müellif kitabına kasten hadis uyduran, duymadığı bir hadisi duyduğunu ileri süren yalancı râvileri, çok hata etmeleri sebebiyle rivayetlerine güvenilmeyenleri, yeterince dindar ve adaletli bulunmayan hadis hâfizlarını, rivayetleri terkedilmese bile hâfizaları zayıf olduğu için yanılan muhaddisleri, gü-

venilir sayılmayan ve fazla bilinmeyen gevşek râvileri, tanınmayanları, sika olmakla birlikte bid'atçı diye bilinenleri, sahâbî ve dört fıkıh imamı dışında herhangi bir şekilde eleştirilen diğer râvileri aldığını belirtmektedir. Zehebî bazı tanınmış ve güvenilir şahsiyetlerin, haklarındaki önemsiz tenkitler dolayısıyla bu esere alınmasını doğru bulmamakla birlikte çalışmasında kendisini örnek aldığı İbn Adî gibi münekkitlerin bu tür isimlerle kitaplarında yer verdiklerini dikkate alarak kendisinin de aynı yolu izlediğini söyler. 11.053 biyografinin yer aldığı eserde önce adlarıyla bilinen erkek ve kadın râviler, daha sonra künyeleriyle, babalarının adıyla, nisbeleriyle bilinenler, adları bilinmeyen erkekler ve kadınlar, künyeleriyle bilinen kadınlar, adı bilinmeyen "falânın vâlidesi" diye anılanlar zikredilmiştir. Şahıslar hem kendi adları hem babalarının adlarına göre alfabetik olarak sıralanmış, bunlardan Kütüb-i Sitte râvisi olanlara birer rumuzla işaret edilmiş, râvinin tabakasını tesbite yarayacak kadar birkaç hoca ve talebesinin adı verilmiş, cerh ve ta'dîl âlimlerinin onlar hakkındaki tenkitleri zikredilmiş, daha çok İbn Adî'nin el-Kâmil'i ile İbn Hibbân'ın el-Mecrûhîn'inden faydalanılarak bunların eleştirilmesine sebep olan bazı rivayetleri nakledilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî'nin, sahasındaki eserlerin en derli toplusu olduğunu söylediği Mizânü'l-İ-tidâl'in başlıca kaynakları Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medîni, Ahmed b. Hanbel, Fellâs, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Zür'a er-Râzî, Ebû Hâtim er-Râzî, Buhârî, Müslim, Nesâî. İbn Huzeyme, Ebû Bişr ed-Dûlâbî, Ukaylî, İbn Ebû Hâtim, İbn Hibbân ve Hâkim en-Nisâbü'rî'nin eserleridir. Zehebî, en çok İbnü'r-Rümiyye'nin el-Hâtil fi

tezyili (tekmileti)'l-Kâmil li'bni 'Adîsinden faydalandığını belirtmektedir. Mizânü'l-İ-tidâl Leknev (1301), Kahire (Muhammed Bedreddin en-Na'sânî el-Halebî'nin tashihiyle 1324-1327; I-III, 1355; nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, 1382/1963) ve Beyrut'ta (nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, I-VIII, 1416/1995) yayımlanmıştır.

Eser üzerinde hadis âlimleri zeyil ve ihtisar çalışmaları yapmıştır. Zehebî'nin talebesi Ebû'l-Mehâsin el-Hüseynî et-Ta'lik 'alâ Mizâni'l-İ-tidâl'inde kitapta görüldüğü hatalara işaret etmiş ve ona yeni isimler eklemiştir. Diğer talebesi Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, et-Tekmil li'l-erç ve't-ta'dîl ve ma'rifeti's-şikât ve'z-żu'afâ' ve'l-mecâhîl'inde (Dârü'l-kütübü'l-Misriyye, nr. 24.227B, iki cilt) Mizzî'nin Tehzîbü'l-Kemâl'i ile Mizânü'l-İ-tidâl'i bazı ilâvelerle ihtisar etmiştir (Beşşâr Avvâd Ma'rûf, s. 199). Zeynüddin el-İrâkî, Mizânü'l-İ-tidâl'de bulunması gerektiği halde müellifin eserine almadığı 799 (bazı baskılarda 787) râviyi Zeyl ('alâ) Mizâni'l-İ-tidâl'inde alfabetik olarak bir araya getirmiştir (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinbe, Mekke 1406; nşr. Subhî es-Sâmerîrât, Beyrut 1407/1987; nşr. Ebû'r-Rizâ er-Rifâî, Beyrut 1416/1995, Mizânü'l-İ-tidâl'in Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd neşrinin sonunda VIII. cilt). Sibî İbnü'l-Acemî, Mizânü'l-İ-tidâl üzerinde Nakdün-noşân fî mi'yâri'l-Mizân ve Neşlü (Bellü değil) l-himyân fî mi'yâri'l-Mizân adlı iki çalışma yapmıştır. İbn Hacer el-Askalânî, 400'den fazla kaynağa başvurmak suretiyle (Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşîl, s. 12) eserini hem muhtasar hem zeyil ve ikmal mahiyetindeki Lisânü'l-Mizân'ını telif etmiş; ölümüne kadar kırk yedi yıl çalıştı-

Mizânü'l-İ-tidâl'in iki sayfasını (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2490)



ğrı bu eserine hocası Zeynüddin el-İrâkî'nin *Zeyl*indeki râvileri aynen alarak onları "zâl" rumuzuyla, aynı özelliklere sahip diğer râvilerden kendisinin tesbit ettiklerini ise ziyade anlamında "ze" harfiyle göstermiştir. Eserde cerh ve ta'dîli yapılan râvilerin sayısı çeşitli baskılara göre değişmektedir (Haydarâbâd neşrine göre mükerrer ve ilâvelerle birlikte 15.541, M. Abdurrahman el-Mar'aşîlî neşrine göre 15.739, Abdülfettâh Ebû Gudde neşrine göre ise mükerrersiz ve ilâvesiz olarak 9164 tür). İbn Hacer, 3577 râviyi *Mizânü'l-i'tidâl*'de yer almalarına rağmen bu râvilerin *Tehzîbü't-Tehzîb*'in aslı olan *Tehzîbü'l-Kemâl*'de buldukları gerekçeyle onları *Lisânü'l-Mizân*'a almamış, fakat eserinin son kısmında müstakil olarak zikretmiştir (Haydarâbâd 1331, VII, 167-535; nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşîlî, VIII, 187-599). İbn Hacer eser üzerinde başka çalışmalar da yapmış, kitapta sonradan belirlendiği bazı hataları göstermek ve ona alınması gereken râvileri ilâve etmek üzere *Tahrîrü'l-Mizân*'ı kaleme almış, Zehebî'nin aynı eserde gerekçesini söylemeden zayıf kabul ettiği râvilerle dair *Takvîmü'l-Lisân*'ı ve 2000'e yakın biyografi ihtiva eden *Zeylü'l-Mizân*'ı yazmıştır. *Lisânü'l-Mizân*'a dair Süyûtî'nin de *Zevâ'idü'l-Lisân 'ale'l-Mizân* adlı bir çalışması vardır (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1918). Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *el-Müntekâ min Lisâni'l-Mizân*'ında eserdeki mevzû, münker ve metrûk rivayetleri alfabetik olarak bir araya getirmiştir. *Lisânü'l-Mizân* ilk defa Haydarâbâd - Dekken'de yayımlanmış (I-VII, 1329-1331 → Beyrut 1390/1971), Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşîlî eser üzerinde *Fethu'l-mennân bi-muḳaddimeti Lisâni'l-Mizân* adıyla bir çalışma yaptıktan sonra (Beyrut 1415/1995) onu tahkik etmiş, son cildi fihrist olmak üzere tekrar neşretmiştir (I-X, 1416-1417/1995-1996). *Lisânü'l-Mizân*'ın yeni bir neşri de Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından gerçekleştirilmiştir (I-IX, Beyrut 1423/2002).

Kâsım Ali Sa'd, *Menhecü'z-Zehebî fî Mizâni'l-i'tidâl* adıyla bir yüksek lisans tezi yapmış (1405, Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd [Riyad]), Muhammed İbrâhim Dâvûd İshâze el-Mevsîlî de *er-Ruvât ellezîne vesşekahüm el-İmâm ez-Zehebî fî Mizâni'l-i'tidâl ve kad tekelleme fihim ba'zû'n-nüḳḳâd min ḥayşü'l-bid'a* ismiyle hazırladığı mezuniyet tezini (1404/1984, el-Câmîatü'l-İslâmiyye külliyyetü'l-hadîs [Medine]) daha sonra yayımlamıştır (Cidde 1406/1986). *Mizânü'l-i'ti-*

dâl'deki hadisler üzerinde Berku't-Tevhîdî Sâhibzâde'nin (*el-Miftâhu'l-kebir li-eḥâdiş-i'l-Mizân ve't-Târîhi'l-kebir* [Lahor 1404/1984]) ve Ebû Abdurrahman Mahmûd el-Cezâirî'nin de (*Bulûgu'l-âmal fi tertibi eḥâdiş-i Mizâni'l-i'tidâl* [Riyad 1412/1991]) çalışmaları vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl* (nşr. Ali Muhammed Muavavz v.dğr.), Beyrut 1416/1995; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 86-93; Zeynüddin el-İrâkî, *Zeylü Mizâni'l-i'tidâl* (nşr. Abdülkayyûm Abdürabbinnabî), Riyad 1406, neşredenin girişi, s. 7-9, 12-14, 31-45; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân* (nşr. M. Abdurrahman el-Mar'aşîlî), I-X, Beyrut 1416/1996; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1917-1918; Beşşâr Avvâd Ma'rûf, *ez-Zehebî ve menhecühû fi kitâbeti Târîhi'l-İslâm*, Kahire 1976, s. 193-201; Ömer b. Hasan Osman Fellâte, *el-Vaz' fi'l-hadîs*, Dimaşk - Beyrut 1401/1981, III, 431-435; *Ma'a'l-Mektebe*, s. 134-135; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, *İbn Hacer el-Askalânî ve dirâsetü muşannefâtihî ve menhecihî ve mevâridihî fi Kitâbi'l-İşâbe*, Bağdad, ts. (Dârü'r-risâle), I, 519-523; M. Abdurrahman el-Mar'aşîlî, *Fethu'l-mennân bi-muḳaddimeti Lisâni'l-Mizân*, Beyrut 1415/1995.



M. YAŞAR KANDEMİR

Mİ'ZEF

(bk. NÜZHE).

MİZVELE

(bk. GÜNEŞ SAATI).

MİZZÎ, Muhammed b. Ahmed

(محمد بن أحمد المزي)

Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahîm el-Mizzî (ö. 750/1349)

Mısırlı astronomi âlimi ve muvakkit.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Safedî, vefat ettiğinde altmış yaşlarında olduğunu, İbn Hacer de bu bilgi doğrultusunda 690 (1291) yılından biraz önce doğduğunu belirtmektedir. Kahire'de yetişti ve İbnü'l-Ekfânî'nin derslerine devam etti. Bu sırada kiraat ilmi üzerinde yoğunlaşmış eş-Şâḫbiyye'yi ezberledi ve kırâat-i seb'adan icâzet aldı. Daha sonra matematik ve astronomiye yönelerek bu alanlarda kendinden söz ettirecek bir düzeye ulaştı. Mizzî'nin şöhreti daha çok usturlap ve rubu' tahtası yapımındaki ustalığından kaynaklanmaktadır. Yay yapımında da ustaydı. Pratik fonksiyonlarının ötesinde büyük sanat değeri taşıyan onun elinden

çıkma aletler piyasa fiyatlarının çok üzerinde satılmaktaydı. Bunlardan bazı örnekler çeşitli müze ve kütüphanelerde mevcuttur. Mısır'dan Suriye'ye giderek önce Rebve şehrinde, ardından Dimaşk'taki Emeviyye Camii'nde muvakkitlik yapan Mizzî mekânîğin (hiyel) otomatları üzerinde de çalıştı, aynı zamanda nazım ve nesir olmak üzere edebiyatla da ilgilendi. Deneyleri sırasında güneşe çok bakması gözlerini etkilemiş, sadece bir gözüyle biraz görür olmuştur. Öğrencileri arasında Kudûs'te muvakkitlik yapan Zeynüddin Ebû Bekir b. Muhammed et-Temîmî el-Kerekî'nin adı anılmaktadır. Astronomik aletlerin yapım ve kullanımıyla ilgili önemli eserler kaleme alan Mizzî 750 yılının başlarında (1349) vefat etti.

Eserleri. 1. *er-Risâletü'l-usturlâbiyye* (British Library, nr. 977/1; Bodleian Library, nr. 1967/12; Bibliothèque Nationale, nr. 2547/6). 2. *Nuḫabü'l-elbâb fi'l-'amel bi'l-usturlâb* (Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye, Felek, nr. 3993/1; Mîkât, nr. 594). 3. *Keşfü'r-reyb fi'l-'amel bi'l-ceyb* (Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye, Mîkât, nr. 771/6; Tal'at, Mîkât, nr. 78; Escorial Library, nr. II, 961/5; Bibliothèque Nationale, nr. 2547/23; Râmpûr Rızâ Ktp., nr. I, 434/32). 4. *Naẓmü'l-lü'lü'ül-muhezzeb fi'l-'amel bi'r-rub'ül-muceyyeb*. Yirmi beş kitadan oluşan bir eserdir (Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye, Teymûriyye, nr. 367/1; Rabat el-Hizânetü'l-âmme, nr. 452/5, 454). 5. *er-Ravzatü'l-muḫrîrât fi'l-'amel bi-rub'ül-muḫanṭarât* (dünya kütüphanelerinde mevcut yirmi civarındaki nüshası için bk. Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 247). 6. *Risâle fi'l-'amel bi'l-âletü'l-mucenneḥa* (Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye, Mîkât, nr. 771/6, 1093/11; Tal'at, Mîkât, nr. 78; Escorial Library, nr. II, 961/5; Bibliothèque Nationale, nr. 2547/23; Râmpûr Rızâ Ktp., nr. I, 434/32). 7. *Risâle fi'l-'amel bi-rub'ül-dâ'ireti'l-mevzû' aleyhi'l-muḫanṭarâtü'l-maṭviyye* (Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye, Mîkât, nr. 13812; Bodleian Library, nr. I, 967/7). 8. *Risâle fi'l-'amel bi'r-rub'ül-musaṭṭar* (John Rylands Library, nr. 361). 9. *Muḫtaşar fi'l-'amel bi-rub'ül-dâ'ire* (Leiden University Library, nr. 1001/19). 10. *Cedâvilü mîkātiyye* (Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye, Fâzıl, Mîkât, nr. 62). 11. *el-Eşkâlü's-şâhiyye fi'l-'amel bi'l-muḫanṭarât* (*Keşfü'z-zunûn*, I, 323). 12. *Risâle fi'd-dâ'ireti'l-Hindiyeye* (Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye, Teymûriyye, nr. 391/4; eserlerin yazma nüshaları için ayrıca bk. King, s. 63-64; Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 246-247).

BİBLİYOGRAFYA :

Safedî, *el-Vâfi*, II, 170-171; a.mlf., *Nektû'l-himjân*, Kahire, ts., s. 244; Ibn Hacer, *ed-Dü- rerü'l-kâmine*, III, 325-326; *Keşfü'z-zunûn*, I, 323, 860; Suter, *Die Mathematiker*, s. 165; Brockelmann, *GAL*, II, 155-156; *Suppl.*, II, 156; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 157; Sarton, *Introduction*, III/1, s. 696-697; D. A. King, *A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library*, Winona Lake 1986, s. 63-64; I. Fernini, *A Bibliography of Scholars in Medieval Islam*, Abu Dhabi 1998, s. 178-179, 301-303; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization*, İstanbul 2003, s. 246-247; G. Fehérvári, "An Eight / Fourteenth-Century Quadrant of the Astrolabist Al-Mizzî", *BSOAS*, XXXVI (1973), s. 115-117.



YAVUZ UNAT

MİZZÎ, Yûsuf b. Abdurrahman

(يوسف بن عبد الرحمن المِزِّي)

Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf
b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî
(ö. 742/1341)

Hadis hâfızı.

10 Rebülâhîr 654'te (7 Mayıs 1256) Halep civarında doğdu. Benî Kelb'in Kudâa koluna mensup olduğu için Kelbî ve Kudâî nisbeleriyle de anılır. Küçük yaşta muhtemelen ailesiyle birlikte Dimâşk'a giderek Mizze köyüne yerleşti ve orada yetişti. Henüz çocukken Kur'an-ı Kerim'i öğrendi ve bir süre Şâfiî fıkhi okuduktan sonra 675'te (1276-77) hadis tahsiline başladı. Ebü'l-Abbas Ahmed b. Selâme b. İbrâhim ed-Dimaşki'den *Hilyetü'l-evliya*'ya başta olmak üzere birçok eseri okudu. Hadis öğrenimini ilerletmek için Kudûs, Humus, Hama, Ba'lebek, Mekke, Medine, Kahire, İskenderiye ve Bilbîs gibi merkezlere giderek Nevevî, İbnü's-Sâbûnî, İbn Hallikân, Zevâvî, Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî, İbn Hamdân, İbnü'l-Müneccâ, Mahmûd b. Ebû Bekir el-Kelâbâzî, Ali b. Muhammed el-Yûnînî, İbn Dakîkûl'îd ve Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî gibi âlimlerden faydalandı. Onlardan *Kütüb-i Sitte*'yi, İmam Mâlik'in *el-Muvaftâ*'sı, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*, Taberânî'nin *el-Mucemü'l-kebir*, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*, Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ* ve *Delâ'ilü'n-nübüvve* gibi eserlerini ve pek çok hadis cüzünü okudu. Ayrıca Arap dilinde kendini yetiştirdi. Hadisleri anlama, illetlerini, az kullanılan kelimelerini bilme, sağlam ve yutturma olanlarını birbirinden ayırma, özellikle râvilerini tanıma hususunda maharet kazandı,

hadis ilimlerinde devrinin en önemli ismi oldu. Dönemin üç önemli şahsiyeti olan Takıyyüddin İbn Teymiyye, Bîrzâlî ve Zehbî ile yakın temasta bulunup kendilerinden faydalandı, onlar da Mizzî'nin hadis bilgisinden istifade ettiler. Gençlik yıllarında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünü savunan Affüddin et-Tilimsânî'nin tesirinde kaldığı, daha sonra yanıldığını anlayarak bu görüşleri terkettiği belirtilmektedir. İbn Teymiyye, *el-Akîdetü'l-Vâsiyye* adlı eserindeki fikirleri dolayısıyla Şâfiî fakihî ve kâdîkudât İbnü'z-Zemlekânî gibi âlimlerle yaptığı şiddetli tartışmalar dolayısıyla Eş'arîler tarafından suçlanıp Şam nâibi tarafından sorguya çekilince Mizzî de arkadaşını savunmak maksadıyla Dimâşk Câmî-i Kebîri'nde Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-İbâd*'ından Cehmiyye aleyhindeki bahisleri okuttu. Camide bulunan bazı Şâfiî fakihlerinin, bu tutumuyla Mizzî'nin kendilerini hedef aldığını ileri sürerek onu Şâfiî kadısı Necmeddin İbn Sasrâ'ya şikâyet etmeleri yüzünden Mizzî de bir Şâfiî olduğu halde hapse atıldı (705/1305-1306). Durumu öğrenen İbn Teymiyye kadıyla tartışıp onun hapisten çıkarılmasını sağladıysa da İbn Sasrâ'nın ısrarı üzerine tekrar hapse kondu; kısa bir süre sonra da serbest bırakıldı. Mizzî'ye Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ını okuttuğu için de eziyet edilmiştir (Mizzî, neşredeninin girişi, I, 21).

Mizzî, 718'de (1318) Dimâşk'ın en büyük dârülhadisi olan Eşrefiyye'nin başına getirildi ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. Kendisinden sonra yerine geçen talebesi Takıyyüddin es-Sübkî, Eşrefiyye Dârülhadisi'ne Mizzî'den daha âlim bir kimsenin girmediğini söyler. Bu sırada Hımsiyye Dârülhadisi'ndeki hocalık vazifesini talebesi hadis hâfızı Alâî'ye devreden Mizzî bir diğer talebesi ve arkadaşı Bîrzâlî'nin vefatı üzerine Nûriyye Dârülhadisi'nde ders vermeye başladı (739/1338-39), bu görevi de ölümüne kadar devam etti. Elli yıldan fazla bir süre hadis rivayet etti, kendi eserlerinden ve âlî rivayetlerinden başka *Şahîh-i Buḥârî*, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i, Taberânî'nin *el-Mucemü'l-kebir*'i, Beyhakî'nin *Delâ'ilü'n-nübüvve*'si gibi eserleri birçok defa okuttu. Bir müddet hadis imlâ meclislerinde talebelerine hadis yazdırdı. İbn Seyyidünnâs, Şemseddin İbn Abdülhâdî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Takıyyüddin es-Sübkî, Ebü'l-Mehâsin el-Hüseynî, Moğultay b. Kılıç, Şemseddin İbn Müflih, Tâceddin es-Sübkî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn

Râfi', İbn Abdülber es-Sübkî, İbn Câbir, İbn Berdis, Burhâneddin İbn Cemâa gibi şahsiyetlere hocalık etti. İbnü'l-Mülakkın ve Ömer b. Reslân el-Bulkinî de ondan icâzet aldılar.

12 Safer 742'de (28 Temmuz 1341) Dimaşk'ta vebaya yakalanan Mizzî birkaç gün içinde vefat etti. Cenaze namazını Takıyyüddin es-Sübkî kıldırdıktan sonra Mekâbirü's-Sûfiyye'de İbn Teymiyye'nin kabrinin yakınına batı tarafına defnedildi. Güzel ahlâkı, zâhidâne yaşantısı ve mütevazî kişiliğiyle tanınan Mizzî'nin Selef yolunu önemseydiği belirtilmiş, aile fertlerinin eğitimine özen gösterdiğinden söz edilmiştir. Kur'an hâfızı olan hanımının da pek çok kadına Kur'an okuttuğu, âlim oğlu Abdurrahman b. Yûsuf el-Mizzî'nin (ö. 749/1348) *el-Ehâdisü's-şihâhu'l-ğarâ'ib* adlı eserinin günümüze ulaştığı (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 22, müellif hattı), Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr'in de Mizzî'nin Zeynep adlı kızıyla evlendiği bilinmektedir.

İbn Teymiyye, Mizzî'nin hem dirâyetü'l-hadis hem rivâyetü'l-hadis ilimlerindeki üstünlüğüne işaret etmiş, içlerinde İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ebû Şâme el-Makdisî ve Nevevî gibi muhaddislerin de bulunduğu Eşrefiyye Dârülhadisi şeyhleri arasında vâkıfın şartına en uygun âlimin Mizzî olduğunu söylemiştir. Kendisiyle 690 (1291) yılında Dimâşk'ta görüşen İbn Seyyidünnâs onun bütün akranından üstün olduğunu, râvilerin biyografisini onun kadar mükemmel bilen birini görmediğini, Arap dili sahasında da otorite sayıldığını belirtmiştir. Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Ke-mâlî* üzerinde ikmal ve ihtisar türünden dört çalışma yapan Zehbî de hocasının üstün özelliklerine işaret etmiş, ondan güçlü bir hadis hâfızı görmediğini, hadis ilmi ve ricâlî konusunda herkesten ileri olduğunu ve kendisinin problemlerini de onun çözdüğünü, ayrıca çok güzel ve düzgün bir yazıya sahip bulunduğunu söylemiştir (*Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1498).

Eserleri. 1. Tuḥfetü'l-eşrâf* bi-ma'rifeti'l-eṭrâf. Sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîne ait 1391 mûsnedde mevcut 19.626 hadisin ele alındığı eser *Kütüb-i Sitte* ile Ebû Dâvûd'un *el-Merâsîl*'ini, Tirmizî'nin *eş-Şemâ'ilü'n-nebî* adlı eserini, Nesâî'nin *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*'sini de ihtiva etmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, bazı hataları tashih ve eseri ikmal maksadıyla *en-Nüketü'z-zırâf 'ale'l-Eṭrâf*'i kaleme almış, her iki eser Abdüssamed Şerefeddin tarafından bir arada yayımlanmıştır (I-XIV, Bombay 1965-1966). 2.

Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl. Mizzi, Cemmâîlî'nin *Kütüb-i Sitte* râvileri hakkındaki *el-Kemâl*'ini tashiîh ve yeniden tertip etmek, ona Buhârî'nin eş-Şâhih dışındaki beş, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen* dışındaki yedi, Nesâî'nin *es-Sünen* dışındaki dört kitabında geçen 1700'den fazla râvinin biyografisini eklemek istemiş, sekiz yıl süren bir çalışma sonunda *el-Kemâl*'i üç misli genişleterek eserini tamamlamıştır. Mizzi'nin talebelerinden bazı muhaddisler kitabı ihtisar ve tehzîp etmiş, bunlardan Zehebî eser üzerinde *Tezhîbü't-Tehzîb, el-Kâşif fi mârifeti men lehü rivâye fi'l-Kütübî's-Sitte, el-Mücerred min Tehzîbi'l-Kemâl* ve *el-Muktedab min Tehzîbi'l-Kemâl* adlı dört çalışma yapmıştır. Ebû'l-Mehâsin el-Hüseynî ve Moğultay b. Kılıç'ın eserlerindeki hacimli çalışmaları da önemlidir (bk. el-KEMÂL). *Tehzîbü'l-Kemâl*'i Bêşâr Avvâd Ma'rûf yayımlamıştır (I-XXXV, Beyrut 1402-1413/1982-1992).

Mizzi ayrıca İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin yazdıktan sonra temize çekmeye fırsat bulamadığı, ardından Nevevî'nin bazı biyografiler ekleyerek ihtisar etmeye başladığı, fakat onun da ikmal edemediği *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyye*'sini tamamlamıştır. Mizzi'nin bunlardan başka *Emâlî'si*, bazı âlimlerin eserlerinden seçtiği âli rivayetlerden oluşan cüzleri, İbn Ebû'd-Dünyâ'nın hocalarının adlarını ihtiva eden bir eseri (Zehebî, *A'lâmü'n-nûbelâ*, XIII, 397; İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-mü'esses*, II, 218, 357) ve Dârekutnî'nin *es-Sünen*'ini kendisinden okuyanların adlarını içeren bir cüzü de vardır (Elbânî, s. 407).

BİBLİYOGRAFYA :

Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, neşredenin girişi, I, 13-36; İbn Abdülhâdî, *'Ulemâ'ü'l-ğadiş*, IV, 275-

279; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, IV, 1498-1500; a.mif., *el-Mu'cemü'l-muhtas bi'l-muhaddişin* (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 299-300; a.mif., *A'lâmü'n-nûbelâ*, XIII, 397; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, IV, 353-355; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), X, 395-430; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 191-192; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, III, 74-76; İbn Hacer, *ed-Düerü'l-kâmine*, IV, 457-461; a.mif., *el-Mecma'u'l-mü'esses li'l-Mu'cemi'l-müfehres* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Marâşî), Beyrut 1415/1994, II, 218, 357; Nuaymî, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Dimaşk 1367/1948, I, 35, 97-98; ayrıca bk. İndeks; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 103, 310, 350, 370, 371, 420; Brockelmann, *GAL*, II, 75-76; *Suppl.*, II, 66-67; Elbânî, *Mañî'ât*, s. 406-407; G. H. A. Juynboll, "al-Mizzi", *El²* (Fr.), VII, 213-214; M. Yaşar Kandemir, "Etrâf", *DIA*, XI, 499.



M. YAŞAR KANDEMİR

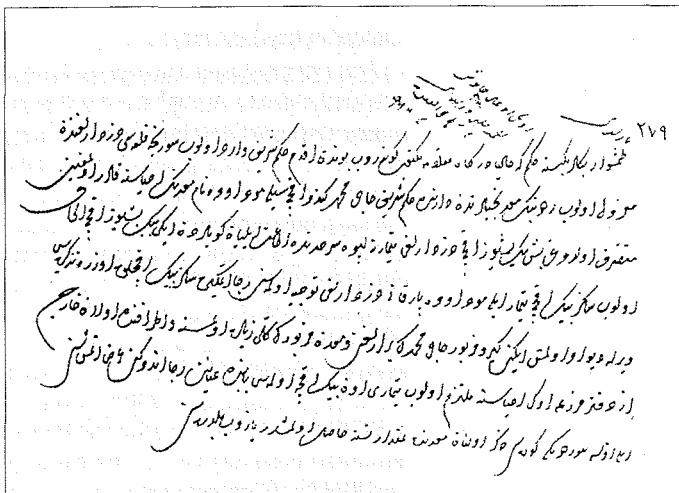
MODAVA

Romanya'da tarihi bir kale ve idarî bölge.

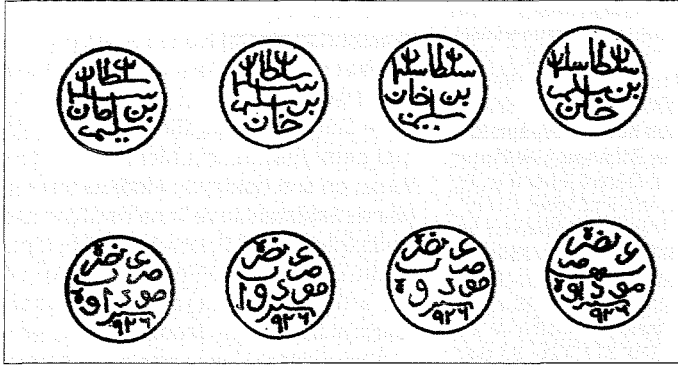
Romanya'nın Sırbistan sınırına çok yakın bir kesiminde Tuna nehrinin sol kıyısında bulunur. Osmanlı döneminde Timişvar (Timişoara) beylerbeyliğine bağlı bir sancak ve kaza merkeziydi. Romanya topraklarında tek Osmanlı darphânesi de burada yer alıyordu. Modava ismi Batı kaynaklarında geçmez. Burası Osmanlı belgelerine göre İstanbul'dan on sekiz günlük mesafede Banat'ta, Caraş-Severin ilinde bugünkü Moldova Veche'nin yerinde bulunuyordu. Moldova Veche'nin civarındaki dağlara Sırlar Mudáva, Romenler ise Muntii Mudávei derler. Ayrıca Romenler Mudáva yanında Mudaua şeklini de kullanırlar. Türkler ise burayı Modava (Mudova) diye andılar. Moldova Veche bugün Romanya-Sırbistan sınırında yer almaktadır.

Modava bölgesi Tuna nehrinin kontrolü açısından stratejik öneme sahipti. Çok tehlikeli olan Demirkapı (Romence Portile de Fier, Sırpa Derdap, Osmanlı belgelerinde Gerdap) dar geçidinden önceki normal gemi ulaşımı için Modava (Moldova Veche) en son noktaydı. Modava'nın karışında Sırbistan'da ve Tuna'nın diğer kıyısında Güvercinlik (Golubac) Kalesi bulunuyordu. Osmanlılar 927'de (1521) Belgrad'ı alıp ertesi yıl Modava yakınındaki Orşova Kalesi'ni zaptettiler. Modava'nın bu sırada Osmanlılar'ın eline geçip geçmediği bilinmemektedir. Burası muhtemelen Timişvar Banatı'nın 959'da (1552) fethinin ardından tam olarak Osmanlı kontrolüne girmiştir. Modava'nın Fâtih Sultan Mehmed tarafından alındığı görüşü ise yanlıştır.

Timişvar Banatı'nın fethi, 948 (1541) yılında Rumeli Beylerbeyi Sokullu Mehmed Paşa'nın kumandası altında başlıyıp 959'da (1552) ikinci vezir ve serdar Ahmed Paşa'nın kumandası altında tamamlanmıştır. Bir aylık muhasaradan sonra 4 Şâban 959'da (26 Temmuz 1552) Timişvar'ın ele geçirilmesinin ardından bu bölgede Modava sancağı oluşturulmuştur. Modava sancağı eski Macar "Haram" Kontluğu'nun yerinde kurulmuştur (Halasi-Kun, IX [1984], s. 27-89). Modava, kendisiyle aynı adı taşıyan hem sancağın hem kazanın (nahiye) merkezi durumundaydı. 966 (1559) ve 980 (1572) yıllarına ait Osmanlı belgelerinde "Modava barkanı"ndan bahsedilmesi (BA, MD, nr. III, s. 109, hk. 279; nr. XIX, s. 199) buranın askerî bir istihkâm özelliği gösterdiğine işaret eder. Nitekim 1559'da Modava Kalesi dizdarlığına bir tayin yapıldığı hakkında kayıtlara rastlanmaktadır. Hacı Mehmed adlı bu dizdar, "kendi akçesiyle Modava nâm madenin ihyasına kadir olduğu" gerekçesiyle tayin edilmişti (BA, MD, nr. III, s. 109, hk. 289). 987 (1579) tarihli mufassal deftere göre Modava Kalesi'nde ve varoşunda otuz üç müslüman sivil hânesi yanında otuz sekiz azeb, yirmi iki martolos ve on hâne hristiyan mevcuttu (Halasi-Kun, IX [1984], s. 30-31, 62-65). Bu rakamlara göre Modava'da 500-600 kişi yaşıyordu. Bu durum Modava'nın madenci kasabası olarak Türk nüfusuna iskân edildiğini gösterir. Kasabanın önemi burada oluşturulan darphâne ile daha da arttı. Nitekim Kanûni Sultan Süleyman'ın 1566'daki Sigetvar seferi hazırlıkları sırasında Tuna kıyısında olan ve cepheye yakın bulunan Modava'da geçici bir darphâne kurma kararı alınmıştı. Böylece işletmeye açılan Modava Darphânesi'nin 980'de



Modava madenin inhyası ile ilgili bir belge (BA, MD, nr. III, s. 109, hk. 279)



Modava'da basılan Osmanlı akçeleri (E. Nicolae, s. 1279)

(1572) yeniden faaliyete geçmesi için teklifte bulunuldu (BA, MD, nr. XIX, s. 199). Bölgede bol miktarda yabancı para dolaştığından bunların toplanarak sağlam ayarlı Osmanlı akçeleri haline getirilmesi düşüncesi de bu darphânenin yeniden faaliyete geçirilme teklifinde etkili olmuştu. Teklif edilen iltizam tutarı (350.000 akçe), diğer mühim Osmanlı darphâneleri olan Serez ve Sidrekapsi'nin iltizamından (991/1583 yılında 120.000 akçe) çok daha büyüktü ve Edirne'ninkini dahi (993/1585 yılında 310.000 akçe) geride bırakıyordu. Fakat uzak bir yer olduğu için Modava'nın iyi bir şekilde kontrol edilemeyeceği gerekçesiyle bu teklif kabul edilmedi.

Geçici bir süre için çalıştığı anlaşılan Modava Darphânesi'nde altın ve gümüş paralar basılmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman adına darbedilen altın sikkenin bir yüzünde hükümdarın adı, Modava ismi ve padişahın cülûs tarihi yer alır. Romanya ve Yugoslava'da çeşitli definelerde bulunan Modava paraları günümüzde bu ülkelerin ve Amerika Birleşik Devletleri'nin bazı devlet müzelerinde ve özel koleksiyonlarda yer almaktadır.

Osmanlı hâkimiyeti altında bir idari merkez olarak varlığını uzun süre devam ettiren Modava XVIII. yüzyıl başlarında önemini kaybetti. Özellikle 1699'daki Karlofça Antlaşması'ndan sonra sınır hattında kaldığından Osmanlı savunma planlarının dışında tutuldu, 1700-1712 yıllarında buraya herhangi bir sancak beyi tayin edilmedi. Nihayet 1718'de Pasarofça Antlaşması'yla Avusturya'ya bırakıldı. 1718-1918 yılları arasında Avusturya'nın elinde kalan Modava Kalesi yeniden inşa edilirse de bugün harap haldedir. Kale tarihi eser olarak ilân edilmiş olup günümüzde Moldova Veche Müzesi'nin koruması altındadır. XVI. yüzyıldaki Osmanlı fetihlerinden itibaren 1718'e kadar burada Türk ve müslüman nüfusu bulunmaktaydı. Ancak günümüzdeki Moldova Veche'de Türk nüfusu yoktur.

BİBLİYOGRAFYA :

- BA, MD, nr. III, s. 109, hk. 279, 289; nr. XIX, s. 199; "(974/1566) Tarihlî Kânunnâme-i Re'âyâ-yi Livâ-i Temeşvar ve Modava", *Documente turceşti Privind Istoria României* (ed. Mustafa A. Mehmed), Bucureşti 1976, I, 113-114; I. Iordan, *Toponimia romînească*, Bucureşti 1963, s. 437, 478; M. Guboşlu, *Cronici turceşti Privind Tarile Române*, Bucureşti 1974, II, 115; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri I*, s. 60-65; V. Ionita, *Nume de locuri din Banat*, Timişoara 1982, I, 51; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1994, VII, 120-125; M. Maxim v.dğr., "Mudava-le seul atelier monétaire en Roumanie", *Histoire économique et sociale de l'Empire ottoman et de la Turquie (1326-1960): Actes du sixième congrès international tenu à Aix-en-Provence du 1^{er} au 4 juillet 1992* (ed. D. Panzac), Paris 1995, s. 227-233; M. Maxim, "O lupta monetară in sec.al XVI-lea: Padişahî contra aspru", *Cercetari Numismatice*, V, Bucureşti 1983, s. 129-152; a.mlf., "Teritorii româneşti sub administratie otomana in secolul al XVI-lea", *Revista de Istorie*, XXXVI/8, Bucureşti 1983, s. 802-817; XXXVI/9 (1983), s. 879-890; E. Nicolae, "Asprès ottomans de Mudava en Moldavie", *XII. Internationaler Numismatischer Kongress Berlin 1997: Akten-Proceeding-Actes* (ed. B. Kluge - B. Weisser), Berlin 2000, II, 1279-1289; T. Halasi-Kun, "Haram County, and the Ottoman Modava Nahiyesi", *Ar.Ott.*, IX (1984), s. 27-89; C. Feneşan, "Aspect méconnu de la fondation de l'eyalet de Timişoara: l'instauration des autorités ottomanes à Timişoara en 1552", *RESEE*, XXVII/1-2 (1989), s. 73-79; G. Dávid, "The Eyalet of Temesvar in the Eighteenth Century", *OM*, XVIII(LXXIX)/I (1999), s. 120.



MIHAI MAXIM

MODON

Yunanistan'da Mora yarımadasının güneybatı kesiminde tarihi bir şehir.

Bugün Methoni adıyla anılır. Mora'nın güneyinde uzanan parmak şeklindeki yarımadalardan en batısındakinde yer alır. Ortaçağ'da küçük, fakat etrafı sağlam duvarlarla çevrili önemli bir Venedik deniz üssüydü. Osmanlılar zamanında ise saldırıya açık Mora topraklarını ve kıyıla-

rını koruma görevi üstlenmiş stratejik öneme sahip bir kale durumundaydı. Bu dönemde halkı çoğunlukla müslüman olan şehir aynı zamanda bir kadılık merkeziydi.

Modon ilk defa 533'te bir Bizans kasabası olarak tarihî kayıtlarda görünür. Korsan yuvası haline gelince 1125'te Venedikliler tarafından yerle bir edildi. Arap coğrafyacısı İdrîsî, eserinde (1153) Yunanistan'ın birçok yerinden bahsederken Modon'u da zikrederek kalesinin denize hâkim olduğunu söyler. Ancak yine aynı kaynakta Modon'dan surlarla çevrili bir kasaba ve liman olarak bahsedilirse de bu bilgi doğru olmayıp 1125'teki tahribattan önceki durumu belirler. Zira kasaba 1205'te Frenkler Mora'yı ele geçirinceye kadar harabe halinde kalmıştı. Venedikliler 1209'da Modon'u tekrar alınca burayı yeniden iskân etmiş ve savunmasını güçlendirmişti. 1436'da İspanyol seyyahı Pero Tafur bu şehirde sağlam inşa edilmiş evlerde oturan 2000 kişinin yaşadığını, bunların ticaretle uğraştıklarından dolayı varlıklı olduklarını belirtir. 1485-1486'da Almanya'dan Kudüs'e giderken buradan geçen Bernard von Breidenbach, Modon'un çok mükemmel ve ayrıntılı bir şehir manzarası gravürünü hazırlamıştır. Burada şehrin küçük bir varoşa sahip bulunduğu da görülmektedir. 1494'te Pietro Casole ise Modon'un nüfusunun 2000 olduğunu, duvarlarla çevrili olan kısmının evlerle dolu bulunduğunu anlatır. Kasabanın duvarlarla çevrili kısmının yüzölçümü hektar başına 330 evin sığabildiği 6 hektar kadardır ve bu da oldukça yüksek bir rakamdır (normali 150 evdir). 1499'da Modon'u gören Alman şövalyesi Arnold van Harff şehrin küçük, fakat güçlü olduğunu belirtmiş, bununla birlikte Venedikliler'in Osmanlı tehdidine karşı kara kısmındaki surları takviye etmekle meşgul olduklarını kaydetmiştir.

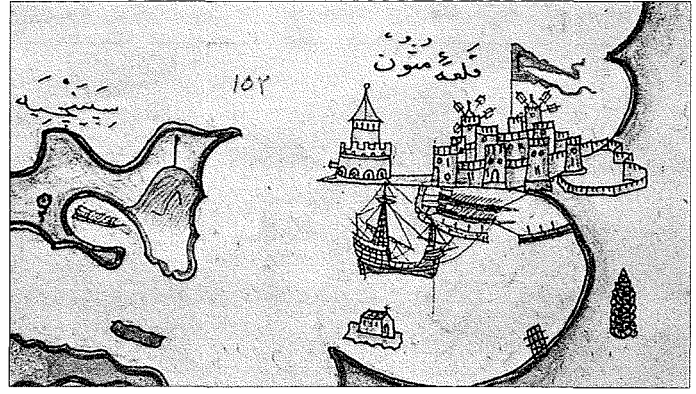
1499-1503 Osmanlı - Venedik savaşı devam ettiği sırada Burak Reis kumandasındaki Osmanlı donanmasının Modon açıklarında Sapienza (sonraları Burak Reis) adası yakınlarında Venedik donanmasına karşı büyük bir zafer kazanmasından yaklaşık bir yıl sonra II. Bayezid'in bizzat kumanda ettiği Osmanlı ordusu, 14 Muharrem 906'da (10 Ağustos 1500) dört ay süren kanlı bir kuşatmanın ardından Modon'u ele geçirdi. Şehri savunan Venedikliler'in çoğu öldürüldü. Sivil halk ise Venedikliler tarafından dışarı çıkartılmıştı. Tamamen boşalmış bir şekilde ele geçirilen Modon, Mora'nın her köyünden beş

ailenin göç ettirilmesiyle yeniden iskân edildi. Harap olan surlar onarıldı ve yeni bir bölme duvarla iç kale inşa edildi. Ayrıca liman girişindeki kayalık küçük adaya top kulesi ve esaslı bir batarya yeri yapıldı. Bu ada-kale ilk defa Pîrî Reis'in *Kitâb-ı Bahriyye*'sindeki minyatürde gösterilir (1525). Şehre bir garnizon yerleştirildi, müslüman halk da yerleşmek için şehre gelmeye başladı. II. Bayezid, şehrin Gotik üslûbundaki üç nefli Saint Jean adlı başkilisesini camiye çevirdi. Mora sancak beyi Hadım (Atik) Ali Paşa, bir okul ve şehrin duvarla çevrilmiş kısmının içinde ve dışında olmak üzere iki hamam yaptırdı. 1499-1503 yılları arasındaki savaşlar sırasında Venedikliler'in Mora'daki stratejik kalelerinin fethi, Sinoplu Safâî'nin 927'den (1521) önce kaleme aldığı *Fetihnâme-i İnebahtı ve Modon* ile Matrakçı Nasuh'un *Târih-i Sultan Bâyezid Han* adlı eserlerinde tasvir edilmektedir. Son eserde şehri ve surlarını gösteren mükemmel bir minyatür de bulunmaktadır. *Modon*, Anadolu'da Şahkulu isyanından sonra takibata uğrayıp yakalanan Safevî yanlısı Türkmen gruplarının sürgün yeri de olmuştur.

927'de (1521) yapılan sayıma dayanan 936 (1530) tarihli icmal kayıtları (BA, TD, nr. 367, s. 127) Modon'un tekrar onarıldığını ve şehrin belirgin bir şekilde müslüman kasabası haline geldiğini gösterir. Modon'da 330 askerlik garnizonunun dışında sivil halktan elli bir müslüman, 121 hıristiyan, yirmi bir yahudi ve on beş çingene hânesiyle birlikte % 70'i müslüman olmak üzere 2600-2800 kişi yaşamaktaydı. On altı köyden ibaret Modon kazası sınırları içinde sadece Modon'un dahilinde ve Navarin (Anavarin) Kalesi'nde Türk nüfusu vardı. Buralarda iki cami, iki mescid, iki zâviye, dört mektep ve üç hamam bulunuyordu.

1531'de Saint Jean şövalyeleri Modon'a âni bir hücumda bulundu. Şehre girdilerse de iç kaleyi ele geçiremediler. Geri çekilirken beraberlerinde 1600 müslümanı esir olarak götürdüler. İnebahtı bozgunu sırasında ve sonrasında Osmanlı kıyıları hıristiyan donanmalarının saldırısına açık hale gelince şehir tekrar tehdit altında kaldı. 991 (1583) tarihli tahrir defteri (BA, TD, nr. 607, s. 583) önemli miktarda nüfus artışına işaret eder. Bu dönemde 155 hıristiyan, kırk bir yahudi hânesi kaydedilmesine karşılık sivil müslüman halk kayda geçmemiştir. Bunların sayılarının yaklaşık 100 hânenin biraz üzerinde olduğu söylenebilir. Modon'un toplam nüfusu ise 3200-3300 civarına ulaşıyordu.

Pîrî Reis'in *Kitâb-ı Bahriyye* adlı eserinde Modon Kalesi ve Sapienza adasını (Burak Reis adası) gösteren harita



Osmanlı dönemindeki Modon'un en geniş tasviri 1078 (1668) baharında burayı gören Evliya Çelebi tarafından verilir (*Seyahatnâme*, VIII, 316-325). Evliya Çelebi, surların tavsifini yaparken şehrin duvarlarla çevrili olan kısmında varlıklı müslümanlara ait 700, iç kalede ise elli adet evin bulunduğunu söyler. Şehir duvarlarının dışında bir ok atımı uzaklıkta 200 Rum hânesinden ibaret etrafı açık bir varoş bulunmaktaydı. Şehrin duvarlarla çevrilmiş kısmının en fazla 330-340 hâneyi barındırarak kadar bir alana sahip olduğuna göre Evliya Çelebi müslümanları daha çok ön plana çıkarmak için sayılarını abartmış olmalıdır. Ayrıca iç kalede III. Murad Camii ve II. Bayezid'in büyük kalesinden bahseder. Bunların yanı sıra Tekke Mahalle, Uryan, Çarşı ve Şeyh Aziz Efendi mescidleri bulunmaktaydı. Son mescidin bir imareti ve tekkesi de vardı. II. Bayezid'in camisi yanında fakirlere yemek dağıtılan başka bir imaret de mevcuttu. Evliya Çelebi, II. Bayezid medresesini de zikretmektedir, ancak böyle bir medresenin adına 1660'tan itibaren tutulan Rumeli'deki Osmanlı medreselerinin resmî listesinde rastlanmaz. Onun kasaba sakinleri arasında saydığı çingenelerin yanı sıra kendisinden 170 yıl önce Arnold van Harff'in belirttiği gibi zenciler de vardı. Evliya Çelebi'nin verdiği rakamlardan hareketle bu sıralarda şehirde garnizonla birlikte (1669-1670'te 368 asker vardı) 4-5000 dolayında nüfus bulunduğu tahmin edilebilir.

Şehir 1097'de (1686) tekrar Venediklilerin eline geçince çok kötü bir duruma düştü. 4000 Türk'ün kaleyi teslim ettiği belirtilir. Venedikliler'in yirmi dokuz yıllık yönetimi süresince müslümanlara ait bütün sivil ve dinî binalar ortadan kaldırıldı. Eskiden yapılan surların hemen ön tarafına kara kısmında burçlarla çevrili büyük surlar inşa edildi. Venedikliler şehirdeki hayatı tekrar canlandırmada

başarısız oldular. 1690'da yaptıkları bir nüfus sayımına göre kasabada sadece 236 sivil vardı. 1702'deki sayımda ("Libro ristretti") ise 122 aile ile birlikte toplam 508 kişi kaydedilmiştir. Modon'un Rum sakinleri, 1710'da buraya gelen De la Motraye adlı Fransız seyyahına göre Türkler'in yönetiminin tekrar geri dönmesi için dua ediyor ve halen onların idaresi altında yaşayan diğer Rumlar'a da gıpta ile bakıyorlardı (*Voyages*, I, 462).

1127 (1715) yazında yine kanlı bir kuşatmadan sonra şehir Sadrazam Damad Ali Paşa'nın kumandasındaki Osmanlı askerleri tarafından geri alındı. 1715-1828 yılları arasında devam eden ikinci Osmanlı dönemi boyunca şehir belli bir oranda yeniden canlandı. Önemli sivil ve dinî binalar tekrar inşa edildi; ticaret ve özellikle Kuzey Afrika ile olan ticarî ilişkiler hareketlendi. Modon ve civarında elde edilen ürünler XVI. yüzyılda olduğu gibi şarap, zeytinyağı, peynir, buğday, arpa, zeytin ve pamuktu. Bunların yanı sıra önemli miktarda palamut ve Mezistra kazasında üretilen kırmızı, Modon yoluyla Tunus ve Livorno'ya ihraç ediliyordu. William Martin Leake 1805'te, her yıl Modon'dan 5000 varil zeytinyağı ihraç edildiğini, ayrıca Tunus'a da yıllık 2500 okka ipek yollandığını belirtir.

1768-1774 Türk-Rus savaşı cereyan ettiği sıralarda Prens G. Vladimir Dolgoruki kumandasındaki Rus ordusu 1770 Mayıs'ında Modon'u kuşattıysa da başarısızlığa uğrayarak elindeki bütün silâhları bırakıp Navarin'e kaçtı. 1798-1799'da François Pouqueville şehrin surlarla çevrili olan kısmında 1600 Türk ve sur dışında 1000 Rum'un yaşadığını anlatır. Leake ise 1805'te Modon'da 400 Türk ailesinin bulunduğunu, Rumlar'ın da kırk hâne kadar olduğunu bildirir. Şehir açık bir şekilde canlılığını kaybedip küçülmeye başlamış, liman kumlarla dolmuş, sadece küçük teknelerin yanaşabileceği hale gelmişti.



Modon Kalesi
(Machiel Kiel
fotoğraf
arşivi)

1825'te Fransız gezgin Charles Deval şehir içindeki birçok evin yarı harap duruma oluşuna çok şaşırılmıştı.

Modon, Rum isyanı sırasında âsiler tarafından defalarca kuşatıldı, fakat Osmanlı donanması sayesinde direndi. Şubat 1825'te Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa, II. Mahmud'un isteği üzerine isyanı bastırmak için Modon'a asker çıkartmış ve askerî karargâhını burada kurmuştu. Fakat 8 Ekim 1828'de Modon'u ele geçiren Fransız Generali Marquis de Maison kumandasındaki Fransız keşif ordusu tarafından şehirden çıkarıldı. Garnizonun ve bütün müslüman sivililerin geri çekilmesinin ardından Maison duvarla çevrili şehrin bütün evlerini ve binalarını yıktırdı. Fransızlar birkaç ay sonra burayı boşaltarak Yunanlılar'a terkettiler. Bu tarihten itibaren eski Modon bir hayalet şehre dönüştü. Harabeler arasında XVIII. yüzyıldan kalma hamamlar, ayrıca II. Bayezid Camii minaresinin kaidesi hâlâ seçilebilir. İç kalenin duvarları ve yine aynı sultanın inşa ettirdiği liman önlerindeki adada bulunan Bourtsi suru Osmanlı yapılarından geri kalan sağlam eserlerdir. Bugün şehrin suru olmayan açık bölümü Osmanlı idaresi altındaki en iyi döneminden daha az, 2000'i bulmayan ve yirmi yıldır hemen hemen hiç değişmeyen bir nüfusla (1981 sayımında 125), 2004 yılı başlarına ait tahminle 1200 nüfus) balıkçılık ve özellikle turizmle geçinerek var olmayı sürdürmektedir. Modon, Yunanistan'ın günümüzdeki idarî teşkilâtı içinde merkezi Kalamata olan Messina idarî birimi (nomos) içinde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 367, s. 127; nr. 607, s. 583; II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (nşr. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, s. 11, 39; Pirî Reis, *Kitâb-ı Bahriye* (nşr. Ertuğrul Zekai Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, II, 653-659; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VIII,

316-325; A. de la Motraye, *Voyages en Europe, Asie et Afrique*, La Haye 1727, I, 462; F. C. H. L. Pouqueville, *Voyage en Morée à Constantinople*, Paris 1805, III, 211-213; a.mlf., *Voyage de la Grèce*, Paris 1827, VI, 68; M. F. Thielen, *Die Europäische Türken, ein Handwörterbuch für Zeitungleser*, Wien 1828, s. 186; W. M. Leake, *Travels in the Morea*, London 1830, I, 208, 430-431; J. A. Buchon, *La Grèce continentale et la Morée*, Paris 1843, s. 97; G. Finley, *Greece under the Ottoman and Venetian Domination*, London 1856, s. 309-316; W. Miller, *The Latins in the Levant: A History of Frankish Greece (1204-1566)*, London 1908, s. 495-497; S. Luce, "Modon - a Venetian Station in Medieval Greece", *Studies in Honor of Edward Kennard Rand*, New York 1938; K. Andrews, *Castles of the Morea*, Princeton 1953, s. 53-83; N. Kotsiris, *Symvolia stin Istoria tis Methonis*, Athens 1977; S. Lauffer, *Griechenland, Lexikon der historischen Stätten*, München 1989, s. 428-429; N. Lianos, "Castello da Mare, Methoni, Greece", *Secular Medieval Architecture in the Balkans 1300-1500 and its Preservation* (ed. S. Çurčić - E. Hadjistryphonos), Thessaloniki 1997, s. 140-143; N. Iorga, "Documents sur les villes de Coron et de Modon", *Revue des études sud-est européennes*, XI, Bucarest 1934, s. 152-162; G. C. Soulis, "Notes on Venetian Modon", *Peloponnesiaka*, III/4, Athens 1960, s. 267-275; S. Tamari, "The Venetian-Ottoman fort-Castel de Mare in Modon", *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XIII/33 (1978), s. 527-552; N. A. Bees, "Modon", *IA*, VIII, 397-402; a.mlf., "Modon", *El²* (İng.), VII, 216-218.

MACHIEL KIEL

MOGADIŞU

(bk. MAKDIŞU).

MOĞLOVA KEMERİ

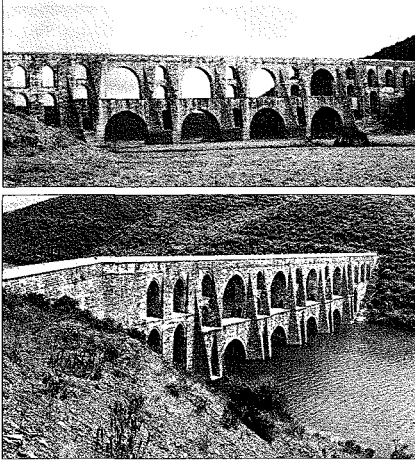
İstanbul'da
Alibey deresi üzerinde yer alan
Osmanlı su kemeri.

İstanbul'a su getirmek için Mimar Sinan tarafından planlanan Kırkçeşme tesislerinin bir parçası olup Kemerburgaz'dan yaklaşık 4 km. kadar güneybatıda Ali-

bey deresinin (Kydaros) üzerine inşa edilmiştir. Saadi Nazım Nirven kemerin adının Moğol Ağa'dan geldiğini düşünürken 1542-1550 yılları arasında İstanbul'u ziyaret eden Pierre Gylli (Gyllius), Alibey deresine halk arasında Makhleva denildiğini yazar. Bu kelimenin daha sonra Moğlova (Mağlova) şeklini almış olması daha muhtemeldir. *Tezkiretü'l-ebniye*'de kemerin adı Moğlova, *Tezkiretü'l-bünyân*'da ise Muallakkemer şeklinde kaydedilmiştir. Önceleri bir Bizans kemeri şeklinde tanıtılmaya çalışılmışsa da gerek tezkirelerden gerekse inşa tekniğinden anlaşıldığına göre kesin biçimde bir Osmanlı yapısıdır. Kırkçeşme tesislerinin yapımı tamamlandıktan sonra, 971 (1563) yılı Eylülünde meydana gelen selde büyük zarar gören bu ve diğer bazı kemerler Mimar Sinan tarafından yeniden yapılmıştır.

Kırkçeşme isâlesinin ana galerisi Moğlova Kemerinin en üstünden geçer. Galerinin su ile temasta bulunan bölümü su geçirmez bir sıva ile kaplanmış, üzeri sal taşları ile beşik tonoz çatı şeklinde örtülmüş, yanlarına saçaklar yapılmıştır. Suyun kemere giriş yerinden itibaren 50,65 metrelik bölümü trapez kesitli duvar olarak inşa edilmiş, fazla suların taşabilmesi için de bir dolu savak yapılmıştır. Moğlova Kemerinin tepe uzunluğu 258 metredir. Orta bölümünde alt ve üst katlarda dörderden sekiz büyük göz, yanlarda da dörderden sekiz göz vardır. Beş ayağın üzerinde üçerden on beş hafifletme gözü ile çok ilginç bir yapıya sahiptir. Yaya geçidinin giriş ve çıkış yerleri olan iki küçük gözle beraber Moğlova Kemerinin üzerinde toplam otuz üç göz bulunmaktadır. Alt taraftaki büyük gözlerin svri kemerlerinin oturduğu üzenge taşının üstünden galerinin çatısının tepesine kadar olan yükseklik 28,21 metredir. *Tezkiretü'l-bünyân*'da Moğlova Kemerinin temelinin derinliği 18 zirâ (13,6 m.) olarak verilmiştir. Ancak dere yatağı zamanla dolduğu için bu derinliğin hangi noktadan itibaren alınacağı belli değildir. Temeldeki son genişleme üzenge taşından itibaren 5,30 m. aşağıda olduğuna göre temel derinliği bu noktadan itibaren alırsa Moğlova Kemerinin temelinde yüksekliği 47,11 m. olur. Bu yükseklik on altı katlı bir binanın yüksekliğine tekabül eder.

Su kemerlerinde trapez kesitli duvarlar ve ayaklar ilk defa Mimar Sinan tarafından yapılmış, hem yatay kuvvetlere dayanıklı hem de zarif bir sistem geliştirilmiştir. Moğlova Kemerinde ise alınan



Moğlova Kemer ve kemerin Alibeyköy Barajı yapıldıktan sonraki hali

BİBLİYOGRAFYA :

TSMA, E., nr. 12005 (zabıtname); Sâî, *Yapılar Kitabı, Tezkiretü'l-bünyân ve Tezkiretü'l-ebniye* (nşr. Hayati Develi – Samih Rifat), İstanbul 2002, s. 55, 146-147; a.mlf., *Tezkiretü'l-ebniye*, s. 109; *Tuhfetü'l-mi'mârîn* (nşr. Rifki Melûl Meriç, Mimar Sinan, *Hayatı, Eserleri I: Mimar Sinan'ın Hayatına, Eserlerine Dair Metinler* içinde), Ankara 1965, s. 42; P. Gyllius, *De Bosphora Thracio*, Lyon 1561, s. 68-73; K. O. Dalman, *Der Valens-Aquadukt in Konstantinopel*, Bamberg 1933, tür.yer.; Saadi Nazım Nirven, *İstanbul Suları*, İstanbul 1946, s. 79, 96-97; Kâzım Çeçen, *İstanbul'da Osmanlı Devri'ndeki Su Tesisleri*, İstanbul 1984, s. 54-71; a.mlf., "Seldschukische und Osmanische Talsperren", *Historische Talsperren*, Verlag 1987, s. 276-295; a.mlf., *Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri*, İstanbul 1988, s. 27, 39, 43, 46-48, 117-126; Ap-tullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 244, 405; R. Anhegger, "Eyyübî'nin Menâkıb-ı Sultan Süleyman'ı", *TD, I* (1949), s. 119-138.



KÂZIM ÇEÇEN

MOĞOLLAR

Ortaçağ dünya tarihinde önemli rol oynayan ve özellikle İslâm dünyasındaki tahribatıyla tanınan bir kavim.

Dilleri Altay dil ailesinden Mançu-Tunguzca, Türkçe ve Korece ile gramer ve kelime bakımından ilişkili bulunan Moğollar'ın menşei (İslâm kaynaklarında Tatarlar) ve VI. yüzyıldan önceki tarihleri oldukça karanlıktır. Moğol adı, kaynaklarda ilk defa VII. yüzyılda T'ang sülâlesi resmî tarihleri *Chiu T'ang-shu* ve *Hsin T'ang-shu*'da "Mêng-wu" ve "Mêng-wa" şeklinde Proto-Moğol Shih-wei kabile grupları arasında önemsiz küçük bir kabile ismi şeklinde geçer; devlet ve hânedan adı olarak kullanılması Cengiz Han zamanında, millet adı olarak kullanılması ise çok daha sonra gerçekleşmiştir. Arkeolojik kazılardan elde edilen bilgilere göre Moğol asıllı kabileler, daha milâttan önce II. bin yıldan itibaren Türk menşeli kabilelerin doğusunda yer almakta ve Tula nehrinin kaynakları her iki ırk arasında sınır teşkil etmekteydi. Bu dönemde Moğollar, Tula nehrinin kaynaklarından Mançurya'nın batı ve güneybatısına kadar yayılmışlardı. Hunlar'dan itibaren Moğollar ile Türkler arasındaki temasların sıklığı görülmektedir. Büyük Hun Devleti'nin yıkılmasının ardından Asya'da ortaya çıkan güç boşluğu, III. yüzyılın başlarından VI. yüzyılın ortalarına kadar Moğol asıllı Hsien-pi ve Juan-juanlar tarafından doldurulmuştur. VI. yüzyılın ortalarından itibaren önce Göktürk, daha sonra Uygur hâkimiye-

tine giren Moğollar bu dönemde Türk kültürü ve devlet geleneklerinden önemli ölçüde etkilenmişlerdir.

X-XII. yüzyıllarda Moğol asıllı kabileler tarafından Kuzey Çin ile İç Asya'da Cuncen, Kitan ve Karahıtaylar gibi devletler kurulmakla birlikte Moğollar'ın dünya tarihinde önemli rol oynaması, ancak XIII. yüzyılın başlarında Timuçin'in kurduğu Moğol İmparatorluğu ile olmuştur. Timuçin, uzun mücadelelerin ardından bütün Moğol aşiretlerini tek bir devlet çatısı altında toplamayı başardı. 1206'da Cengiz (Çingiz) Han unvanını aldıktan sonra 1209 yılına kadar sırasıyla Kırgız, Merkit, Nayman ve Uygurlar'ı idaresine aldı. Moğolistan'a tam anlamıyla hâkim olarak Cebe Noyan vasiyetiyle eski düşmanı Güçlüğ'ün (Güçlüğ, Küçlük) yönetimine giren Karahıtay topraklarını ele geçirdi (1218). Cengiz Han'ın Kuzey Çin'de hüküm süren Kin Devleti'ne karşı başlattığı savaş ise ancak halefi Ögedey zamanında sona erdi (1234). Cengiz Han yaptığı idarî, içtimâî ve askerî düzenlemelerle kendisine nisbetle Cengiziler diye de anılan Moğollar'ı tarihlerinde ilk defa düzenli bir teşkilâta kavuşturdu ve onları cihan devleti telakkisiyle yeniden yapılandırdı. Moğol yazı kültürü de ilk olarak bu dönemde yaygınlık kazandı.

Karahıtay topraklarının ele geçirilmesi Cengiz Han'ı batıda Hârizmşahlar'a komşu yapmıştı. 1218 yılında 450 kişilik bir Moğol kervanının Otrar'da kılıçtan geçirilip mallarının yağmalanması ve gönderilen elçilerin de öldürülmesi üzerine Cengiz Han ertesi yıl güçlü bir orduyla Hârizmşahlar'a karşı sefere çıktı. Sultan Alâeddin Muhammed b. Tekiş, Moğollar'a karşı meydan savaşı vermek yerine ordusunu şehirlere taksim ederek savunma savaşını yapmayı tercih etti. Ancak önce Otrar ve Hucend, ardından Buhara ve Semerkant düştü. Bu durumda mücadelenin imkânsız olduğunu anlayan Alâeddin Muhammed, Horasan üzerinden Mâzenderan'a ve oradan Hazar denizindeki Âbeskûn adasına kaçtı; kısa bir süre sonra da öldü (Şevval 617 / Aralık 1220). Yerine sultan ilân edilen oğlu Celâleddin Hârizmşah yaklaşık on yıl boyunca Kuzey Hindistan, İrak-ı Acem ve Azerbaycan'da başarılı bir şekilde mücadele verdiyse de çabaları Moğollar'ı durdurmaya yetmedi. 617-618 (1220-1221) yıllarında Cebe ve Sübütay kumandasında gerçekleştirilen askerî harekâttan sonra Horasan üzerinden İrak-ı Acem ve Azerbaycan'a giren Moğol müfrezeleri, Kafkaslar'dan Kara-

deniz'in kuzeyine geçtikleri zaman gerilerinde virane halinde bir ülke bıraktılar. Bu harekâtı 621'de (1224) yağma ve tahrip amaçlı başka seferler takip etti. Nihayet Celâleddin'in son önemli direnişini de 625 (1228) yılında İsfahan şehri önlerinde kıran Moğollar, kendi hâkimiyetlerini tanıyan Fars Atabegleri idaresindeki Güney İran dışında bütün Orta ve Batı İran'ı yağmaladılar. Halkın önemli bir kısmını öldürüp harabeye çevirdikleri ülkeyi birkaç yıl kendi kaderine terkettiler.

Cengiz Han 1227 Ağustosunda öldükten sonra da Moğol İmparatorluğu'nun genişlemesi durmadı. Onun halefi Ögedey Han zamanında (1227-1241) Çin'in önemli bir kısmı ile Kore zaptedildiği gibi batıya seferler düzenlemekle görevlendirilen Curmagun, İran ve Azerbaycan'daki Moğol hâkimiyetini daha da güçlendirdi. Ögedey'in oğulları Güyük (Göyük) ve Kada'an başta olmak üzere pek çok şehzadenin katıldığı, Cuci'nin oğlu Batu kumandasındaki bir ordu ciddi bir direnişle karşılaşmadan Doğu ve Orta Avrupa'yı istilâ etti (1237-1241). 639 (1241-42) yılında Afganistan'a gönderilen Tair Bahadır kumandasındaki bir ordu da Herat, Sistan ve Lahor'u ele geçirdi (Cûzcânî, II, 163-164).

XIII. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Moğol İmparatorluğu artık tek bir merkezden yönetilemeyecek kadar büyümüşü. Cuci'nin oğlu Batu, Cengiz Han tarafından yapılan taksimata dayanarak babasının hissesine düşen Deştikıpçak'a hâkim oldu. Ögedey'den sonra idareyi nâibe sıfatıyla karısı Töregene Hatun ele aldı (1241-1246). Daha sonra tahta çıkan Güyük Han (1246-1248) Batu ile mücadeleye hazırlandığı sırada öldü. Mengü Han (1251-1259) tahta çıktığında kardeşi Kubilay'ı Çin'e gönderirken diğer kardeşi Hülâgû'yu da "ilhan" olarak İran, Irak, Suriye, Mısır, Kafkasya ve Anadolu'ya tayin etti. Başlangıçta idarî zorunlulukların gerektirdiği bu taksimat, hânedan içerisindeki anlaşmazlıkların artmasına paralel olarak Moğol hâkimiyetinin zamanla birbirinden bağımsız parçalara ayrılmasına zemin hazırladı.

Hülâgû'nun 653 (1255) yılında Ceyhun'u geçerek Horasan'a girmesiyle Yakındoğu'da Moğol hâkimiyetinin ikinci devresi başladı. Hülâgû önce 654'te (1256) Alamut'u ele geçirip buradaki İsmâîlî hâkimiyetine son verdi ve kale halkını tamamen yok etti; iki yıl sonra da Bağdat'a girerek Abbâsî hilâfetini yıktı. Böylece

Hazar denizinin güney sahilleri hariç bütün İran'da siyasî birliği yeniden tesis etti. Ardından askerî harekâtı Suriye üzerine yönlendirdi. Ancak Suriye istikametindeki Moğol ilerleyişi ilk defa Memlûkler tarafından 658 (1260) yılında Aynçalût Savaşı ile durduruldu; Abaka (1265-1282) ve Gâzân Han (1295-1304) zamanındaki yeni teşebbüsler de başarısız kaldı. Moğol yayılması, batıda Anadolu Selçuklularının Köseadağ Savaşı sonucu tâbi devlet konumuna gelmesiyle (641/1243) Bizans sınırlarında sona erdi. Bununla birlikte İran, Azerbaycan, Anadolu ve Irak'ın idaresi yaklaşık bir asır boyunca İlhanlılar'ın hâkimiyetinde kaldı.

Doğu'da Cengiz Han zamanında başlayan Çin istilâsı Ögedey ve Mengü Kağan tarafından devam ettirildi. Kubilay Kağan (1260-1294) çetin savaşların ardından nihayet bütün Çin'i ele geçirdi. 1264 yılında başşehirini kendilerinin Hanbalık dedikleri, Çin hükümdarlarının oturduğu Chung-tu'ya (İslâm kaynaklarında Çüncü, Pekin) taşıdı. Kubilay, Sung hânedanına son vererek Yüan hânedanının kurucusu oldu. Ardından Moğol hâkimiyetini Japonya, Çinhindi ve Cava'ya (Java) yaymak için faaliyete geçtirse de başarılı olmadı. Çin'de hüküm süren Moğollar, Kubilay Kağan'da itibaren yerli kültürden önemli ölçüde etkilendiler.

XIII. yüzyılın ikinci yarısında merkezî Moğol hâkimiyetinde parçalanmalar oldu. Bu parçalanmayı Cengiz Han'ın torunları arasındaki iç savaşlar takip etti. Abaka, Argun, Gâzân ve Olcaytu zamanlarında İlhanlılar, Azerbaycan hâkimiyeti için Kafkaslar'da Altın Orda, Horasan hâkimiyeti için de doğuda Çağataylılar ile mücadeleye girdiler. Bu iki hanlık zaman zaman ciddi istilâ teşebbüsleriyle İlhanlılar'ı daima tehdit altında tuttu. Yakındoğu'da Altın Orda-Memlûk ittifakı İlhanlılar'ın dikkatini tek bir tarafa yönlendirmesini önledi. Orta Asya'da ise Ögedey'in torunu Kaydu ile Büyük Han Kubilay arasında şiddetli savaşlar cereyan etti. Gâzân Han zamanında İslâmîyet'in kabulüyle (1295) İlhanlılar büyük hanlardan koştular.

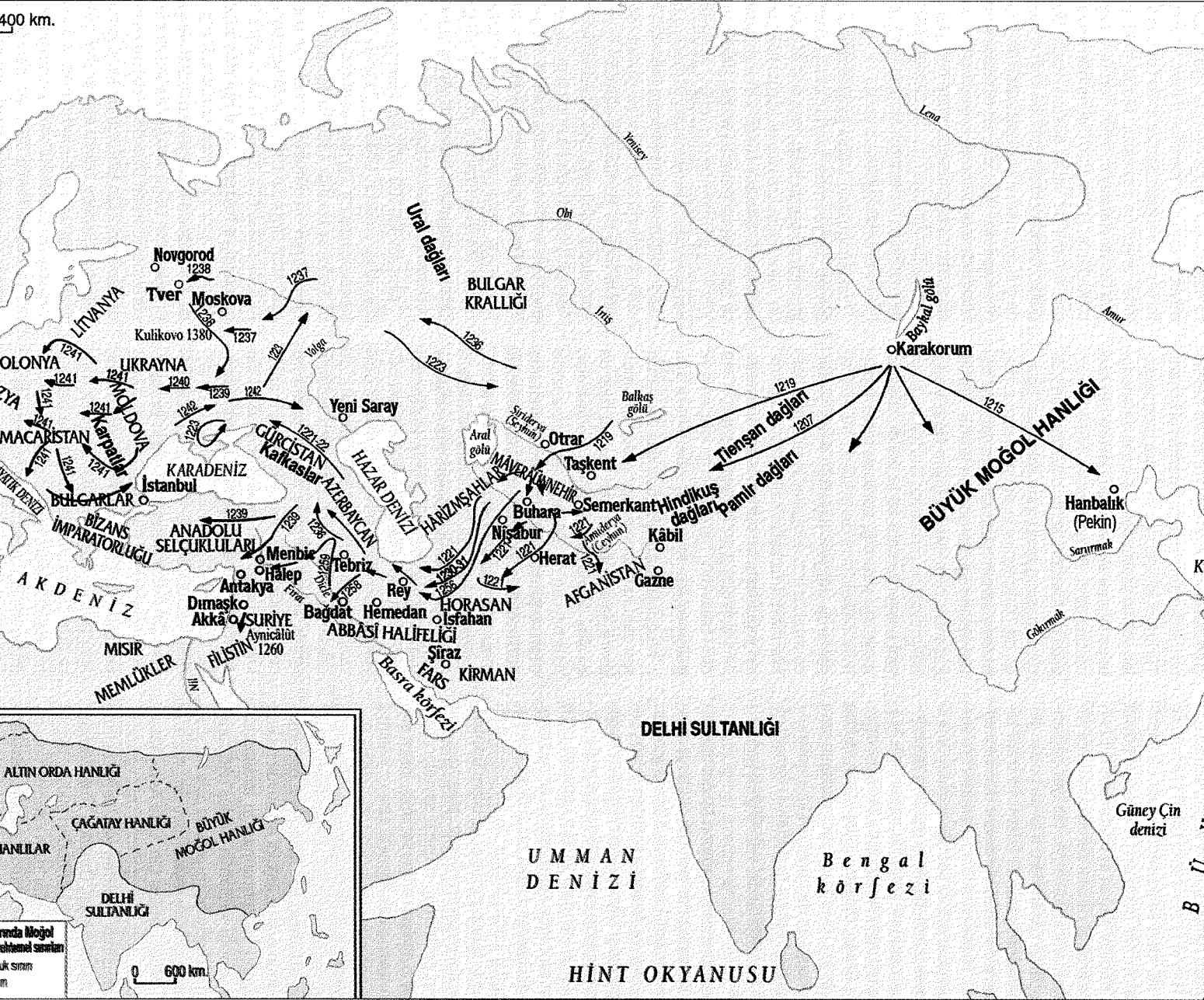
Dışarıda tabii yayılma alanlarına ulaşan Moğollar, içeride yerleşik coğrafyaya hâkim olan savaşçı bir göçebe topluluğun karşılaşacağı bütün sorunları kuvvetle yaşadılar. Vergi, muhasebe ve maliye alanında belli bir sistemin tesisi uzun zaman aldı ve bu sistem ancak köklü bir bürokrasi geleneğine sahip yerli (Çin, Uygur ve İranlı) unsurların eliyle kurulabildi. Bununla

birlikte harabeye çevrilen çok geniş bir coğrafyada istikrarlı bir ekonomik sistemin kurulabilmesi ancak ciddi sorunların çözülmesine bağlı idi. Bu yöndeki bazı gayretlere rağmen Moğol hükümdarları istilânın ortaya çıkardığı köklü sorunları çözmeye başarılı olamadılar. Moğol idaresi daha önce etnik, siyasî, idarî, iktisadî ve dinî olarak farklı teşekküllerin elinde bulunan ve istilâ ile harabeye dönen geniş coğrafyada ortak bir sistem kuramadı.

Başlangıçta şamanist olan Moğollar müslüman ve hıristiyan milletlerle ilk defa istilâ sırasında karşı karşıya geldiler. Kendilerini savaş sırasındaki azgınlıklarının tesirine kaptırmadıkları zaman diğer din ve inanç mensuplarına büyük bir hoşgörülle yaklaşırdı. Din adamlarının tartışmalarını ilgiyle takip eder, onları vergiden muaf tutar ve ibadetlerini tam bir özgürlük içinde yapmalarına izin verirdi. Mengü Han'ın sarayında Budist ve hıristiyan rahipleriyle müslüman din adamları her zaman himaye edilmiştir. Onun devrinde Tibet'in "lama" denilen rahipleri Budizm'in Moğollar arasında yayılmasında etkili oldu. Güyük Han'ın Hıristiyanlık hakkındaki kanaatleri olumluydu ve onun hükümet işlerini iki hıristiyan devlet adamına bırakması yüzünden müslümanlar büyük sıkıntılara mâruz kalmışlardı. Eşi sonradan hıristiyan olan Hülâgû ve Argun Han gibi bazı İlhanlı hükümdarları döneminde de müslümanlar zulüm ve haksızlığa uğramışlardı. Abaka Han ise Avrupa hükümdarlarına elçiler göndererek onları müslümanlar aleyhinde bir ittifaka teşvik etmiştir. Doğuda Kubilay Han Nestûrîliği ve Budizm'i desteklerken İslâmîyet'e şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak bu olumsuz şartlara rağmen İslâmîyet istilâcı Moğollar arasında Hıristiyanlık'tan daha fazla kök salmış ve galip zamanla müslümanların dinini benimsemiştir. Bu hususta Moğol-Türkmen yakınlaşmasının ve İran kültürünün etkisi büyüktür. Moğollar'ın Budist ve hıristiyanlara olduğu gibi Şii'ler'e de hoşgörülü davranmaları İran'da Şiiğin yayılmasını büyük ölçüde etkilemiştir.

Göçebe bir gelenekten gelen Moğollar hükmettikleri coğrafyalarda yerleşik kültürlerin etkisine girmekte gecikmediler. Doğuda Kubilay'ın Moğollar'ı kısa sürede yerli halk tarafından özümlemlenirken batıda İlhanlılar bürokrasi ve idarî alanda yavaş yavaş İran geleneklerini benimsediler. Cengiz Han'ın ölümünün üzerinden henüz yarım asır geçmeden Berke Han

400 km.



XIII. yüzyılda Moğol İstilası

zamanında (1256-1266) İslâmiyet Altın Orda Devleti'nin resmî dini haline geldi. Bunu, İlhanlılar'da Ahmed Teküder devrindeki (1282-1284) başarısız denemenin ardından hânedanın en seçkin siması Gâzân Han'ın (1295-1304) İslâm'ı kabulü ve içtimaî, idarî ve iktisadî sahalarda yaptığı reformlar takip etti. Doğudaki büyük han Kubilay Kağan'ın ölümünden (1294) sonra artık akrabalık derecesi oldukça zayıflayan amcazadeleriyle tâbiyet bağlarını koparan Gâzân Han, İran'da bozkır geleneklerinin yanında İslâmî ve İranî temellere dayanan bir devlet düzeni oluşturdu. Haika karşı Moğol emîrleri ve vergi tahsildarlarının yaptığı zulmün önüne geçmek istedi. Gâzân'ın çabaları Yakındoğu'da bulunan Moğollar'ın yerleşik kültürle temasını hızlandırdı. Tarihî kaynaklarda Gâzân, Olcaytu (1304-1316) ve Ebû Said'in (1317-1335) Moğol yazısının yanı sıra Farsça'yı da bildikleri kaydedilmektedir (Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, II, 1337; Vassâf, s. 617; Abdullah b. Ali el-Kâşânî, s. 17).

Kısa sürmesine rağmen Moğol hâkimiyeti Yakındoğu'da pek çok olumsuz iz bırakmıştır. İstilâ sırasında Mâverâünnehir, İran, Irak ve Anadolu şehirleri büyük zarar görmüş, kaynakların rivayetlerine göre milyonlarca insan öldürülmüştür. Tarihçiler arasındaki yaygın kanaate göre İslâm tarihinde Moğol istilâsı ile mukayese edilebilecek başka bir felâket yoktur. Moğollar İslâm kültür ve medeniyetini çiğneyip tahrip etmişler ve İslâm ülkelerini harabeye çevirmişlerdir. Mescidler ahır haline getirilmiş, mushaf sayfaları hayvanların ayakları altına serilmiş, İslâm kültür mirasına dair kıymetli eserler yakılmış veya nehirlere atılmıştır. Bu istilâyı bizzat yaşamış kişilerle görüşen Ortaçağ'ın en güvenilir tarihçilerinden İbnü'l-Esir, Tatar istilâsının Hz. Âdem'den beri insanoğlunun mâruz kaldığı en büyük felâket olduğunu ve Buhtunnasr'ın İsrâiloğulları'na yaptığı katliamla Kudüs'teki tahribatın bu korkunç musibetle asla karşılaştırılmayacağını söyler (*el-Kâmil*, XII, 316-317). Moğol istilâsı Çin, Orta Asya, Yakındoğu ve Doğu Avrupa'nın etnik ve kültürel yapısının yeniden şekillenmesinde önemli rol oynadı. Özellikle Türk dünyasının etnik yapısı kökünden yıkıldı; Uygur, Karluk, Kıpçak gibi Türk kavimleri parçalanıp Moğol topluluklarının alt tabakalarını oluşturdu. Irak bölgesi siyasal ve kültürel üstünlüğünü kaybetti; Memlük Türkleri sayesinde Mısır ve Suriye onun yerini aldı. Moğollar karşısında tutunama-

yan pek çok Türk boyu İran yaylası üzerinden Anadolu'ya göç etti. Yeni gelen kalabalık kitleler, uçlara doğru çekilip Anadolu'nun Türkleşmesi'nde ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılıp Türkmen beyliklerinin kurulmasında önemli rol oynadı. Türkmen kitlelerinin yanı sıra memleketleri yıkılıp yıkılan pek çok İranlı da Anadolu'ya sığınarak Selçuklu Devleti'nin hizmetine girdi. Bu gelişmeler, XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu şehir hayatını İran kültür sahasının tesirlerine sokarken uçlarda da Türkmenler'in etkinliklerini arttırmasına zemin hazırladı. Öte yandan bütün Yakındoğu'da göçebe kültür ağırlik kazandı; Türk-Moğol giyim tarzı Moğol hâkimiyetine girmeyen Suriye ve Mısır gibi ülkelerde dahi taklit edildi. İstilanın meydana getirdiği karanlık toplumun psikolojisini de etkiledi; bu etki insanlarda dünyevî hayattan kaçış şeklinde tezahür etti. Moğollar'ın zulüm ve baskılarına mâruz kalan halkın mistik eğilimleri yoğunlaştı; bu durum İslâm dünyasında akîl ilimlerin gerilemesine yol açarken dinî-tasavvufî hareketlerin güçlenerek gelişmesi için uygun bir zemin hazırladı.

Moğol hâkimiyeti, özellikle ilk yarım asırdaki katliam ve tahrip döneminden sonra Yakındoğu'da bazı olumlu izler de bıraktı. İlhanlı hâkimiyetinin merkezi olan Azerbaycan'da Gâzân Han zamanında Ucân ve Şenbigâzân, Olcaytu döneminde Rab'ireşîdî ve Sultâniye gibi yeni yerleşim merkezleri kuruldu. Bunun yanı sıra Tebriz ve Merâğa gibi İlhanlı hükümdarlarının devamlı temas halinde buldukları büyük şehirlerde önemli imar faaliyetleri yürütüldü. İran tarih yazıcılığının en büyük eserleri İlhanlı sarayı ile irtibatla olan tarihçiler ya da bu devletin hizmetinde çalışan bürokratlar tarafından kaleme alındı. İlhanlı vergi ve maliye usulü bu coğrafyada daha sonra kurulan mahallî idareler tarafından aynen benimsendi. Ön Asya'dan Çin'e kadar bütün toprakların bir tek devletin sınırları içerisinde birleştirilmesi, doğu-batı ticaretinin gelişmesi ve Çin kültürünün Yakındoğu'ya taşınması için zemin hazırladı. Bu dönemde pek çok eser Çince'den Farsça'ya çevrildi. Aynı tesirler başta minyatür olmak üzere güzel sanatlar alanında daha belirgin hissedildi. Moğol hükümdarları astronomi ilmine ilgi duydular ve bu yöndeki çalışmaları teşvik ettiler. İslâm dünyasının en büyük rasathânelerinden biri olan Merâğa Rasathânesi'nin yanı sıra Tebriz'de de bir rasathâne kuruldu.

İlhanlı Devleti, Ebû Said Han'ın 736 (1335) yılında vefatının ardından ortaya çıkan taht mücadeleleri neticesinde tarihe karıştı. Bu devletin yıkılmasından sonra Yakındoğu coğrafyasında siyasî hâkimiyet Celâyirîler, Karakoyunlular, Muzafferîler ve Horasan Serbedârîleri gibi devletler arasında paylaşıldı. Moğol hâkimiyeti Çin'de Kubilay'ın halefi Temür Ölceytü Kağan'ın (1294-1307) ölümünün ardından önemli bir varlık gösteremedi. Moğollar, batıda olduğu gibi bu coğrafyada da çok geçmeden yerleşik kültürün tesirine kapıldılar. XIV. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Moğol idaresi doğuda artık parçalanmanın eşiğindedi. Yüan hânedanı, Togan-Temür'ün (Shun-ti) 10 Eylül 1368'de Hanbalık'ı terk ederek Moğolistan'a çekilmesiyle son buldu.

Yakındoğu'daki Moğol kabileleri İlhanlı Devleti'nin yıkılması üzerine ciddi sorunlarla karşı karşıya kaldı. İran coğrafyasında vuku bulan iç savaşlar Moğol bakiyesi kabilelerin gücünü tüketti. Azerbaycan ve Batı İran'da bulunan Moğol bakiyeleri XIV. yüzyılın sonlarına doğru yerlerini Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Osmanlı gibi Oğuz-Türkmen zümrelerine bırakarak yavaş yavaş tarih sahnesinden çekildi. Bununla birlikte Türkleşme sürecine giren bazı Moğol kabileleri İran, Azerbaycan ve Anadolu coğrafyasında önemli etnik, topografik ve filolojik izler bıraktı. Moğollar'dan Orta Kızılırmak vadisini yurt tutan ve XV. yüzyıl başlarında Timur tarafından Mâverâünnehir'e götürülen Kara Tatarlar dışındaki unsurlar yavaş yavaş yerli halka karışarak kayboldu.

Aynı şekilde XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Altın Orda ve Çağatay devletleri de hızlı bir Türkleşme sürecine girdi. Çağatay Hanlığı 1380'lerden itibaren Emîr Timur'un nüfuzunu tanımaya başladı. Altın Orda ise 1380 yılında Mamay'ın Kulikov sahasında Ruslar'a karşı uğradığı yenilgi ve Toktamış'ın Timur'dan aldığı darbenin ardından iyice zayıfladı. Moğollar XIV. yüzyılın ikinci yarısında Batı Asya, Ortadoğu ve Doğu Avrupa'da Türkleşme sürecine girerken Uzakdoğu coğrafyasında kendilerini Çin kültürünün karşı konulamaz cazibesine teslim ettiler. XV. yüzyıl ortalarına gelindiğinde Altın Orda ve Çağatay devletlerinde Moğol kimliğinden geriye Cengiz Han'a dayanan han şecereleriyle bazı Moğolca kelimelerden başkaca bir şey kalmamıştı.

Moğollar, XVI. yüzyıldan sonra anayurtları olan Moğolistan topraklarında muh-

telif kabile ve kabileler federasyonu halinde çok defa birbirleriyle savaşarak yaşamaya devam ettiler. Kuzey Çin'deki Moğollar 1691'den itibaren Çinlilerin hâkimiyeti altına girdiler. Bu durum 1921'de Moğolistan Halk Cumhuriyeti'nin (1992'den beri Moğolistan Cumhuriyeti) kurulmasına kadar devam etti. Bugün Moğolistan Cumhuriyeti'nin yanı sıra Çin Halk Cumhuriyeti, Rusya Federasyonu, Mançurya, Tibet ve Afganistan'da da az miktarda Moğol yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil* (trc. Abdülkerim Özyayın-Ahmet Ağırakça), İstanbul 1991, XII, 316-317, 351-353; *Moğolların Gizli Tarihi* (trc. Ahmet Temir), Ankara 1986, tür.yer.; Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsırî*, II, 90-442; Cüveynî, *Târih-i Cihângüşâ* (Öztürk), tür.yer.; Ebü'l-Ferec, *Târih*, II, 476-660; a.mlf., *Târihu Muhtasari'd-duel* (trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941, s. 6, 15-17, 21; Âknerli Grigor, *Moğol Tarihi* (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1954, s. 7-16, 28-39; W. von Rubruk, *Moğollar'ın Büyük Hanına Seyahat: 1253-1255* (trc. Engin Ayan), İstanbul 2001, tür.yer.; J. de Plano Carpini, *Moğol Tarihi ve Seyahatnâme: 1245-1247* (trc. Engin Ayan), Trabzon, ts. (Esen Ofset Matbaacılık), tür.yer.; Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Câmi'u't-tevârih* (nşr. M. Rûşen - Mustafa Müsevî), Tahran 1373/1994, I-IV, tür.yer.; Vassâf, *Târih* (nşr. M. Mehdî), Tahran 1338, tür.yer.; Müstevfî, *Târih-i Güzide* (nşr. Abdülhüseyn Nevâî), Tahran 1364/1985, s. 491-816; Abdullâh b. Ali el-Kâşânî, *Târih-i Olcaytu* (nşr. Mehîm Hembelî), Tahran 1348 hş., tür.yer.; Mirza Haydar Dughlat, *Târih-i Reşidî: A History of the Khans of Moghulistan* (nşr. ve trc. W. M. Thackston), Harvard 1996, I-II, tür.yer.; W. de Tiesenhäusen, *Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler* (trc. İsmail Hakkı İzmirlî), İstanbul 1941, tür.yer.; B. Spuler, *Die Goldene Horde die Mongolen in Russland (1223-1502)*, Leipzig 1943, tür.yer.; a.mlf., *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350*, Leiden 1985, tür.yer.; Zeki Velidî Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş* (İstanbul 1946), İstanbul 1987, s. 222-337; W. Eberhard, *Çin Tarihi*, Ankara 1947, s. 257-272; İbrahim Kafesoğlu, *Harezşahlar Devleti Tarihi*, Ankara 1956, s. 223-285; *Armyansky istoçniki o Mongolâh, izuleçeniya iz rukopisey XIII-XIV vv.* (trc. A. G. Galstyan), Moskva 1962, tür.yer.; V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (haz. K. Yaşar Koprâman - İsmail Aka), Ankara 1975, s. 201-336; a.mlf., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 471-634; A. Yu. Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü* (trc. Hasan Eren), Ankara 1976, tür.yer.; Abbas İkbâl, *Târih-i Moğul*, Tahran 1364/1985, s. 25-363; D. Morgan, *The Mongols*, Oxford 1986, tür.yer.; a.mlf., "Mongols", *EP* (İng.), VII, 230-235; B. Y. Vladimirtsov, *Moğollar'ın İçtimai Teşkilâtı* (trc. Abdülkadir İnan), Ankara 1987, tür.yer.; Şîrin Beyânî, *Din ü Devlet der İrân-i 'Ahd-i Moğul*, Tahran 1367-75/1988-96, I-III, tür.yer.; a.mlf., *Moğulân ve Hükümet-i İlhanî der İrân*, Tahran 1379/2000, tür.yer.; Mençühr Murtazavî, *Mesâ'il-i 'Aşr-i İlhanân*, Tahran

1370/1991, tür.yer.; R. Grousset, *Bozkur İmparatorluğu* (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1993, s. 186-385; Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini* (trc. Aykut Kazancıgil), İstanbul 1994, tür.yer.; a.mlf., *Moğol İmparatorluğu Tarihi* (trc. Aykut Kazancıgil - Ayşe Bereket), İstanbul 2001, tür.yer.; R. Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, Cambridge 1996, tür.yer.; Hacı Ahmet Özdemir, *Moğol İstilas ve Abbâsî Devletinin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgû Dönemleri, 616-656/1219-1258* (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Osman Gazi Özgüdenli, *Gâzân Hân ve Reformları* (doktora tezi, 2000), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; J. M. Smith, "Mongol Nomadism and Middle Eastern Geography: Qışlâqs and Tümens", *The Mongol Empire and its Legacy* (ed. R. Amitai-Preiss - D. O. Morgan), Leiden-Boston 2000, s. 39-56; Bahaeddin Ögel, *Sino-Turcica: Çingiz Han ve Çin'deki Hanedanın Türk Müşavirleri*, İstanbul 2002, tür.yer.; G. Vernadsky, "Cengiz Hân Yasası", *Türk Hukuk Tarihi Dergisi*, I, Ankara 1944, s. 107-132; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, I, Ankara 1969, s. 1-147.



OSMAN GAZİ ÖZGÜDENLİ

MOĞULTAY b. KILIÇ

(منطای بن کلیج)

Ebû Abdillâh Alâüddin Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî (ö. 762/1361)

Hadis hâfızı, tarih ve ensâb âlimi.

689'da (1290) Kahire'de dünyaya geldi. 690'da (1291) veya daha sonraki bir tarihte doğduğu da zikredilmiştir. Aslen Türk olup bazı kaynaklarda adı Muğaltay (Muğaltay), Muğlatay ve babasının adı Kalıç şeklinde yanlış okunmuştur. Çocukluğunda babası onu ok tâlimi yapanların yanına gönderdiği halde o ilim meclislerine gitmeyi severdi. 715'te (1315) hadis öğrenmeye başlayarak Tâceddin Ahmed b. Ali b. Dakikül'îd, Debûsî (Debâbîsî) diye tanınan Yûnus b. İbrâhim el-Kinânî, Ebû'l-Hasan Nûreddin Ali b. Ömer el-Vâfî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ve en çok faydalandığı İbn Seyyidünnâs gibi âlimlerden ilim tahsil etti. Arap dili, ensâb ve şiiere olan merakı dolayısıyla bu alanlarda kendini yetiştirdi; fakat daha çok hadise ilgi duydu ve geniş bir kütüphaneye sahip oldu. Okuduğu eserlerde gördüğü hataları düzeltmek ve bu eserlere ilâvelerde bulunmak en önemli meşgalesiydi. Moğultay'ı Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Râfî ve Ebû'l-Mehâsin el-Hüseynî ile kıyaslayan Zeynüddin el-İrâkî, eserlerinde bazı yanlışlar bulunmakla beraber onun diğerlerinden daha geniş bir kültüre sahip olduğunu ve ensâbı hepsinden daha iyi bildiğini söyler.

İbn Seyyidünnâs'ın vefatı üzerine (734/1334) Zâhiriyye Medresesi hocalığına getirilen, ayrıca Kubbetü Baybars, Necmiyye gibi medreselerde ve el-Câmiu's-Sâlihî'de hadis okutan Moğultay Ömer b. Reslân el-Bulkinî, İbnü'l-Mülâkkın, Zeynüddin el-İrâkî, Demîrî gibi şahsiyetlere dersler vermiş, İbn Hacer el-Askalânî'nin hocalarının çoğu ondan faydalanmıştır. Moğultay b. Kılıç 24 Şâban 762'de (29 Haziran 1361) Kahire'de vefat etti, cenaze namazını Kadı İzzeddin İbn Cemâa kıldırdı ve Reydâniyye'de (Ridâniyye) defnedildi. Bazı kaynaklarda onun bu tarihten bir yıl önce öldüğü kaydedilmektedir.

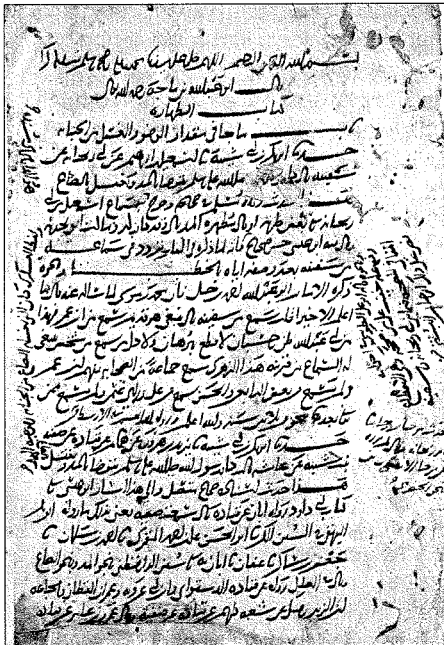
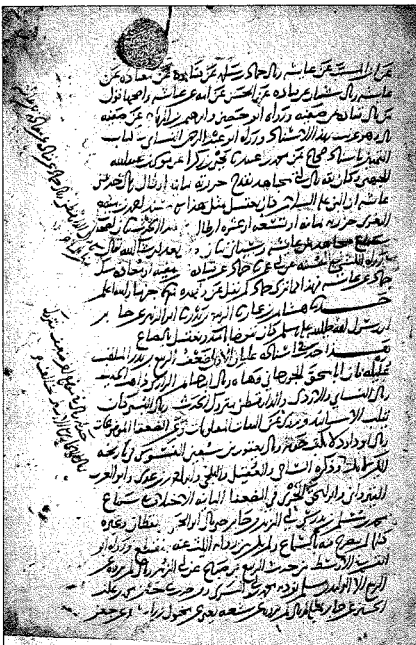
Eserleri. Hadis, siyer, fıkıh, lugat ve ensâba dair 100'den fazla çalışması bulunduğu kaydedilen müellifin belli başlı eserleri şunlardır: 1. *ez-Zehrû'l-bâsim fi sîreti (siyeri) Ebi'l-Kâsim*. Süheylî'nin *er-Ravzû'l-ünûf*'ünü tenkit ve tashih etmek amacıyla yazılan kitap ilim adamları arasında ilgi görmüş, hocası Hatîb el-Kazvî'nin isteği üzerine müellif eserini *el-İşâre ilâ sîreti'l-Muştafâ ve târihi men ba'dehû mine'l-hulefâ'* (*Telhîsu Sîreti'l-Muştafâ, es-Sîretü'n-nebeviyye, es-Sîretü'l-muhtaşara, es-Sîretü's-şuğrâ*) adıyla ihtisar etmiştir. Hülâgû'nun Bağdat'ı istilasına kadar (656/1258) halifelerden de kısaca söz eden bu muhtasarı Takıyyüddin el-Fâsî *el-Cevâhirü's-seniyye fi's-sîreti'n-nebeviyye* adıyla kısaltarak *el-İkdü's-semîn*'in baş tarafına koymuş ve bu konuda birçok kitap bulunmasına rağmen sadece ona dayandığını söylemiştir (*el-İkdü's-semîn*, I, 217-279). Kastallânî *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*'de eserden büyük ölçüde faydalanmış, Şâmî Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd'ın, Diyarbekrî *Târihu'l-hamîs*'in mukaddimesinde kaynakları arasında bu kitabın da bulunduğunu belirtmiştir. Zeynüddin el-İrâkî'nin eseri manzum olarak *Nazmü's-sîreti'l-muhtaşara* adıyla kısalttığı kaydedilmektedir (Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân, s. 430). *el-İşâre* adı bilinmeyen bir müellif tarafından ihtisar edilip basılmış (Kahire 1326), ayrıca Muhammed Nizâmeddin el-Fütüeyih'in tahkikiyle yayımlanmıştır (Dımaşk-Beyrut 1416/1996). Moğultay b. Kılıç'ın çağdaşlarından Ebû'l-Bekrât Muhammed b. Abdürrahîm, *ez-Zehrû'l-bâsim*'i sadece Süheylî'ye yapılan itirazları bir araya getirmek suretiyle kısaltmıştır. 2. *İkmâlü (Zeyl'âlâ) Tehzîbi'l-Kemâl*. Müellif, Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl*'inde gördüğü eksiklikleri tamamlamak için 744'ten (1343) itibaren biyog-

rafileri düzeltip bazan da Mizzi'nin eserine almadığı biyografileri ve bilgileri ilâve ederek, özellikle de râvilerin cerh ve ta'dili konusunda ek bilgiler vererek aslının hacmine ulaşan on dört ciltlik eserini kaleme almıştır. İbnü'l-İrâki bu çalışmayı faydalı bulmakla beraber müellifin birçok katı görüşünün bulunduğunu söylemiş, İbn Hacer el-Askalâni de *Tehzîbü't-Tehzîb*'de ondan faydalandığını belirtmiştir (I, 8). Moğultay b. Kılıç, daha sonra özellikle Mizzi'nin hatalarını tashih etmek amacıyla yazdığı kısımları iki cilt halinde kısaltmış, Süyûtî bu muhtasara *Ev-hâmü't-Tehzîb* adını vermiştir. Müellifin bu muhtasarı da bir cilt halinde ihtisar ettiği belirtilmektedir. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*'in müellif hattıyla olan nüshaları Millet (Fezullah Efendi, nr. 1478-1479) ve Süleymaniye (Kılıç Ali Paşa, nr. 190-191) kütüphanelerinde, diğer nüshaları da çeşitli kütüphanelerde (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 606) bulunmaktadır. Eser üzerinde Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye külliyyetü'l-hadis'te yüksek lisans çalışmaları yapılmış (1414/1993, Bedr b. Muhammed b. Muhsin el-Ammâs; 1416/1995, Avvâd b. Humeyd b. Muhammed er-Ruveysî), Muhammed Ali Kâsim Ahmed el-Ömerî, aynı yerde *el-Hâfız Moğultay ve Kitâbü'İ-*

mâli Tehzîbi'l-Kemâl adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1403/1983). 3. *el-İ'lâm bi-sünnetihî 'aleyhisselâm*. Müellifin 732'de (1332) *Sünenü İbn Mâce*'yi şerh etmeye başlayıp beş cilt kadar yazdığı, fakat tamamlayamadığı bu eserini iki ciltlik hattı nüshası Millet Kütüphanesi'nde (Fezullah Efendi, nr. 362, hicrî 737 tarihli), müellif nüshasından istinsah edilen üç ciltlik bir diğer nüshası da Bankipûr'da (Kettânî, s. 404) bulunmaktadır. 4. *Haşâ'îşü'n-nebî (el-Hasâ'îşü'n-nebeviyye, Haşâ'îşü'r-resûl, Mu'cizatü'r-resûl)*. Resûl-i Ekrem'in hayatının tarihî seyri içinde hasâise ait bazı konuların kısaca anlatıldığı bu risâlenin yazma nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'nde (İbrâhim Efendi, nr. 428/4) ve Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de (nr. 229) kayıtlıdır. Brockelmann eserin *Haşâ'îşü'l-Muştafâ* adıyla yayımlandığını (Kahire 1319) kaydeder. Moğultay'ın *A'lâmü'n-nübüvve ve Delâ'ilü'n-nübüvve* adlı eserlerinin bulunduğu da belirtilmektedir. 5. *Târîhu selâtinî Mısr ve's-Şâm ve'l-Haleb*. Yazma bir nüshasının Berlin'de olduğu (nr. 9835) belirtilmektedir (Şâkir Mustafa, III, 218). 6. *el-İttisâl fi muhtelifi'n-nisbe*. Müellif hattıyla olan nüshası Fas'ta el-Mektebetü'l-

Kettâniyye'de kayıtlıdır (nr. 4183). 7. *Men vâfeqat künyetühü isme ebîh*. Hatîb el-Bağdâdî'nin *Men vâfeqat künyetühü isme ebîh mimâm lâ yu'menü vukû'u'l-ḥaṭa'i fih* adlı eserinden yapılmış alfabetik bir seçmedir. Bâsim Faysal Ahmed el-Cevâbire, 238 isim etrafındaki bu seçmeyi Ebü'l-Feth el-Ezdî'nin *Men vâfeqa ismühü isme ebîh* ve *Men vâfeqa ismühü künyete ebîh* adlı kitaplarıyla birlikte yayımlamış, ayrıca esere künyesi babasının ismine benzeyen 160 kişinin biyografisini ilâve etmiştir (Küveyt 1408/1988, s. 77-137). 8. *el-Vâḍihu'l-mübîn fi men üstüşhide mine'l-muḥibbîn*. Aşka dair olan eser iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde Hz. Peygamber'e veya İbn Abbas'a nisbet edilen, "Kim âşık olur, aşkını gizler ve sabrederse Allah onu başışlar ve cennete koyar" meâlindeki hadisin farklı rivayetleri ele alınarak bunların sahih veya hasen olduğu ileri sürülmekte, bir kısım âlimlerin bu rivayetin güvenilir sayıldığını belirten manzum ifadelerine yer verilmekte, âşıkların halleri ve bazı tanınmış şahsiyetlerin bu konudaki görüşleri zikredilmektedir. İkinci bölümde sevgilisinden ayrıldığı için ölen âşıkların hikâyeleri yarı alfabetik bir sırayla anlatılmaktadır. Bu eserde yer alan Hz. Âişe ile ilgili bir ifadesi dolayısıyla Alâî gibi bazı âlimlerin müellife reddiye yazdığı belirtilmişse de (İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 72) ilim merkezlerinde hadis hocalığı yapmış bir kimsenin Hz. Âişe aleyhinde söz söylemesi mümkün görülmemiş, Sehâvî'nin belirttiğine göre bu rivayet kendisini çekemeyenler tarafından uydurulmuştur (*el-İ'lân bi't-tevbih*, s. 128). Otto Spies *el-Vâḍihu'l-mübîn*'i yayımlamış (Stuttgart 1936) ve bir makalesinde eseri tanıtarak bir kısmını Almanca'ya tercüme etmiştir (bk. bibl.). Eser daha sonra da Dârü'l-kütübü'l-Misriyye'deki bir nüshası esas alınarak neşredilmiştir (Beirut 1997). 9. *Terkü'l-mîrâs fi'z-ziyâdeti 'alâ Mu'cemi's-şu'arâ li'l-Merzûbânî* (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 48). 10. *İş-lâhu İbni's-Salâh fi 'ulûmihî'l-hadis*. Moğultay'ın *Muḥaddimetü İbni's-Salâh*'a yönelttiği bazı tenkitleri ihtiva etmektedir (İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 72-73; Sehâvî, s. 150). 11. *et-Telvîh fi şerhi'l-Câmi'i's-şahîh li'l-Buhârî. el-Câmi'u's-şahîh*'teki metinlerin "kavlühü" başlıkları altında şerhedildiği ve yirmi cilt olduğu söylenen eser İbn Hacer el-Askalâni'nin *Fethu'l-bârî*'deki kaynaklarından biridir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 546). Müellifin talebesi

Moğultay b. Kılıç'ın *el-İ'lâm bi-sünnetihî 'aleyhisselâm* adlı eserinin II. cildinin ilk iki sayfası (Millet Ktp., Fezullah Efendi, nr. 362)



İbnü'l-Mülakkın da *Şevâhidü't-tavzîh fi şerhi'l-Câmi'i's-şahîh*'ini telif ederken bu eserle Kutbüddin el-Halebî'nin *Şahîh-i Buḥârî* şerhini esas almıştır (DİA, XXI, 150). **12.** *Zeyl 'alâ Tekmiletü'l-İkmâl* (*Zeyl 'alâ İbn Nukta fi'l-müştebeh, Zeyl 'alâ'l-Mü'telif ve'l-muhtelif*). İbn Nukta'nın eserine Mansûr b. Selîm'in yazdığı *Zeyl 'alâ Tekmiletü'l-İkmâl* ile İbnü's-Sâbü'nî'nin kaleme aldığı *Zeyl 'alâ Tekmiletü'l-İkmâl* üzerine yapılmış bir zeyildir (Kettânî, s. 240). **13.** *el-İşâl*. Lugata dair eserin müellif hattıyla olan nüshasının I. cildi Hizânetü'r-Rabat'ta bulunmaktadır (Kettânî, nr. 361). **14.** *Tertîbü Şahîhi İbn Hibbân*. İbn Hacer el-Askalânî, İbn Hibbân'ın *el-Müsnedü's-şahîh*'inin bablara göre yeniden düzenlendiği bu çalışmanın müellif hattıyla olan nüshasını gördüğünü, fakat eserin tamamlanmadığını belirtmektedir (*Lisânü'l-Mizân*, VI, 74). **15.** *Zevâ'idü İbn Hibbân 'ale's-Şahîhayn*. İbn Hacer el-Askalânî, bir cilt olduğu belirtilen bu eserin de tamamlanmamış müellif nüshasını gördüğünü söylemektedir (a.g.e., a.y.).

Moğultay b. Kılıç'ın ayrıca *Kütüb-i Sitte*'nin her birindeki ahkâm hadislerini bir araya getirdiği *el-Ahkâm*'i, İbnü'l-Kattân el-Mağribî'nin *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm*'i üzerine yazdığı *Tertîbü Beyâni'l-vehm*'i ile bu iki eseri bir araya getirdiği *Menâretü'l-İslâm*'i, Mizzî'nin *Tuhfetü'l-eşraf*'ına tenkitlerini ihtiva eden *Evhâmü'l-Etrâf*'i (*et-Ta'akkub 'ale'l-Etrâf*), İbnü'l-Esir'in *Üsdü'l-gâbe*'sindeki bazı bilgileri düzeltmek için kaleme aldığı ve İbn Hacer el-Askalânî'nin görüp faydalandığı bir eseri (Kettânî, s. 414), tamamlamadığı *Şerḥu Süneni Ebî Dâvûd*'u, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *Esmâ'ü'd-ḍu'afâ*' ve *l-vazzâ'in* (*vâz'in*) adlı eserine yazdığı ve *Zeyl 'alâ Kitâbi'd-Ḍu'afâ*' li'b-ni'l-Cevzî diye de anılan eseri, *Men'arefe bi'llâhi te'âlâ, et-Tuhfetü'l-cesîme li-İslâmi Ḥalîme* isimli çalışmaları ve İbn Hâleveyh'in lugata dair *Leyse fi kelâmi'l-'Arab*'ının (*Kitâbü Leyse*) zeyli veya ta'liki olduğu anlaşılan *Eleyse ilâ Kitâbi Leyse* adlı eserleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Moğultay b. Kılıç, *el-İşâre ilâ sîreti'l-Muḥtafâ* (nşr. M. Nizâmeddin el-Füteyyih), Dimaşk - Beyrut 1416/1996, neşredenin girişi, s. 7-24; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, neşredenin girişi, I, 57-63; İbn Râfî, *el-Vefeyât* (nşr. Sâlih Mehdî Abbas - Beşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1402/1982, II, 234; İbnü'l-İrâkî, *eż-Zeyl 'ale'l-İber* (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, I, 70-73; Fâsî, *el-İk-dû's-semîn*, I, 217-279; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 352-354; a.mlf., *Lisânü'l-Mizân*,

VI, 72-74; a.mlf., *Tehzîbü'l-Tehzîb*, I, 8; Takıyüddin İbn Fehd, *Laḥzû'l-elhâz* (*Zeylû Tezkireti'l-huffâz li'z-Zehabî* içinde, nşr. M. Zâhid Kevserî), Dimaşk 1347, s. 133-142; Seḥâvî, *el-İlân bi't-tevbiḥ*, s. 128, 150, 163, 164, 168; *Keşfü'z-zunûn*, I, 98, 546; II, 958, 1004, 1005, 1087, 1163, 1510, 1637, 1823, 1915, 1995; Şevkānî, *el-Bedrü'l-tâli*, II, 312-313; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1768-1769; O. Spies, "al-Muğultâ'i's Spezielwerk Über Märtyrer der Liebe", *Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens Paul Kahle zum 60. Geburtstag* (ed. W. Heffening - W. Kirfel), Leiden 1935, s. 145-155; Brockelmann, *GAL*, I, 350, 360, 518; *Suppl.*, I, 206, 209, 606; II, 47-48; *İzâhu'l-meknûn*, I, 103, 245; *Hediyetü'l-'ârifîn*, II, 467-468; *Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye, Fihristü'l-maḥtûât I: Muḥtalaḥu'l-ḥadîs*, Kahire 1375/1956, s. 161; M. Reşad Halife, *Medresetü'l-ḥadîs fi Mısır*, Kahire 1403/1983, s. 71; Şâkir Mustafa, *et-Târîḥu'l-'Arabî ve'l-mü'erriḥûn*, Beyrut 1990, III, 218-219; Ziriklî, *el-'Alâm* (Fethullah), VII, 275-276; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, *Mu'cemü'l-muşannefâtü'l-vâride fi Fetḥi'l-bârî*, Riyad 1412/1991, s. 209, 223, 430; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 221, 240, 404, 407, 414, 420, 421; *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 535.



M. YAŞAR KANDEMİR

MOHAÇ

Macaristan'da Baranya idarî birimine bağlı şehir.

Macaristan'ın güneyinde Tuna ile Drava arasındaki bölgenin kuzeydoğusunda Tuna'nın batı kolu üzerinde bulunan Mohács, XVI ve XVII. yüzyıllarda Osmanlı sancak merkezi olup Türk kaynaklarında Mihaç ve Moḥaç şeklinde geçer. Yakınında Kanûni Sultan Süleyman devrinin en önemli savaşlarından biri olan Mohaç Muharebesi cereyan etmiştir (932/1526). Şehrin adına ilk defa 1093 yılında kaleme alınan bir belgede rastlanır. Bu dönemde bir köy durumundaydı ve Pécs piskoposluğuna bağlıydı. Zamanla 1408'e kadar şehir statüsü kazandı.

Mohaç Muharebesi'nden sonra şehir Buda'ya (Budın) doğru yürüyen Osmanlı ordusu tarafından yakılıp tahrip edildi. 935'te (1529) Viyana seferine çıkan Osmanlı kuvvetleri Mohaç ovasında konakladı. Kanûni Sultan Süleyman'ın himayesi altında olan Kral János padişahın elini öpmek için buraya davet edildi.

948'de (1541) kurulan Budin vilâyetinde ilk yeni sancak, merkezi Mohaç olmak üzere meydana getirildi. Bununla muhtemelen 1526'da kazanılan büyük zaferin hatırlatılması amaçlanmıştı. 1552 yılına kadar Macaristan'ın batı bölgesi olan

Transdanubya'da Balaton gölünün güneyine düşen bölgelerde yalnız bu livâ mevcuttu.

İlk sancak beyinin 24 Zilkade 948'den (11 Mart 1542) biraz önce göreve başladığı belirlenmektedir. Tayin edilen Kasım Bey'in bazan Osijek (Hırvatistan), bazan da Seksar (Szerkszârd) mirlivâsı diye zikredilmesi dikkat çekicidir. Osijek'te bu vazifeyi belki geçici olarak 1541 sonlarına kadar ifa etmişti; Seksar'da ise Mohaç'tan daha korunaklı ve müstahkem bir yer bulabildiği için ikametgâhını 1543 civarında burada kurmuştu. 1544 yılında Peçuy (Pécs) şehrine taşındı, başında bulunduğu idarî birimin adı buna rağmen değişmedi.

Mohaç sancağının Osmanlı dönemine ait en erken tarihli tahrir defteri 953 (1546) yılında tamamlandı. Buna göre livâda Tuna ve Drava nehirleriyle Balaton gölü arasında uzanan bölgeyi kapsayan Peçuy (Pécs), Senlörinç (Szentlörinc), Semmartin (Szentmárton), Saz (Szászvár), Şelin (Sellye), Vaşkasenmartin (Vaskaszentmárton), Girjgal (Görösgal), Harşan (Nagyharşány), Baranavar (Baranyavár), Mohaç (Mohács), Peçvarad (Pécsvarad), Sekçöy (Dunaszekcsö), Kopan (Koppány), Sakç (Szakcs), Karat (Karád) ve Köröş (Köröshegy) olmak üzere toplam on altı nahiye bulunuyordu. 959'a (1552) kadar Kopan livâsı buradan ayrıldı. Ardından Saz nahiyesinin yarısı Şimontorna (Simontornya) sancağına ilhak edildi. Kısa bir müddet için Girjgal da bir livâ merkezi sıfatını kazandı. 973-974'ten (1565-1566) itibaren Peçuy sancağı müstakil bir idarî birim oldu. Sigetvar'ın (Szigetvár) alınmasından sonra yine Mohaç livâsının bazı nahiyeleri bu yeni sancağa katıldı. Bütün bu küçülmelerin neticesi olarak eski sancaktan Sekçöy, Mohaç ve Baranavar olmak üzere sadece üç nahiye kaldı. Hatta livânın resmî adı da sancak beyi oraya taşındığı için Sekçöy olarak değiştirildi. Buna rağmen daha sonraki dönemlere ait bazı belgelerde adı Mihaç sancağı şeklinde anılmaya devam edildi.

Livâya adını veren şehrin Osmanlı öncesi nüfusu hakkında bilgi yoktur. Buna karşılık Osmanlı dönemine ait dört tahrir defteri bu konuda kesin rakamlar verir. 1546'da yapılan tahrirde 324 evli erkek, yedi papaz, bir kâtip ve on bir bekâr nüfus bulunuyordu. Sayım dışı kalanlar da düşünülürse şehrin bu tarihte toplam nüfusunun 2000-2500 arasında olduğu tahmin edilebilir. Bundan altı yıl sonra

hazırlanan ikinci defterde 437 evli erkek, beş papaz, üç dul kadın ve iki bekâr erkek nüfus sayılmıştı. Bu durum oldukça yüksek oranda bir nüfus artışı olduğuna işaret eder. Bu altı yıllık dönemde % 35 oranında bir yükseliş sadece tabii sebeplere bağlanamaz ve kısmen buraya olan göçün neticesidir.

978 (1570-71) tarihli cizye defteri şehirde yalnız 153 hâne gösterir. Nüfusta dikkati çeken azalma eğilimi 988'e (1580) kadar sürdü. Bu yılın tahrir defterine göre Mohaç'ta ancak 105 hıristiyan aile reisi ve üç dul kadın oturuyordu. Durum 999'a (1591) kadar pek değişmedi; esas nüfustan geri kalan doksan aile reisinin yanı sıra yirmi dokuz yarı göçebe Eflak, on üç Kıptî (çingene) ve altı kimliği belirtilmeyen kişi bulunuyordu. En yüksek seviyesine göre üçte bir nisbetinde azalan nüfus aynı zamanda bünyesel değişmeye de uğramıştı. İlk zamanlarda sadece Macarlar'dan oluşurken yüzyılın sonlarına doğru -bilhassa sayı bakımından 100'ü aşmayan, ancak çeşitli halklardan gelen Osmanlı askerleri de hesaba katıldığında- etnik açıdan biraz daha karıştı. Nüfusun azalması şaşırıcı değildir. Nitekim idarî merkezlerin Macarlar tarafından terk edilmesinin başka örnekleri de vardır. Ülkenin güneyinde bulunan kasabanın belirli bir ölçüde Balkanlaşması ise coğrafi konumuyla izah edilebilir. Nüfusun azalmasına tesir eden bir başka sebep kişi başına düşen olağan vergilerin sürekli şekilde yükselmesidir. Bir aile reisi 1546'da 100 akçe öderken bu rakam 1552'de 115, 1580'de 404 ve 1590'a kadar 489 akçeye ulaşmıştı. Bu aradaki enflasyon ise yaklaşık % 30 civarındadır. Dikkati çeken başka bir nokta azalan nüfustan hep daha fazla buğday öşrü tahsili beklentisiydi. Defterde gösterilen miktar 1546'da 400 kile iken 1590'a kadar 1500 kileye çıkmıştı. Bu miktarın gerçek üretimi tam anlamında yansıtmadığını değirmenlerden gelen ödentilerin 550 akçeden 100 akçeye inmiş olması gösterir.

Mohaç çevresinde balıkçılık yapıldığı dikkati çeker. Tuna nehrinde ilk deftere göre mevcut olan üç dalyan daha sonra altıya, ardından sekize yükselmişti. Bu dalyanlardan hazineye giden vergi tutarı yılda 10 ile 15.000 akçe arasında değişiyordu. Mohaç'ın yerel ve bölgesel ticaretteki önemini, bir taraftan pazar ve panayırlarından alınan vergilerle iskelesine gelen mallardan alınan gümrük ve geçit paraları belgeler.

Şehrin XVII. yüzyıldaki durumu hakkında çok kısıtlı bilgiler vardır. Evliya Çelebi'nin tasvirine göre orta büyüklükte ve oldukça tahkim edilmiş bir yerdi. Kalesinde bir cami (Sultan Süleyman Camii), askerlerin barındığı elli kadar tahta örtülü ev, varoşunda ise 300 (?) ev, bir hanla bir cami, bir medrese, bir tekke ve iki sibyan mektebi vardı (*Seyahatnâme*, VI, 189-190). Buda'nın elden çıkmasının ardından güneye doğru ilerleyen müttefik güçler 1686 yılının sonbaharında Mohaç'la birlikte bu bölgeyi de kontrol altına aldı.

Bölgesel önemini hâlâ koruyan şehrin bugünkü (2005 yılı başları) nüfusu, aralarında Güney Slav ve Alman azınlıklar da bulunmak üzere yaklaşık 21.000'dir. Osmanlı döneminden kalma hiçbir eser yoktur. Savaşın cereyan ettiği yerde 1976'da boyalı ağaçtan yapılan biraz melankolik, biraz alaycı modern bir anıt grubu dikilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 441, vr. 179^b-181^a; nr. 443, vr. 155^a-157^a; nr. 593, vr. 49^a-50^a; nr. 632, vr. 46^b-48^a; *Cizye Defteri*, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Türkische Handschriften, Mxt. nr. 611, vr. 185^b-188^a; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VI, 189-190; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarî Eserleri I*, s. 195; A. C. Schaendlinger, *Die Feldzugtagebücher des ersten und zweiten ungarischen Feldzugs Suleymans I.*, Wien 1978, s. 84; Elöd Vass, "Two Tahrir-Defters of the Sanjâq of Mohács from the Time of Sultan Murad III, 1580-1591", *Between the Danube and the Caucasus. A Collection of Papers Concerning Oriental Sources of the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe* (ed. György Kara), Budapest 1987, s. 339-362; *Tanulmányok Mohács történetéhez. A település fennállásának 900. évfordulójára* (ed. Imre Ódor), Mohács 1993; Ferenc Szakály, "Az első dunántuli szandzsák és megszervezője, Kászim bég", *Keletkutató*, 1995 tavasz, s. 23-43; Géza Dávid, "Kászim vojvoda, bég és pasa. I-II. rész", a.e., 1995 ősz, s. 53-66, 1996 tavasz [2000], s. 41-56; a.m.f., "Mohács", *EI²* (Ing.), VII, 219.



GÉZA DÁVID

MOHAÇ MUHAREBESİ

Osmanlılar'la Macarlar arasında
932 (1526) yılında yapılan
meydan savaşı.

XVI. yüzyıl Osmanlı ve Avrupa tarihinin sonuçları itibariyle önemli savaşları arasında yer almaktadır. Macaristan'ın güney sınırına yakın bulunan Mohaç (Mohács) ovasında yapılmış olması sebebiyle bu adla anılır. Ayrıca tarihî Macar Krallığı'na sona erdirip Macar topraklarının parçalanmasının ilk adımını oluşturması yanın-

da Avrupa'da Macar tahtı veraseti meselesini ortaya çıkarmasıyla da dikkat çeker.

Savaşın sebepleri Avrupa'daki siyasî gelişmelerle yakından ilgilidir. Belgrad'ı 927'de (1521) Macarlar'dan alan Kanûnî Sultan Süleyman, Orta Avrupa'ya yönelik olarak başlatacağı yeni askerî harekât için burayı bir üs, ileri karakol şeklinde düşünmüştü. Onun bir sonraki hedefinin Macar Krallığı olacağı biliniyordu. Fakat Macaristan'ı, sosyal ve askerî boyutlarını göz önüne alarak tıpkı Eflak ve Boğdan prenslikleri gibi kendisine bağlı vasal beylikler konumunda tutup Habsburg İmparatorluğu'na karşı bir ara bölge şeklinde kullanmak ve geride Tuna hattının doğusunun emniyetini sağlamak amacındaydı. Bu siyaset uzun vadeli olarak planlanmıştı, fakat Avrupa'daki âni siyasî gelişmeler Macar Krallığı'na yönelik politikalarda önemli değişmelere yol açtı. İmparatorluk yarışını kazanan V. Karl'a karşı mücadeleye girişen ve bir süre sonra Pavia'de yenilip (25 Şubat 1525) esir düşen Fransa Kralı I. François'nın annesi oğlunun kurtarılması için Osmanlı padişahına başvurunca Macaristan konusu öncelik kazandı. İmparatorun Fransızlar'la anlaşma yaparak I. François'yı serbest bırakması (14 Ocak 1526), Osmanlılar'ın aynı yılın bahar ayında düzenlemek üzere başlattıkları hazırlıkları erteletmedi. Fransız elçisi Johann Frangepán'ı kabul eden Kanûnî Sultan Süleyman, krala hitaben yazdığı evâil-i Rebüülâhîr 932 (15-25 Ocak 1526) tarihli mektupla Fransızlar'ın denizden ve karadan Habsburglar'a karşı sefer yapılması teklifini uygun gördüğünü bildirdi. Ortak hedef, imparatorun Fransa'yı da ele geçirip Avrupa'da tek güç haline gelmesini engellemek şeklinde belirlenmişti.

Seferin sebepleri hakkında, 1533'te Alman elçileriyle görüşen Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın (Makbul) ifadeleri, Osmanlılar'ın Macar seferi için siyasî yönden hangi hususları öne çıkardıkları hakkında ipucu verir. Buna göre padişah tahta çıktığında Macarlar'la iyi münasebetler kurmak için babasının vefatı ve kendisinin tahta cülûsunu bildirmek, böylece karşı taraftan bir tebrik alarak mevcut anlaşmaları teyit etmek maksadıyla Macar Kralı II. Lajos'a (Lajos) elçi göndermiş, fakat Macar kralı bu elçiyi ve onun ardından gönderilen ikincisini hapse atınca durum padişah tarafından düşmanlık belirtisi sayılmıştı. Daha sonra Fransa kralının annesi yardım talebinde bulununca kralın esaretine çok üzülmüş olmasının da etkisiyle buna bir cevap olmak ve İm-

parator V. Karl'a darbe vurmak için onun kız kardeşiyle evli olan Macar kralı üzerine sefer yaparak hem V. Karl'ı zor duruma düşürmeyi, hem de barış çağrılarını karşı düşmanca davranan II. Layoş'tan intikam almayı planlamıştı (Hammer, V, 134-135). Gerek buradaki ifadeler gerekse Mohaç'ta zafer kazanıldıktan sonraki gelişmelerden bu seferin hedefinin, âni şekilde Macaristan'a bütünüyle hâkim olmaktan çok Orta Avrupa meselelerine yön verici bir pozisyon elde etmek ve V. Karl'a rakipsiz bulunmadığını hissettirmek olduğu anlaşılır.

Sefer kararı alındığında Habsburg İmparatorluğu, Fransa ile olan savaş yanında Alman prenslerinden kaynaklanan iç problemlerle, sosyal ve dinî hareketlenmelerle (Protestanlık meselesi), İngiltere ve İtalyan şehir devletlerinin karşı tavırlarıyla uğraşıyordu. Vaktiyle papanın direktifleri doğrultusunda Osmanlılar'la anlaşma yenilemeyeip elçileri hapse atan ve yeni padişahın cülüsünü tebrik için heyet göndermeyen Macar Kralı II. Layoş ise Osmanlı tehdidi karşısında güçlü müttefikler bulamadı. Leh kralı 1525'te Osmanlılar'la anlaşma yenilemişti. Alman prensleri Macaristan için para harcamak ve asker kaybetmek istemiyorlardı. Katolik Batılı hükümdarlar yardım taleplerini sessizlikle karşıyorlardı. Öte yandan Macaristan'daki asilzadelerin bir bölümü II. Layoş'un idaresinden memnuniyetsizlik duyuyordu. Savaş meclisinde bile asilzadelerin istekleri, kralın yanındaki Almanlar'ın uzaklaştırılması ve devlet gelirlerinin daha âdil biçimde kullanılması noktasında toplanmıştı. Osmanlılar'ın çıktıkları yeni seferin hedefinin neresi olduğu konusunda bile (Erdel, Budin, Hırvatistan) fikir birliği içinde değillerdi, bu meselede tam bir belirsizlik hâkimdi. Hatta Erdel Voyvodası Zapolya'nın ve dönemin meşhur Macar kumandanı Kristóf Frangepán'ın savaşa katılmakta gecikmeleri biraz da bu sebeptendi. Çek yardımcı kuvvetleri feodal alışkanlıklar yüzünden çok geç toplanabilmişti. Macarlar da maddî durumu göz önüne alıp askerlere uzun süreli para ödeyerek onları bir arada tutamadıklarından savaşa çok az bir zaman kala bunları alalecele bir araya getirebilmişlerdir.

II. Layoş, Türkler'in durumunu çok iyi bildiği gerekçesiyle Kaloç (Kalocsa) başpiskoposu ve Sirem (Srem) kumandanı Pál Tomori'yi Vişegrad'a çağırdı. 23 Nisan 1526'da yapılan toplantıda Osmanlılar'ın sefer hazırlıkları ve karşı tedbirler pek ko-

nuşlanmadı, 1 Temmuz'da köylüler ve çetelerden oluşan piyadelerin Tolna'da toplanması kararlaştırıldı. 9 Mayıs'ta sona eren mecliste yaşananlara şahit olan papa temsilcisi (Burgio), papanın şimdiden Macaristan'ı kaybedilmiş hıristiyan ülkeleri listesine ekleyebileceğini ifade etmiştir.

Gerekli hazırlıkları tamamlayan Kanûnî Sultan Süleyman, yanında veziriazam ve aynı zamanda Rumeli beylerbeyi olan İbrâhim Paşa olduğu halde İstanbul'dan 11 Receb 932'de (23 Nisan 1526) hareket etti. Edirne'den Filibe'ye geldiğinde İbrâhim Paşa, Rumeli askeri ve maiyetine verilen 2000 tüfekçi yeniçeri, 150 topla bir konak ileriye sevk edildi. İkinci vezir Mustafa Paşa, üçüncü vezir Ayas Paşa ve Anadolu Beylerbeyi Behram Paşa padişahla birlikte asıl kuvvetler onları takip ediyordu. Sürekli yağın yağmurların yumuşattığı ağır arazi şartları, kabaran dereler ve sellerle boğuşan, bu yüzden çok yavaş ilerleyen ordu güzergâh planını değiştirmek zorunda kaldı; Semendire (Smederevo) yolu yerine Alacahisar (Kruševac) yolu tercih edildi. Daha sonra İbrâhim Paşa ile buluşularak yol üstünde önemli bir kale olan Pétervárad'ın (Petrovaradin / Varadin) kuşatılması kararlaştırıldı. Morova suyunu geçen padişah Belgrad'a ulaştı ve ramazan bayramını burada geçirdi. İbrâhim Paşa'nın kuvvetleri ise Pétervárad'ı kuşatma altına almıştı (4 Şevval / 14 Temmuz). Bu sırada Osmanlı ordugâhına Tomori'nin 2000 askerle Pétervárad yakınlarında olduğu, kralın ise henüz Budin'den ayrılmadığı haberi geldi. Kralın Avusturya arşidükü Ferdinand'dan yardım isteğini 15 Temmuz 1526 tarihli mektupla tekrarladığı ve Türkler'in Pétervárad'ı hedeflediklerini, burasının düşmesi halinde hem Macar hem de bütün imparatorluk topraklarının tehlikeye olacağı bildirildiği sırada Osmanlı kuvvetleri kaleyi kuşatmış bulunuyordu. Belgrad'da iken Tuna'dan 29 Ramazan'da (9 Temmuz) çoğu ufak tipte ve köprü yapımında kullanılacak olan 800 kadar gemi ulaşmıştı. Bu gemilerden bir kısmı, top ve tüfekli asker yerleştirilerek Pétervárad Kalesi'nin Tuna yönündeki surlarını kuşatmak üzere oraya sevk edildi. Bazı Osmanlı kaynaklarında kuşatma sırasında Tomori'nin 2000 askeriyle Tuna'nın hemen öte yakasında mevzilendiği, gemilerin içindeki tüfekçi askerlerin ve topların bunlara karşı harekete geçirildiği, yoğun ateş sonucu Tomori'nin mevzilerini bırakıp geri çekildiği belirtilir (İbn

Kemal, s. 251-252). Kale alındıktan (17 Şevval / 27 Temmuz) iki gün sonra padişah hedefin Budin olduğunu açıkladı. 29 Şevval'de (8 Ağustos) İlok (İllök / Ujlak) Kalesi düştü. 13 Zilkade'de (21 Ağustos) Drava nehri üzerinden gemilerle oluşturulan seyyar köprüden kademe kademe bütün ordu geçirildi. Köprüyü yıkmakla görevlendirilen Tomori, Osmanlı ordusunu bu bölgede durdurmak istiyordu, fakat daha önce Báthori gibi o da arkadan herhangi bir takviye alamayınca geri dönüp kralın ordugâhına gitti. II. Layoş ise 24 Temmuz'da Tolna'ya gelmiş, burada toplanacak askerleri beklemeye başlamıştı. Yarısı köylülerden oluşan, diğer yarısını Estergon, Istolni Belgrad ve diğer Macar bölgelerinden gelen süvarilerle Leh, Bohemya, Alman askerlerinin oluşturduğu 20.000 kişiyle 15 Ağustos'ta Osmanlı ordusunun karşılanacağı Mohaç sahrasına hareket etmiş, dört gün sonra burada ordugâhını kurmuş, askerlerini yerleştirmişti. Bu sırada gelen takviyelerle asker sayısı giderek artıyordu, savaş sırasında sayı 40-50.000 dolayına ulaşmıştı. 19 ve 20 Ağustos'taki savaş meclisinde kumandanlar Osmanlı ordusunun Mohaç'ta karşılanıp karşılanmaması hususunu görüşmüşler, ayrıca orduya henüz katılmamış olan Zapolya ve Frangepán'ın askerlerinin beklenmesi, bunlar gelmeden savaşın hemen başlatılması ve padişahın barış istenip haraç vermeye razı olunması gibi konuları tartışmışlardı (Iorga, II, 400). Macar asilzadelerinin çoğu bir süvari hücumuyla Osmanlı ordusunun dağıtılabileceği inancındaydı. Kendilerinden daha kalabalık Osmanlı ordusunun (yaklaşık 80.000 kişi) araziyle boğuşmasını ve kısım kısım ilerlemesini fırsat bilerek âni bir saldırıyla doğrudan padişahın bulunduğu yere ulaşmanın, böylece zaferi kazanmanın mümkün olacağı kanaati hâkimdi. Macar ordugâhı ovanın en uygun yerinde bulunuyordu, Osmanlı ordusunun ovaya ulaşacağı güzergâh sürekli yağın yağmurlarla bataklık haline gelmiş, ağır Osmanlı ordusu yürüyüş düzenini bozmak ve yavaş hareket etmek mecburiyetinde kalmıştı. Buna rağmen Macarlar zorlanan ve kıtaları arasındaki bağı kopan Osmanlı ordusu üzerine yürümekte geciktiriler.

Dönemin Osmanlı kaynaklarından Kemalpaşazâde ve olayı ondan özetlediği anlaşılan Matrakçı Nasuh, Macarlar'ın beklemeyip Osmanlı ordusunu Drava'nın bataklık arazisinde ve geçit yeri yakınlarında karşılamaları halinde durumu lehleri-

ne çevirebileceklerini ve Osmanlı ordusu- nu güç durumunda bırakacaklarını belirtir. Son askerî grubu 14 Zilkade'de (22 Ağus- tos) köprüden geçen ve bataklık arazide yağmur altında Mohaç'a doğru ilerleyen Osmanlı ordusu 19 Zilkade'de (27 Ağus- tos) Baranyavár mevkiinde ordugâh kur- du ve ertesi günü savaş olacağı ilân edil- di. 20 Zilkade'de (28 Ağustos; bu tarih sa- vaşın çarşamba günü yapılması sebebiyle 29 Ağustos'a denk düşer) sabahleyin ön- de İbrâhim Paşa'nın Rumeli sipahileri ve tüfekçi grubunun bulunduğu kuvvetler olduğu halde yürüyüşe geçen ordu ancak ikinci vaktinden biraz önce Mohaç ovası- na hâkim yüksekliklere ulaşabildi. Buradan Macar ordugâhının karaltısı görüle- biliyordu. Arkadaki kuvvetler ise gecik- mişti. Akşamın yaklaşması sebebiyle sa- vaşın ertesi günü yapılması kararlaştırıl- di, bunun üzerine ordunun ağırlıkları ve malzemelerinin indirilip çadırların kurul- ması emri verildi. Bu işler yapılırken sü- variler Macarlar'ın hareketlerini dikkatle takip ediyorlardı. Tam bu sırada Macar alaylarında bir hareketlenme oldu ve âni Macar saldırısının başladığı anlaşıldı.

Osmanlı askerî heyeti âni saldırı karşı- sında önceden kararlaştırılan planı uygu- ladı. Yapılan görüşmelerde Semendire Beyi Yahyâpaşaoğlu Bâlf Bey, Macar ağır

zırlı süvarilerinin birbirine zincirlerle bağlanarak yapacakları sert saldırılara karşı öndeki Rumeli askerinin yanlara ayr- ılarak onlara geçit vermesini ve ardın- dan yan cepheden hücum edilmesini tav- siye etti. Ancak önde bulunan ağırlıkların bu plana engel olacağı düşünül- düğünden ordunun ağırlıklardan ayrılması ve bunla- rın geride indirilmesi gerektiği üzerinde duruldu. Öte yandan saldıran Macarlar, Rumeli askeri ikiye ayırıldığında birden- bire bunların arkasındaki top arabaları, zincirle bağlanmış toplar ve tüfekçi yeni- çeri birliklerinin oluşturduğu duvara çar- pacaktı. Ayrıca akıncı beyleri (Bâlf ve Bosna Beyi Hüsrev) Macar kuvvetlerini ar- kadan sarmak için pusuya yatırıldı.

Hafif yükseltili, yağmur sebebiyle yu- muşmuş taraçaları yaran vadilerden ve taraça üzerinden aşağıya inen Rumeli kuvvetlerine yapılan Macar saldırısı öğle- den sonra ikinci vaktine doğru başladı. Plan uyarınca Rumeli askeri iki yana açıl- di, Macar kuvvetleri karşılarında topçu ve tüfekçileri buldular. Toplar pek etkili ol- madıysa da yerlerinde disiplin içerisinde duran ve atış için uygun zamanı bekleyen yeniçeri tüfekçileri birkaç grup halinde kademeli ve seri ateşle Macar süvarileri- ni dağıttı. Osmanlı kaynaklarında Macar kuvvetlerinin üçe ayrıldığı, padişah çadı- rının ve ordugâhının savaş mahallinden uzakta kurulduğu, evvelâ öncü askerle- rin (çarhacı) çarpıştığı, ardından Macar ordusunun sağ kolundaki kuvvetlerin akıncılara karşı yollandığı, soldakilerin yerinde bırakıldığı, kralın ise İbrâhim Pa- şa üzerine saldırdığı, ikiye ayrılan Rumeli askeri arasından geçip tüfek ateşiyle kar- şılaşınca sola döndüğü, bu kesimdeki Os- manlı sipahileriyle çatışarak saflarını yar- dığı, ancak yetişen kuvvetlerle etrafların- ın çevrilip imha edildiği, sol kolda duran Macar kuvvetlerinin ise Anadolu sipahi- leri üzerine yürüdüğü, fakat bunların için- de sıkıştıkları, yeniçerilerin yetişip Ma- carlar'ı dağıttığı, padişah tarafına yöne- lenlerin de tamamıyla yok edildiği belir- tilir.

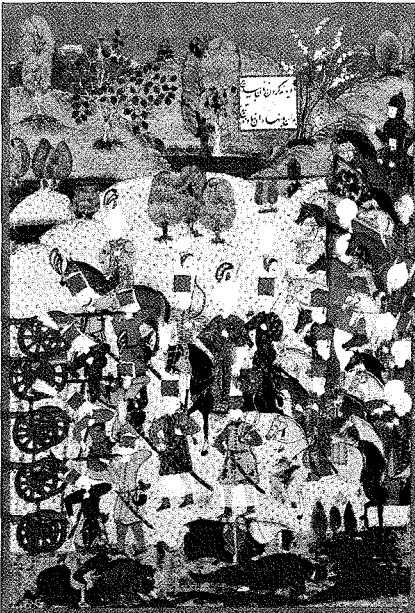
Macar ordusunda bulunan ve kendisi de savaşa katılan episkop ve kançılar Bro- darics de bazı farklılıklarla benzeri bir tablo çizer: Öncelikle Osmanlı kuvvetleri- nin Macar ordusunu çember içine alma- ması için geniş bir alana yayıldıklarını, en kalabalık kısmı oluşturan sağ kanadın baş- ında Hırvat banı Franjo Batthyány, To- mori'nin de bulunduğu sol kanada Péter Perényi'nin kumanda ettiğini, yayaların bu süvarilerin ortasına yerleştiğini, ikinci

safta ise kralın kuvvetlerinin yer aldığı, pusuya yatırılan Osmanlı akıncılarının ha- reketlerinin farkedildiğini ve üzerlerine Ráskay'ın kumandasında 400 süvari yol- landığını, saldırı sırasında Osmanlı ordu- sunun ikiye ayrıldığını, Macar süvarileri- nin karşılarında birden top ve tüfekçileri bulduğunu ve dağıldıklarını, bozgunun yaygınlaştığını, Macar ordugâhına soku- lan Osmanlı kuvvetlerinin burayı yağma- layıp tahrip ettiklerini söyler.

Savaşa çok önem veren Macar tarihçi- liğinde Osmanlılar'a saldıran sol kanadın Rumeli askerini bozduğu, bu sırada yağ- maya daldığı için zaman kaybettiği, yeti- şen tüfekçi yeniçerilerin bunları dağıttığı üzerinde durularak savaşın kaybı buna bağlanır. Önceden yapılan planlar ve Os- manlı kuvvetlerinin belirlenen taktiğe uy- gun hareket ettiği göz önüne alınmaz. Âni hücumla saldıran Macar kuvvetleri- nin başarı şansı pek yoktu, üstelik saldırı sırasında arkadaki kuvvetlerle olan bağ- ları kopmuştu, gerideki yayalar ise bun- lara yetişememişti. Bunda biraz da yan- dan çevirme hareketi etkili olmuştu. Ay- rıca yine ümitsizce çarpışan Macar kuv- vetleri ordugâhın tahrip edildiği haberi gelince tamamıyla kuşatıldıklarını düşün- müşler ve bu da savaşın kaybında önem- li bir rol oynamıştı. Öte yandan pusudaki akıncılar, üzerlerine yollanan Ráskay'ın müfrezesini dağıtmış, süratle Macar or- dugâhına yönelip burayı ateşe vermiş ve Macar ordusunun arka tarafında kontrol- lü sağlamıştı. Macarların durumuna nis- betle oldukça zor arazi şartlarıyla boğuş- an ve yavaş hareket eden Osmanlı kuv- vetlerinin âni saldırı karşısında tam ola- rak savaş düzenine geçemediği, hatta bir bölümünün hiç savaşa girmediği hesaba katılırsa sonucu, bütün bu olumsuz fak- törlere rağmen asker sayısı bakımından üstünlüğünden ziyade taktik, düzen ve âni değişime hazır bir savaş disiplini içe- risinde bulunmasının tayin ettiği söyle- nebilir.

Çatışmanın yaklaşık iki saat sürdüğü Mohaç Meydan Muharebesi neticesinde Macar Kumandanı Tomori, Borza deresi yakınlarında hayatını kaybetti. Kral II. La- yoş kaçarken akşam karanlığının da tesiri- yle Csele deresinde boğuldu. İki başku- mandan, altı başrahip ve Macar ileri ge- lenlerinden 300 kişi savaş meydanında kaldı. Sefer sırasında tutulan rûznâmeye göre meydanda kalan Macar ölüleri or- tada bırakılmayarak gömüldü, bu sırada 20.000 piyade, 4000 süvari cesedi sayıldı. Esir alınanların sayısı ise 10.000'e ulaş- ı-

Mohaç Muharebesi'ni tasvir eden bir minyatür (Ârifî Çelebi, *Süleymannâme*, TSMK, Hazine, nr. 1517, vr. 219^b)



yordu. Rûznâmede Osmanlı kaybı bir istinsah hatası değilse eli-altmış kişi olarak gösterilir. Celâlzâde Mustafa Çelebi bu rakamı 150'ye çıkarır. Ancak sayının bunların epeyce üstünde olduğu açıktır. Savaşın sona ermesinin ardından padişah bir gün Mohaç ovasında kaldı ve hiçbir mukavemetle karşılaşmaksızın Budin'e doğru hareket edip şehre girdi (4 Zilhicce / 11 Eylül). İki hafta sonra Osmanlı ordusu şehri boşaltıp geri döndü.

Savaş Macar Krallığı'nın bir bakıma sonunu hazırladı. Her ne kadar Osmanlılar, Budin merkezli olmak üzere Zapolya'nın krallığını, kendilerine bağlı olmak kaydıyla, kabullendilerse de bu durum geçici bir süre içindi. II. Layoş'un ölümü, V. Karl'ın kardeşi Avusturya ve Bohemya taraflarının idarecisi Arşidük Ferdinand'ın akrahalık bağı dolayısıyla Macar tahtı verasetinde hak iddiasına ve Macaristan'ın bir bölümünde hâkimiyet kurmasına yol açtı. Ortaçağ Macar Krallığı'nın eski toprakları üçe taksim edildi. Bu durum Macaristan topraklarında Osmanlılar'la Habsburglar arasında 150 yıl sürecek olan mücadelenin de ilk adımını oluşturdu. Öte yandan Avrupa'daki siyaset arenasında Osmanlılar'ın ağırlıklarını hissettirecekleri yeni bir devir bu zaferle başlamış oldu.

BİBLİYOGRAFYA :

T SMA, nr. E. 6146/2; BA, D.BRZ, nr. 20611, 20612; "Mohaç Seferi Ruznâmesi" (Feridun Bey, *Münşeât* içinde), I, 554-563; "Mohaç Fetihnâmesi" (a.e. içinde), I, 546-551; İbn Kemâl, *Tevârih-i Âli Osmân*, X. Defter, s. 201-311 (*Mohaçnâme: Histoire de la campagne de Mohacz* [metin ve Fransızca trc. M. Pavet de Courteille], Paris 1859); Brodarics István, *Igaz leírás a magyaroknak a törökökkel Mohácsnál vívott csatájáról*, Budapest 1983, tür.yer.; Matrakçı Nasuh, *Süleymannâme*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1286, vr. 98^b-132^a; Lutfi Paşa, *Tarih* (haz. Kayhan Atik), Ankara 2001, s. 256-264; Celâlzâde Sâlih, *Mohaç Seferi Fetihnâmesi (Tarih-i Feth-i Budin)*, İÜ Ktp., TY, nr. 1285; Celâlzâde, *Tabakâtü'l-memâlik*, vr. 131^a-148^b; Bostan Çelebi, *Süleymannâme*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3317, vr. 75^a-92^b; Sivasî, *Süleymannâme*, TSMK, Hazine, nr. 1340, vr. 54^a-66^a; *Anonim Tarih-i Âli Osmân* (haz. Mustafa Karazeybek, yüksek lisans tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 318-322; *Hoca-zade Mehmed Efendi'nin İbühâcü't-tevârihi* (haz. Ahmet Akgün, doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 147-224; Peçuy-ı İbrâhim, *Tarih*, I, 84-98; Hammer (Atâ Bey), V, 57-65, 134-135; Zinkeisen, *Geschichte*, III, 639-646; N. Iorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha 1909, II, 391-403; *Mohâcsi emlékkönyv 1526* (ed. Imre Lukinich), Budapest 1926; Ferenc Szakály, *A Mohâcsi Csata*, Budapest 1976; Gyula Rázsó - László Sendes, "A Mohâcsi Csata", *Mohács 1526*, Budapest 1976, s. 9-87 (özet trc. Hicran Akın, "Atatürk'ün

100. Doğum Yılına Armağan", *DTCFD*, özel sayı [1982], s. 607-625); *Mohács emlékezete*, Budapest 1979; László M. Adföldi, "The Battle of Mohács, 1526", *From Hungary to Rakoczi. War and Society in Late Medieval and Early Modern History* (ed. J. M. Bak - B. K. Király), Brooklyn 1982, s. 189-202; Géza Perjés, "A Mohâcsi Csata (1526 Augusztus 29)", *Mohács* (ed. L. Rúzsás - F. Szakály), Budapest 1986, s. 195-239; a.mlf., *Mohaç Meydan Muharebesi* (özet ve tanıtma Şerif Baştav), Ankara 1988; Gábor Ágoston, "Müzakere", *XV ve XVI. Asırları Türk Anı Yapan Değerler*, İstanbul 1997, s. 173-174; Annie Berthier, "Kanuni Süleyman'ın I. François'ya Mektubu", *Toplumsal Tarih*, III/17, İstanbul 1995, s. 43-45.



FERİDUN EMECEN

MOLDAVYA

(bk. MOLDOVA).

MOLDOVA

Doğu Avrupa'da bir devlet.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA II. TARİH

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra kurulan (1991) Moldova Cumhuriyeti (Republica Moldova) kuzey, güney ve doğudan Ukrayna, batıdan Romanya ile komşu olup 33.845 km² yüzölçümüne ve 4.200.000 (2004 tahmini) nüfusa sahiptir. Başşehri Chisinau (Kişinev, Kishinev 770.000), diğer önemli şehirleri Tiraspol (212.000), Baltıy (177.000) ve Tighina'dır (Bender 146.000). Ülkenin bulunduğu bölgenin adı Türkçe'de Moldavya olarak da kullanılır.

Ülke toprakları kuzeybatıdan güneye doğru hafifçe alçalarak uzanan ve ortalama yükseltisi 147 m. olan bir plato görünümündedir; en yüksek noktası Kodren dağıdır (429 m.). Göl bulunmayan arazi toplam 16.000 km. uzunluğundaki küçük akarsular ve deren vadilerle yarılmış durumdadır. Akarsuların çoğu Dinyestr, Prut ve Tuna nehirlerine karışır, çok azı ise doğrudan Karadeniz'e ulaşır. İklim, kısa sert kışları ve uzun sıcak yazları ile karasal orta kuşak iklim özellikleri gösterir; ocak ayında sıfırın altında 3-5 C° olan sıcaklık ortalaması temmuzda 19-22 C°'dir. Ülke genelinin % 9,8'ini oluşturan ormanların çoğunun yakın bir geçmişten beri kesilerek yerlerinin iskâna açılması sonucu büyük oranda erozyon ve toprak kayması sorunları baş göstermiştir. Yer altı servetleri bakımından fakir bir ülke

olan Moldova'nın başlıca kaynakları linyit ve alçı taşıdır. Enerji ihtiyacının çok büyük bir bölümü ithalât yoluyla karşılanmakta, önemli bir kısmı Rusya ve Ukrayna'dan olmak üzere kömür, petrol ve doğalgaz ithal edilmektedir.

Moldova kilometrekareye düşen 124 kişiyle birçok Avrupa ülkesinden daha kalabalıktır. Bunun sebebi, XIX. yüzyıl boyunca özellikle güney kesimlere Rusya'nın diğer bölgelerinden yapılan göçlerdir. Bu dönemde Ukraynalı, Rus ve Sırp gruplar Besarabya bölgesine göç ederken 160.000 dolayında Bulgar ve Gagauz Türkü de buraya gelmiştir. Son on yıl içinde sosyal ve ekonomik krizlerden dolayı azalma eğilimine giren nüfusun % 46,6'sı şehirlerde, % 53,4'ü köylerde oturmaktadır. Etnik yapının dağılımı ise % 64,5 Moldovan, % 13,8 Ukraynalı, % 13 Rus, % 3,5 Gagauz, % 2 Bulgar, % 1,5 yahudi ve % 1,7 oranında Alman, Polonyalı, Çingene şeklindedir. Resmî dil Latin harfleriyle yazılan Romence olmakla birlikte özellikle şehirlerde yaşayan halk günlük hayatında hâlâ Rusça kullanılmaktadır; Bulgarca ve Gagauz Türkçesi konuşulan diğer dillerdir. Halkın % 98'den biraz fazlası Ortodoks hristiyan, % 0,5'i Baptist hristiyan ve gerisi Müsevî'dir.

Tarımsal faaliyetler ülke ekonomisinde ön sırada olduğundan sanayi de tarıma dayalı biçimde gelişmiştir. Ülke topraklarının % 86'sı işlenmektedir; elde edilen başlıca ürünler tahıl, meyve ve sebzedir. Eski Sovyetler Birliği bağlarının üçte biri bu ülke sınırları içinde kaldığından ihracatın ilk sıralarını üzüm ve şarap oluşturur. Yaş sebze ve konserve ihracatı alanında 112 firma faaliyet göstermektedir. Ekilebilir arazilerin 80.000 hektarında şeker pancarı üretimi yapılır; ancak 3 milyon ton pancar işleyebilecek yedi fabrika bulunmasına karşılık pazarlama problemi yaşanması sebebiyle tesisler düşük kapasitede çalışmaktadır. Öte yandan hayvancılık potansiyelinin yüksekliğine karşılık bu sektör için yeterli endüstri tesisi kurulamadığından hayvansal ürünler ham olarak ihraç edilmektedir. Son yıllarda toprak reformuna yönelik çalışmalar başlatılmış ve eski devlet çiftliklerine ait toprakların halka dağıtılması konusunda önemli adımlar atılmıştır.

Moldova'nın ihracatında en büyük pay % 45 ile Rusya'nındır. 1998 yılından itibaren İtalya ve Almanya da öne çıkmaya başlamıştır. Yine aynı ülkelerle gerçekleştirilen ithalât ise enerji, tekstil ve bit-

kisel ürünlerde yoğunlaşmıştır. Moldova 1318 km. demiryoluna ve 12.657 km. karayoluna sahip olup bunun 11.012 kilometresi asfalt kaplamadır. Devlete ve özel sektöre ait havayolu şirketleri Chisinau Havaalanı'ndan uluslararası uçuşlar yapmaktadır. Ülkeye en çok turist Rusya, Romanya, Ukrayna ve Türkiye'den gelmekte, Moldovalılar ise turistik seyahatlerinde Romanya, Almanya ve Ukrayna'yı tercih etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

B. Kotjarov – A. Abramovič, *Moldavska SSR*, Moskva 1957, tür.yer.; *Fizičeskaja Geografija SSSR*, Moskva 1960, s. 232-240; Besim Darkot, *Avrupa Coğrafyası*, İstanbul 1962, s. 56-70; "Bağlar Yöresi Moldavya", *Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi*, İstanbul 1962, s. 959-962; "Moldavska Sovetska Socialističeska Respublika (Moldavija)", *Kratka Balgarska Enciklopedija*, Sofia 1966, III, 462-464; "Moldavya", *Bertelsmann: Bugünkü Dünyamız Atlas Ansiklopedisi*, Gütersloh 1993, s. 62-63.



SÜHEYLÂ ÜÇİŞİK

II. TARİH

Ülkenin Türk kaynaklarındaki ismi Boğdan'dır (Karaboğdan). Bu ad devlete bağımsızlığını kazandıran I. Boğdan'a (1359-yaklaşık 1365) dayanır. Taş devrinde burada Avrupa'nın en parlak kültürlerinden biri olan Cucuteni gibi Neolitik ve Eneolitik kültürler vardı. Eskiçağ'da bu topraklar, merkezi Transilvanya'da (Erdel) olan ve 106 yılında Romalılar tarafından ele geçirilen Daçya Krallığı'na aitti. Bölge kısmen Roma İmparatorluğu sınırları içine girince güneyde Barboşi ve kuzeyde Batca Doamnei gibi yerler imparatorluğun askerî kontrolü altında kaldı. Zamanla bütün bu kesim Roma kültürünün etkisine girdi. Roma yönetimi ve askerlerinin 271-275 yıllarında Tuna'nın güneyine çekilmesinin ardından Moldova toprakları 1000 yıl içerisinde Latinler, Gotlar, Hunlar, Avarlar ve Peçenekler gibi birçok göçmen kavme ev sahipliği yaptı. 602 yılından sonra gelen Slavlar, Romenler'in dili ve sosyoekonomik hayatı üzerinde etkili oldu. Diğer kavimler gibi onlar da yavaş yavaş yerli nüfus içinde eridi.

Türk kavimlerinden Hunlar ve Avarlar yerleşik gruplar üzerinde çok az etkili oldu. XI. yüzyılda gelen Peçenekler, Uzlar (Oğuzlar) ve Kumanlar'dan oluşan yeni Türk dalgası ise oldukça derin ve kalıcı izler bıraktı. Romen tarihçisi Nicolae Iorga bu devirde bir Romen-Türk sentezi ve iş birliğinin olduğunu ifade eder. Böylece Macar Krallığı'nın Karpatlar'ın doğusun-

da bulunan topraklara karşı olan istilacı politikası durdurulmuştur. Peçenek Uz Kumanlar'dan Romen dilinde oda, çoban, çardak gibi kelimeler, "ui" ve "uz" ekleriyle sona eren Vaslui, Covurlui, Bahlui, Oituz vb. toponimler, bu kavimlerin ismini taşıyan Peceneaga, Comana, Uzul gibi yer adları ve Coman vb. şahıs isimleri kalmıştır.

Osmanlılar'dan önce son Türk dalgası 1241-1242 yıllarındaki Moğol istilâsı sırasında bu topraklara ulaştı. Bunun ardından Altın Orda Hanlığı XIV. yüzyıl ortalarına kadar hem Boğdan topraklarına hem Deştikıpçak'a sahip oldu. Büyük İpek ve Baharat yollarının kontrolü için İlhanlılar'la rekabet eden Altın Orda hanları ülkeye nizam ve asayiş getirdiler. Cenevizliler'le iş birliği yaparak Orta Asya-Karadeniz-Boğazlar yolunu yeniden canlandırdılar. Böylece Karadeniz havzası Boğdan ve Eflak toprakları dahil olmak üzere milletlerarası ticaret yollarına bağlandı ve ülkede refah sağlandı. Boğdan'da bu siyasî oluşumun şekillenmesi Baltık denizinden İstanbul'a uzanan (Varegler'den Rumlar'a) büyük ticaret yolunun açılması sayesinde olmuştur. Hem Eflak hem Boğdan'ın devlet yapısı Kuman ve Tatar devlet teşkilâtına dayanır. XIV. yüzyılda bunlar topraklarından çekilince onlardan kalan idarî yapılar yerli aristokratlarca sürdürülmüştür.

Tatar yönetimi, Macar Katolik Krallığı'nın siyasî-dini yayılcı politikasına karşı koruyucu bir kalkandı. Son Macar orduları, 1364-1365 yılı kışında I. Boğdan idaresindeki Ortodoks Boğdanlılar tarafından yenilgiye uğratıldı. Böylece Macar Kralı I. Louis (d'Anjou) yeni devletin bağımsızlığını kabul etmeye mecbur kaldı. Macaristan'ın baskılarına karşı I. Petru Muşat'tan (1387) itibaren Moldova voyvodaları Polonya ile ittifak yaptılar. Bu denge politikası sayesinde Boğdan'ın bağımsızlığı sağlanabildi.

1455 yılından itibaren Boğdan Prensiği ilk defa olarak Osmanlı Devleti'ne yılda 2000 altın tutarında haraç ödemişti. Boğdan Voyvodalığı'nın en parlak devri Stefan cel Mare zamanına (1457-1504) rastlar. Bu voyvodanın idaresi altında Boğdanlılar, Macar Kralı Matya Korvinus'un 1467'de, Osmanlı Padişahı II. Mehmed'in 1475 ve 1476'da, Polonya Kralı Jan Olbracht'ın 1497'deki saldırılarını püskürttüler. Ancak Moldova'nın kaderini değiştiren olay II. Bayezid'in 889'daki (1484) Boğdan seferi oldu. Bu sefer neticesinde Boğdan'ın

büyük ticaret merkezleri ve kuvvetli stratejik istihkâmları olan Chilia (Kili) ve Cetatea Alba (Akkirman) fethedildi. Bundan sonra artık Boğdan'ın dış siyaseti kesin ve uzun vadeli olarak Osmanlı yanlısı oldu. Söz konusu fetihlerden önce Stefan cel Mare'ye 1479-1481 yılları arasında Fâtiht Sultan Mehmed tarafından ahidnâme verilmiş ve onun ülkesine dokunulmaması, buna karşılık Boğdan'ın haraçgûzâr statüsü belirlenmişti. Kili ve Akkirman'ın alınışının ardından bu hukukî statü iyice yerleşmiş oldu.

XVI. yüzyılda Osmanlılar, Habsburglar'la mücadele edebilmek ve İstanbul'a iâşe akışını sürdürmek için Aşağı Tuna'yı kontrol altına almaya çalıştılar. Kanûni Sultan Süleyman 1538'de Boğdan seferine çıktı ve hem Eflak Prensiği'nin en önemli limanı, ticaret merkezi olan Braila'yı (İbrâil), hem de güçlü Bender (Tigina) Kalesi dahil olmak üzere Bucak denilen Güneydoğu Boğdan'ı Osmanlı topraklarına kattı. Böylece Tatar süvarisine Bahçesaray ile Budin arasında sağlam bir koridor oluşturulduğu gibi Tuna yalılarını Budin'den itibaren Karadeniz'e kadar kontrol altına alındı.

1531'den itibaren Kanûni Sultan Süleyman, Boğdan-Eflak voyvodalarının doğrudan dış ilişkilere girmesini yasaklamıştı. XVI. yüzyılın ortalarına doğru Boğdan ve Eflak voyvodaları bağımsızlıklarını kaybetti. Yalnızca hukuken iç muhtariyetlerini sürdürdüler. 1538'de ilk defa Stefan Lácusttá (Çekirge İstefan) adlı voyvoda doğrudan İstanbul'dan getirildi. Bu uygulamaya bundan sonra artık sık sık rastlandı. Büyük boyarlar tarafından desteklenen kimse voyvoda seçilir, ardından padişah tarafından tasdik edilirdi.

Boğdan / Moldova Prensiği'nin Osmanlılar'a ödediği haraç 1456 yılında 2000 altın iken 1527'de 10.000 altına çıkarıldı. 1 Mayıs 1541 – 1 Mayıs 1542 malî yılında 15.000, 1564-1565'te 30.000, 1568-1569 yılında 40.000 altın olan bu vergi 1592-1593 malî yılında yaklaşık 60.000 altına yükseldi. 1600'de Eflak, Erdel ve Boğdan prensliklerini bir süre birleştiren Eflak Voyvodası Mihai Viteazul'un (Cesur Mihal) isyanından sonra Boğdan haracı anılan rakamlara bir daha ulaşamadı. Boğdan haracı Osmanlı devlet bütçesinin binde dört veya beşini oluştururdu. Bunun dışında Boğdan Prensiği, Osmanlı padişahına resmî hediye olarak XVI. asırda her yıl yetmiş şahin (doğan), yirmi at, samur, tilki, sincap, vaşak kürkü, balık dişleri, ku-

maş ve elbiselerle nakit para gönderirdi. Ayrıca yüksek rütbeli paşalara da hediyeler (pîşkeş) verilirirdi.

Osmanlı Devleti için Boğdan'ın önemi her şeyden önce iâşe bakımındandı. Boğdan'dan Lehistan'a ve diğer ülkelere koyun ve sığır ihracatı ilk defa Alexandru Lapuşneanu'nun (1552-1561, 1564-1568) ve oğlu Boğdan'ın (1568-1572) voyvodalıkları zamanında yasaklandı (BA, MD, nr. 7, s. 469). 992 (1584) tarihli bir belge, Boğdan'dan her yıl 300.000 adet koyun satın alınıp İstanbul'a yollandığını gösterir (BA, MD, nr. 53, s. 106). Aynı zamanda İstanbul'a ve Osmanlı ordularına arpa, tuz, buğday, darı, yulaf, bal, iç yağı, kendir, peynir vb. sevkedilirdi. Bunların bedelleri haraç miktarından düşülürdü. Bazı tahminlere göre XVI. yüzyılda (1594 yılından önce) Moldova'nın Osmanlı Devleti'ne yaptığı ihracat 200.000, ithalât ise 40.000 altın civarındaydı. Fakat bu aktif ticaret bilançosu voyvodalık tayini, muhafazası veya tekrar alınması için yapılan siyasi girişim harcamalarına giderdi. Buna rağmen prensler ve boyarlar ticaret yoluyla kendileri için büyük kazançlar elde edebilirlerdi. XVII ve bilhassa XVIII. yüzyıllarda Boğdan'ın İstanbul'un yiyecek ambarı olma özelliği daha da kuvvetlendi.

1711-1822 yılları arasında Boğdan eski özerk statüsünü genel çizgileriyle korumakla beraber bu süre içinde voyvodaların tamamı İstanbul'dan Dîvân-ı Hümâyun eski baştercümanları olan Fenerli Rumlar'dan gönderilmiştir. 1821 ihtilâlinde sonra voyvodalık kademe kademe eski özerk statüsüne dönmüştür.

1775'te Moldova'nın eski başşehri Suceava dahil kuzey kısmı ile Bukovina, 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşında tarafsız kalan Avusturya'ya mükâfat olarak verildi. 1812'deki Bükreş Antlaşması'yla Prut ile Nistru (Dinyestr) arasında bulunan ve Moldova topraklarının yarısını kapsayan Besarabya Rusya tarafından alındı. Yeni Rus vilâyetine Balkanlar'dan göç eden Bulgarlar ve 1263-1264 yıllarında Dobruca'ya yerleştirilip ardından hristiyanlaşmış olan Gagauzlar büyük muafiyet ve imtiyazlarla getirildiler. 1856-1878 yılları arasında Besarabya'nın güneyinde bulunan üç idarî birim (Cahul [Kahul], Bolgrad ve İsmail) Paris Antlaşması ile Moldova'ya iade edildi. 1859-1862 arasında Boğdan ve Eflak prenslikleri birleşip modern (küçük) Romanya'yı oluşturdu. Bu yeni devlet 1877-1878 yıllarında tam bağımsızlığını kazandı.

1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından 2-15 Aralık 1917'de ülkenin meclisi olan Sfatul Tarii, Rusya Federasyonu çerçevesinde Özerk Boğdan Demokratik Cumhuriyeti'ni ilân etti. Bu cumhuriyet 24 Ocak – 6 Şubat 1918'de bağımsızlığını, 27 Mart – 9 Nisan 1918'de de Romanya Krallığı ile birleştiğini duyurdu. I. Dünya Savaşı sonunda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu dağıldı 14-27 Ekim 1918'de Bukovina'nın Millî Meclisi de Romanya ile birleşmeyi onayladı. Bu birleşme 10 Aralık 1919 Saint-Germain-en-Laye Muahedesi'yle Avusturya tarafından kabul edildi.

Sovyet Rusya, Besarabya'nın Romanya ile birleşmesini tanımadı. 23 Ağustos 1939'da Alman-Sovyet saldırmazlık pak­tının akdedilmesi ve Fransa'nın yenilmesinden sonra Stalin, Hitler'in rızasıyla Besarabya'yı 26 Haziran 1940'ta Romen hükümetine verdiği ültimatomla idaresi altına aldı. Hiçbir zaman Rusya'ya ait olmayan Kuzey Bukovina'yı ve Herta kazasını da zaptetti. Sovyetler tarafından alınan idarî tedbirlerle Besarabya'nın toprak bütünlüğü parçalandı; kuzey kısmı (Kuzey Bukovina ve Herta kazası) ve güney toprakları (eski Bucak) Ukrayna Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne verildi. Geri kalan Besarabya toprakları ise 2 Ağustos 1940'ta Nistru nehrinin sol tarafında bulunan Moldova Sovyet Sosyalist Özerk Cumhuriyeti'yle birleştirilip Moldova Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti teşkil edildi. 1950'den itibaren Moldova'ya Rusya tarafından çok miktarda Rus asıllı öğretmen, doktor ve mühendis kadroları getirildi ve hemen ardından Moldova'nın Latin alfabesi Kiril alfabesine dönüştürüldü.

31 Ağustos 1989'da Moldova Sosyalist Cumhuriyeti Parlamentosu, Romence'yi resmî dil ilân etti ve Latin harflerine geçilmesini kararlaştırdı. 1990 ilkbaharında yapılan seçimlerde Moldova Halk Cephesi çoğunluğu sağlayarak anayasada bir dizi değişiklik yaptı, 23 Haziran 1990'da bağımsızlığını ilân etti. Daha sonra Ruslar'la ve Gagauzlar'la çıkan anlaşmazlık nisbeten bir uzlaşmaya dönüştü. Sovyetler Birliği'nin dağılması neticesinde de 27 Ağustos 1991'de Moldova Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti tam hükümlanlık ve bağımsızlığını ilân ederek Moldova Cumhuriyeti adını aldı. 8 Aralık 1991'de yapılan seçimlerde Mircea Snegur halkın % 85'lik oyu ile yeniden cumhurbaşkanı seçildi. cumhuriyet 21 Aralık'ta Almatı'da yapılan toplantıda eş ve kurucu üye olarak Bağımsız Devletler Topluluğu'na katıldı. Moldova'nın bağımsızlığının ardından ül-

kede en büyük sorun Dinyestr nehrinin doğusunda ve çoğu Tiraspol etrafında yaşayan Rus asıllıların bu bağımsızlığa karşı çıkması ve 1992'de ülkede bir iç çatışmanın meydana gelmesidir. Bugün nüfusu 760.000'i aşkın olan bu bölgede başşehri Tiraspol olmak üzere Trans-Dinyestr Cumhuriyeti adı altında bir özerk devlet ilân edildi. Ancak bu devlet hiçbir dünya ükesi tarafından resmen tanınmadı. 2 Mart 1992'de Birleşmiş Milletler'e üye olan Moldova Cumhuriyeti, Rusya ile Trans-Dinyestr bölgesine özel statü verilmesini öngören, Moldova'nın Romanya ile birleşmesi durumunda ise kendi kaderini tayin etme hakkı veren bir anlaşma imzaladı (Temmuz 1992). Ayrıca 5 Mart 1995'te yapılan bir referandumla Özerk Gagauz Cumhuriyeti'nin sınırları belirlendi. 25 Şubat 2001'de yapılan seçimleri Komünist Partisi kazandı; parti başkanı Vladimir Voronin cumhurbaşkanı, Vasile Tarlev de başbakan oldu. Ülkedeki başlıca tarihî eserler arasında Soroka Kalesi ve Bender Kalesi'nden (Osmanlı yapısı) baş­ka harabe halindeki Orheuy Vekî (XV. yüzyıl), Şehrû'l-cedîd (Altın Orda dönemi, XIII. yüzyıl) ve Palanka Türk Kalesi (XVII. yüzyıl) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 5, s. 463; nr. 7, s. 469; nr. 26, s. 109; nr. 53, s. 106; *Documente privitoare la istoria Românilor* (ed. E. de Hurmuzaki), Bucureşti 1876, I, 45; *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Tarii Româneştii* (ed. A. Veress), Bucureşti 1929-33, I-II; *Documente privind istoria României: A. Moldova*, Bucureşti 1954-57, I-XI; *Documenta Romaniae Historica: A. Moldova*, Bucureşti 1969, I, III, XIX, XXI, XXII vd.; *Documente turceşti privind istoria României* (ed. Mustafa A. Mehmet), Bucureşti 1976-86, I-III; *Relatiile Romano-Otomane (1711-1821): Documente turceşti* (ed. V. Veli-man), Bucureşti 1984, tür.yer.; Gr. Ureche, *Letopisetul Târîi Moldovei* (nşr. P. P. Panaitescu), Bucureşti 1958; M. Costin, *Letopisetul Târîi Moldovei* (M. Costin, *Opere* içinde, nşr. P. P. Panaitescu), Bucureşti 1958; D. Cantemir, *Descrierea Moldovei* (trc. Gh. Dutu), Bucureşti 1973; M. Guboglu – Mustafa A. Mehmet, *Cronici turceşti privind Tariile Române*, Bucureşti 1966-74, I-III, tür.yer.; M. Guboglu, "Fatih'in Stefan cel Mare Üzerine İki Boğdan Seferi: 1474-1476", *TTK Belleten*, XLVII/185 (1983), s. 139-194; N. Dima, *Bessarabia and Bukovina: The Soviet-Romanian Territorial Dispute*, New York 1982; V. Spinei, *Moldova în secolele XI-XIV*, Bucureşti 1982; Tahsin Gemil, *Relatiile Târîlor Române cu Poarta Otomană în documente turceşti (1601-1712)*, Bucureşti 1984, tür.yer.; a.m.f., *Români şi otomanii în sec. XIII-XVI*, Bucureşti 1991, tür.yer.; M. Berindei – G. Veinstein, *L'empire otoman et les pays roumains (1544-1545)*, Paris-Cambridge 1987; A. Pippidi, "Moldova in 1697, Dupa Relatarea Misionarului Bernardino

Silvestri", *Românii în Istoria Universală III₃-Izvoare Straine Pentru Istoria Românilor*, Iași 1988, s. 61-69; *Istoria Moldovei din cele mai vechi timpuri până în epoca modernă*, Chișinău 1992; M. Maxim, *Târile Române și Inalta Poarta*, București 1993, tür.yer.; N. Beldiceanu, "La Moldavie ottomane à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle", *REI*, XXXVII/2 (1969), s. 239-266; M. Tayyib Gökbiğün, "La structure des relations turco-roumaines et des raisons de certains hüksms, ferman, berat et ordres des sultans adressés aux princes de la Moldavie et de la Valachie aux XVI^e et XVII^e siècles", *TTK Belleten*, XLII/168 (1978), s. 761-773; V. Panait, "Power Relationships in the Ottoman Empire. Sultans and the Tribute Paying Princes of Wallachia and Moldavia (16th-18th Centuries)", *RESEE*, XXXVII/1-2-XXXVIII/1-2 (1999-2000), s. 47-78; A. Decei, "Boğdan", *IA*, II, 697-705; O. Yüksel, "Moldavya Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti", *TA*, XXIV, 301; H. İnalçık, "Boğdan", *El²* (Fr.), I, 1290-1291; "Moldavska Sovetska Socialističeska Republika (Moldavija)", *Kratka Bulgarska Enciklopedija*, Sofia 1966, III, 462-464; Abdülkadir Özcan, "Boğdan", *DIA*, VI, 269-271.



MIHAI MAXIM

MOLLA

(ﻣﻠﻻ)

Bazı İslâm toplumlarında tanınmış din âlimlerine veya belirli seviyede öğrenim görmüş kimselere verilen unvan.

Monla, munla ve mulla biçiminde de görülen kelimenin Arapça'da "efendi, sahip, âmir" mânasındaki mevlâdan geldiği kabul edilmektedir. Arapça'da "efendimiz" anlamındaki mevlânânın değişikliğe uğramasından ortaya çıktığı düşünülen ve daha eski bir kullanım olduğu sanılan monla (munla) kelimesindeki "n" harfi zamanla "l"ye dönüşmüştür. Molla unvanını alan kişinin bilgiyle dolu olduğu kabul edilerek mollanın "doldurmak" anlamındaki mel' köküne dayandığı da ileri sürülmüşse de (Gıyâseddin, s. 857) bu ihtimal zayıf görülmektedir.

Tarih boyunca çeşitli İslâm toplumlarında görülen molla kelimesi günümüzde en çok İran'da kullanılmaktadır. İran'da halk dilinde yazı yazmayı bilmesede yazıyı okuyabilen kimselere molla denilmiştir. "Molla olmak ne kadar kolay, adam olmak ne kadar zordur" atasözü büyük ihtimalle bunu belirtmek için söylenmiştir (Dihhudâ, *Emşâl ü Hikem*, s. 1731). İran'da esas olarak bu unvan iyi bir tahsil kademesinden geçmiş, liyakat sahibi kimseler için kullanılmıştır. Safevîler devrinde Molla Sadrâ diye bilinen Sadreddîn-i Şîrâzî, baba-oğul Molla Meclisî'ler gibi çok sayıda âlim ilmi bir şeref ve liyakat

ifade eden molla unvanı ile anılmıştır. Bu durum Kaçarlar döneminde de sürmüştür, kelime ulemâ arasında Molla Ali Kenî ve Molla Âgâ Derbendî'ye unvan olmuştur. Ahund Molla Kâzım Horasânî'de görüldüğü gibi başına bazan "ahund" kelimesi getirilmiştir. Bu kullanım şekli, belirtilen kişinin sahasındaki üstünlüğünü ve ilmi muhtevasının yüksekliğini göstermektedir. Molla kelimesi XX. yüzyılda giderek itibarını kaybetmiştir. Günümüz İran'ında tamamen aşağılayıcı bir anlam kazanmış olup genellikle ilmîne güvenilmeyen veya -dine muhalif kimselerin dilinde yüksek dereceli de olsa herhangi bir din âlimi için kullanılmaktadır. Bu anlam kötüleşmesi, sadece okuma yazma öğretilen okullarda öğrencilere ilk bilgileri veren kişilere molla unvanının verilmesinden de kaynaklanmış olabilir. Buralarda kızlara öğreticilik yapan hanımlara "molla bacı" denildiği gibi "mollaya gitmek" ifadesi bu tarzdaki mektep derslerine katılma mânasına gelmektedir. Bu arada İran'da Zerdüşti ve yahudi cemaatlerinin de kendi din âlimlerinin isimlerinin başına molla unvanını koyduklarını belirtmek gerekir (Dihhudâ, *Luğatnâme*; XXXIX, 1026).

Molla unvanı İran'da hiçbir zaman büyük şehirlerde görevli kadılar ve şeyhülislâmlık mevkiinde bulunanlar için kullanılmamıştır. Safevîler'in son dönemlerinde emsalinden üstün olduğu düşünülen ve kendilerine sarayda ikamet imtiyazı verilen âlim kişilere hükümdar tarafından tevcih edilen "mollabaşı" unvanı oldukça dikkat çekicidir. Mollabaşının, şahın ve prenslerin hocası olması ve belirli günlerdeki merasimlerde hükümdarın yanında yer alması dışında herhangi bir görevi tesbit edilememiştir. Safevî devrinin ilk mollabaşısı, İsfahan'da kurulan Medrese-i Çâr bâğ'ın idaresine getirilen Mîr Muhammed Bâkır Hâtunâbâdî'dir. Bu zat, ilk mollabaşı olma konusunda isim benzerliği ve Safevî sarayına yakınlığı dolayısıyla çok defa Muhammed Bâkır Meclisî ile karıştırılmaktadır (*Tadhkirat al-Mulûk*, s. 110-111). Daha sonra Molla Muhammed Hüseyin Tebrîzî ve Molla Za'ferân 1135 (1722) yılında İsfahan'ı ele geçiren Afgan idarecileri tarafından mollabaşı yapılmıştır. Safevî Devleti'ni ve kurumlarını yeniden sağlamlaştırmak amacıyla II. Tahmasb, Mirza Abdülhasan'ı mollabaşılık makamına getirdiyse de bu zat Safevî davasına bağlılığından dolayı 1736 yılında Nâdir Şah tarafından idam edilmiştir. Şîlik ve Sünîlik arasında barışı sağlamak ve dinî teşkilâtı buna göre yeniden kurmak isteyen

Nâdir Şah, mollabaşılık kurumunu sürdürüp politikasının baş propagandacısı olarak Molla Ali Ekber'i bu makama getirmiş, fakat Nâdir Şah'ın 1160 (1747) yılında ölümüyle bu teşebbüs sonuçsuz kalmış, mollabaşı da bir öncekinin âkibetine uğramıştır. Mollabaşı unvanı ve müessesesi bazı değişikliklerle Kaçarlar döneminde de devam etmiştir. Hânedanînin kuruçusu Âgâ Muhammed Han, devrin yüksek dereceli âlimleriyle ilişkilerini düzenlemek için Molla Muhammed Hüseyin Mâzenderânî'yi mollabaşı tayin etmiş, ardından Molla Muhammed Asgar, Feth Ali Şah tarafından mollabaşılığa getirilmiştir. Kaçar hükümdarları ve eyalet idarecisi prensler de nazârî olarak dinî konularda hocalık, uygulamada ise dalkavukluk görevini yapacak mollabaşılar görevlendirmiştir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan önceki dönemde molla ismine bir ilmi unvan olarak yer verildiği ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin süfliliğinden ziyade ilmi özelliklerine atıfta bulunularak Molla-i Rûmî şeklinde anıldığı bilinmektedir. Osmanlılar'da molla kelimesinin kullanılışı İran'dakinden daha farklı ve daha az karmaşık olmuştur. Bu unvan, genellikle müderrislikten sonraki mevleviyet pâyesi denilen dereceye ulaşan büyük âlimlerle Süleymaniye müderrislerinden mansıp olarak 300 akçelik kadılık mesleğine geçen, 300 akçeden yukarı mevleviyete tayin edilen birinci sınıf kadırlara verilir. İstanbul kadısına daha çok "İstanbul efendisi" denilmekle birlikte diğer vilâyetlerin kadıları için meselâ "Edirne mollası" veya "Mısır mollası" ifadeleri kullanılırdı. Osmanlı tarihinde Molla Fenârî, Molla Hüseyin, Molla Gürânî ve İzzet Molla gibi unvanı tayinle birleşip devam edenler oldukça azdır. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ilmiye sınıfında "zâdegân" diye anılan ulemâ nesli ortaya çıkınca "beşik ulemâsı" denilen grup türemiş ve bunlara "molla bey" unvanı verilerek diğerlerinden farklı sosyal bir sınıfa mensup oldukları belirtilmek istenmiştir. Babası molla unvanlı olan çocukların bu sınıfa girebilmesi için şeyhülislâmın muvafakati şart koşulmuşken molla unvanını taşımayan ilmiye mensubu vezirlerin ve memurların çocuklarına molla bey unvanının tevcihi padişahın iradesine bağlanmıştır. Osmanlılar'ın son dönemlerinden itibaren molla kelimesi sosyal anlamda değer kaybına uğramıştır. Bu sebeple medrese öğrencileri isimleriyle değil molla diye çağırılmaya başlamış, ayrıca kadınlar arasında

da Kur'an ve mevlid okuma gibi dinî hizmetleri yerine getiren hanımların isimlerinin sonuna bu kelime eklenmiştir. Molla son devirlerde Türkiye'de kılık kıyafeti ve zihniyetiyle geri kalmış, yeniliklere ayak uyduramamış muhafazakârlar için aşağılayıcı bir ifade olarak kullanılmaktadır.

Kazan ve Kırım- Tatar lehçelerinde molla kelimesi yüksek bir ilmi seviyeyi gösterirken (Radloff, IV, 2197) Orta Asya'da, kendisinden herhangi bir talepte bulunulan önemli kişinin isminin başına bir nezaket ifadesi olarak getirilmektedir (*Farhangi Zaboni Tociki*, I, 726; *Uzbek Tilining İzohli Lughati*, III, 478). Molla Kürtçe'de "melâ" şekline dönüşmüş olup az çok medrese tahsili görmüş olanları belirtir. Hindistan yarımadasındaki müslümanlar arasında toplumda saygınlık kazanmış din âlimleri için kullanılan "maul(a)vî" unvanı da molla ile aynı kökten gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Hüseyin-i Tebrîzî, *Burhân-ı Kâfî* (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1330 hş., IV, 2030; Gıyâseddin, *Çiyâşü'l-luğâl*, Tahran 1363 hş., s. 857; Radloff, *Versuch*, IV, 2197; *Farhangi Zaboni Tociki*, Moskva 1969, I, 726; *Uzbek Tilining İzohli Lughati*, Moskva 1981, III, 478; *Tadhkirat al-Mulûk* (nşr. ve trc. V. Minorsky), Cambridge 1980, s. 11, 24, 41, 57, 110-111; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 157, 181, 265, 276-279; Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley-Los Angeles 1969, s. 18-19; Dihhudâ, *Emşâl ü Hikem*, Tahran 1363 hş., s. 1731; a.mlf., *Luğatnâme*, Tahran 1330 hş., XXXIX, 1026; Said Amir Arjomand, "The Mujtahid of the Age and the Mullâ-Bashi: an Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), New York-Albany 1988, s. 80-97; a.mlf., "The Office of Mullâ-Bashi in Shi'ite Iran", *St. I, LVII* (1983), s. 135-146; M. İsmail Marcinkowski, *Mirza Râfi'a's Dustur al mulûk, a Manual of Later Safavid Administration*, Kuala Lumpur 2002, s. 72-73, 242-245; Pakalın, II, 549; J. Calmard, "Mollâ", *EF* (Ing.), VII, 221-225; Hamid Dabashi, "Mullah", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 177-178.



HAMİD ALGAR

MOLLA ABDÜLKERİM EFENDİ

(ö. 895/1489)

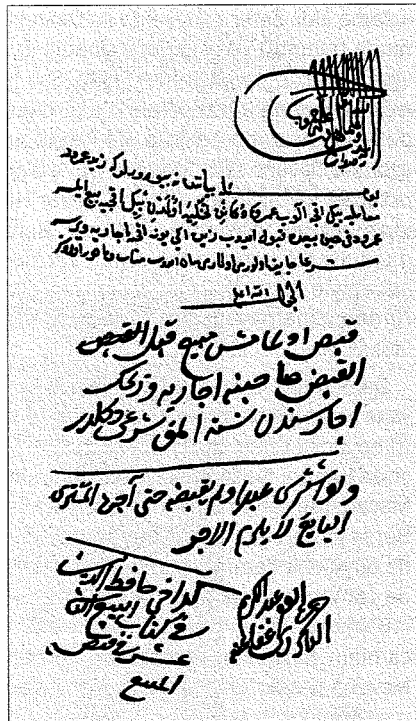
Osmanlı müftüsü.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Taşköprizâde onun Mahmud Paşa ve Molla Ayas'la beraber küçükken esir alındığını, onlarla birlikte II. Murad'ın adam-

larından Mehmed Ağa'nın himayesinde yetiştiğini belirtir. Mehmed Ağa bu üç çocuğu Edirne'ye getirmiş ve onlara bir hoca tayin edip eğitimlerini sağlamıştır (Mecdî, s. 176-177). Bazı araştırmalarda bu bilgiden hareketle Abdülkerim'in Sırp veya Hırvat asıllı olabileceği ihtimali üzerinde durulur (Danişmend, IV, 565). Âşık Çelebi, onun Dimetoka'da yetiştiğinden söz eder.

Taşköprizâde'ye göre Molla Abdülkerim medreseye devam ederek Ali et-Tûsî'den ve Sinân el-Acemî'den ders aldı, tahsilini tamamladıktan sonra bazı medreselerde müderrislik yaptı, İstanbul'un fethinin ardından Fâtih Külliyesi inşa edilinceye kadar kiliseden çevrilen medreselerden birinde müderrisliğe getirildi ve daha sonra Sahn-ı Semân'a müderris oldu. Ardından Hocazâde Muslihuddin Efendi'den boşalan kazaskerliğe tayin edildi. Bu makama geliş ve ayrılış tarihleri erken dönem kaynaklarında belirtilmemekte, Kâtib Çelebi'nin *Takvîmü't-tevârih*'inden itibaren bazı eserlerde verilmektedir. Fâtih Sultan Mehmed devri olaylarını etrafı şekilde anlatan Tursun Bey'in *Târîh-i*

Molla Abdülkerim Efendi'nin bir fetvası (*İlmiyye Salnâmesi*, s. 338)



Ebülfeth'inde ve Kemalpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ında onun bu görevine dair bilgi bulunmamaktadır. Mecdî, Molla Abdülkerim'in kazaskerlikten azledildikten sonra Fahreddin-i Acemî'nin yerine 870'te (1465-66) müftülüğe getirildiğini ve II. Bayezid'in saltanatı sırasında vefat ettiğini yazarsa da bu görevinin ne kadar sürdüğü hakkında bilgi vermez. İsmail Hamî Danişmend, "şeyhülislâmlığa" tayinine kaynak göstermeden yanlış olarak 893 (1488) diye vermektedir, 900'de (1495) ölünceye kadar bu makamda kaldığını belirtmektedir. Kaynakların tahlilini yapan R. C. Repp ise Fahreddin-i Acemî'nin ölümüne kadar (yaklaşık 873/1468-69) İstanbul veya Edirne müftülüğü yaptığını, daha sonra yerine geçen Molla Abdülkerim'in 878 (1473) yılına kadar bu görevi sürdürdüğünü tesbit etmiştir (*The Müfti of Istanbul*, s. 137). Bunun yanında pek çok kaynakta ölüm tarihi Receb 900 (Nisan 1495) şeklinde gösterilmekteyse de yine Repp, Ömer Lütfi Barkan'ın yayınladığı Edirne imaret ve dârülhadis bütçelerinde verilen resmî kayıtlara dayanarak onun Muharrem 895'te (Aralık 1489) vefat etmiş olabileceğini yazar. Molla Abdülkerim, Edirne'de Sultan Camii yakınında kendisinin yaptırdığı Mektephane avlusuna defnedilmiştir. Divan şairi Hayâlî-i Evvel onun oğludur. Mecdî, Molla Abdülkerim'in telifle uğraşmadığını, yalnız *et-Televîh*'e bir hâşiye yazdığını belirtir ve onun iki ayrı hâşiyesinden daha söz eder. Ayrıca Taşköprizâde'den naklen Mahmud Paşa'nın kendisine karşı olan muhabbetini dile getiren bir anekdota yer verir.

BİBLİYOGRAFYA :

Taşköprizâde, *eş-Şekâ'îk*, s. 97-98, 155-156; Mahmud b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâib*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 690, vr. 379^b-380^a; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 176-178; Meşâ'irü's-şu'ara (haz. Filiz Kılıç, doktora tezi, 1994), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 866; Âli Mustafa Efendi, *Künhü'l-aḥbâr, II: Fâtih Sultan Mehmed Devri: 1451-1481* (haz. M. Hüdaî Şentürk), Ankara 2003, s. 195; Kâtib Çelebi, *Takvîmü't-tevârih*, İstanbul 1146, s. 186; *Dehatü'l-meşâiyih*, s. 12; *Sicill-i Osmânî*, III, 351; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 336-338; Danişmend, *Kronoloji*, IV, 565; R. C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, London 1986, s. 137, 150-154; Ömer Lütfi Barkan, "Edirne ve Civarındaki Bazı İmaret Tesislerinin Yıllık Muhasebe Bilançoları", *TTK Belgeler*, I/1 (1964), s. 294, 316; U. Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetva", *BSOAS*, XXXII (1969), s. 45-46.



MEHMET İPŞİRLİ

MOLLA ARAP

(ö. 938/1531)

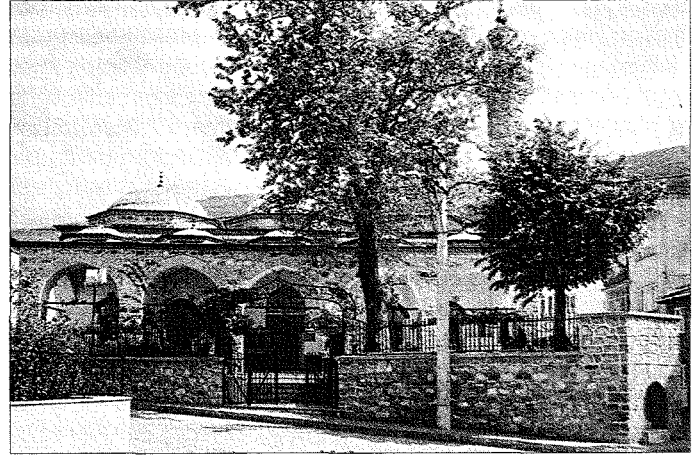
Osmanlı âlimi, vâiz.

Asıl adı Muhyiddin Mehmed, babasının adı Ömer olup Mehmed Molla ve Molla Arap lakabıyla meşhurdur. II. Bayezid devri şeyhülislâmlarından Alâeddin Arabî Efendi de Molla Arap lakabıyla tanındığı için Arap Vâiz diye ondan ayırt edilir. Mâverâünnehir ulemâsından ve Sa'deddin et-Teftâzânî'nin talebelerinden olan dedesi Hamza b. İvaz ailesiyle birlikte Antakya'ya göç etmiş ve Molla Arap burada dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi hakkında bir kayıt bulunmamakla birlikte vefatında yetmiş yaşında olduğu bilgisinden hareketle 868 (1464) yılı civarında doğduğu söylenebilir.

Küçük yaşta Kur'an-ı Kerim'i ve kıraatten *eş-Şâtıbiyye* ile fıkhıtan *Kenzü'd-dekâ'ik*'i ezberleyen Molla Arap, Antakya'da babası ile amcaları Şeyh Hüseyin (Hasan) ve Şeyh Ahmed'den Arapça yanında fıkıh, usul ve kıraat dersleri aldıktan sonra Hasankeyf, Diyarbakır ve Tebriz'de tahsilini ilerletti; özellikle Tebrizli Molla Mezîd'den birkaç yıl ders aldı. Tebriz dönüşünde Halep'te verdiği vaaz, ders ve fetvaları ile Arap ve Acem diyarında şöhret kazandı. Ardından Kudüs ve Mekte'de bir müddet öğrenim gördü, bu arada hac vazifesini yerine getirdi. Daha sonra Kahire'ye geçerek Celâleddin es-Süyûtî'den icâzet aldı. Burada kaleme aldığı *en-Nihâye* adlı eserini vaazlarını dinleyip sohbetlerine katılan Sultan Kayıtbay'a takdim etti. Sultanın, kendisine olan sevgisi dolayısıyla Mısır'dan ayrılmasına izin vermediği kaydedilir.

Molla Arap, Kayıtbay'ın vefatından sonra 903 (1497-98) yılında Osmanlı ülkesine göç ederek Bursa'ya yerleşti. Burada bir müddet vaaz verip halkın teveccühünü kazandı, ardından İstanbul'a giderek vaazlarına orada devam etti. II. Bayezid onun vaazlarını dinleyip sohbetlerine katılmış ve kendisine ihsanlarda bulunmuş, Molla Arap da yazdığı bazı eserlerini sultana ithaf etmiştir. Kaynaklarda, II. Bayezid'in sefere giderken Molla Arap'ı da beraberinde götürdüğü, Mora yarımadasındaki müstahkem mevkiilerden biri olan Modon Kalesi'nin fethinde kaleye ilk giren gaziler arasında Molla Arap'ın da bulunduğu belirtilir.

İstanbul'a dönüşünde bir müddet vaazlarına devam eden Molla Arap ailesiyle



Molla Arap
Camii –
Bursa

birlikte tekrar Halep'e gitti ve orada nâib Hayır Bey'in teveccühünü kazandı. Taşköprizâde ve İsmâil Belîğ'e göre sekiz, Mecdî'ye göre üç yıl civarında ikamet ettiği Halep'te hadis ve tefsir dersleri verdi, vaazlarını sürdürdü. Şah İsmâil'in Memlûk Sultanı Kansu Gavri'ye gönderdiği elçinin maiyetindekilerden biri Molla Arap'ın Halep Ulucamii'nde Şah İsmâil ve Şiiler aleyhine yaptığı vaazı duyduğunda kılıcını çekip onu öldürmek istediye de bu kişi Halepliler tarafından öldürüldü; siyasî bir krize sebep olan Molla Arap da Hayır Bey'in emri üzerine Osmanlı ülkesine döndü (Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî, II/1, s. 233-234). Molla Arap, Yavuz Sultan Selim'i kızılbaşlara karşı uyararak İran'a sefer düzenlemeye teşvik etti ve bu amaçla *es-Sedâd fi fazli'l-cihâd* adlı bir eser kaleme aldı. Sefer esnasında sultanın yanında bulundu ve askerlere cihadla ilgili vaazlar verdi. Yavuz Sultan Selim, Şah İsmâil'i bozguna uğratıp Tebriz'e girdiğinde Molla Arap bu şehirde Şia karşıtı vaazlarına devam etti. Memlûk Devleti'nin ortadan kaldırılması üzerine tekrar Halep'e gelerek vaazlarını sürdürdü. Burada, sultanın kendilerine eman vermesi sebebiyle artık Şiiler'in mallarının ellerinden alınamayacağını söylemeye başladı (a.g.e., II/1, s. 234).

Daha sonra Rumeli'ye geçen Molla Arap vaaz vermeye devam etti ve Üsküp'te on yıl boyunca tefsir okuttu. 932 (1526) yılında Kanûnî Sultan Süleyman'la birlikte Macaristan seferine katıldı. Sefer dönüşü Bursa'ya yerleşti. Umur Bey mahallesinde büyük bir caminin inşasını başlattıysa da tamamlayamadı 4 Muharrem 938 (18 Ağustos 1531) tarihinde vefat etti ve caminin hazîresine defnedildi. Vefatına Mevlânâ Kandî, "Erdi Mevlânâ Arab i'zâz ile mevlâsına" mısraı ile tarih düşürmüştür.

Tefsir ve hadis ilimlerine vukufu ile tanınan Molla Arap'ın güçlü bir ezber kabiliyeti bulunduğu ve sahih hadislerin tamamına yakını ezbere bildiği nakledilir. Vaazlarında doğru bildiklerini pervasızca söylediği, halkı sapkın fikirlere, özellikle Şia ve Erdebîliyye (Safeviyye) taifesine karşı uyardığı ve bid'atlarla mücadele ettiği belirtilir. Bu sebeple Erdebîliyye taifesinin mescidlerinde Molla Arap'a da lânet edildiği nakledilir. İstanbul'daki vaazlarında semâ ve raks aleyhine konuşmalar yapan ve Halvetiyye tarikatı mensuplarının camilerde semâ yapmasına karşı çıkan Molla Arap (Muhyî-i Gülşenî, s. 224; Atâî, s. 359), raks ve devranın haramlığı hakkında kaleme aldığı bir mektuba İstanbul'daki Halvetiyye mensuplarına göndermiştir. Tarikatın şeyhlerinden Cemâleddin İshak Karamânî (Cemal Halife) bu mektuba cevap vererek raks ve devranın ehli olan kimselere helâl ve câiz olduğunu söylemiştir (Mecdî, s. 373). Molla Arap, Bedreddin es-Süyûfî tarafından bilgisizlikle suçlanmışsa da Radiyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Süyûfî'nin sözünün muteber olmadığını belirtmiştir (*Dürrü'l-habebe*, II/1, s. 236).

Molla Arap'ın kimya ilmine derin vukufu bulunduğu halde bunu kullanmadığı kaydedilir. Geçimini ticaretle sağlamış, sultan ve emîrlerin gösterdiği teveccühe ve gönderdiği ihsanlara rağmen kendi kazancı dışında herhangi bir şeye iltifat etmemiştir. Ayrıca birçok öğrenci yetiştirmiş, Arapzâde olarak tanınan oğullarından Muhyiddin Muhammed (ö. 969/1562) ve Abdürraûf (ö. 1009/1600-1601) çeşitli yerlerde kadılık yapmış ve her ikisi de ilmî eserler kaleme almıştır.

Hayır müesseseleri de kuran Molla Arap, Rumeli'de kaldığı süre içinde Saraybosna'da bir cami ile mescid, Üsküp'te

de bir mescid yaptırmıştır. Bursa'da inşa ettirdiği Molla Arap Camii, XVIII. yüzyıl sonlarına kadar faaliyet göstermişse de civarındaki yerleşimin dağılması yüzünden harap kalmıştır. 1271'teki depremin ardından Vali Ahmed Vefik Paşa tarafından etrafına Tatar muhacirleri yerleştirilerek tamir edilip ibadete açılmıştır (Belîğ, nâşirin notu, s. 195-196). Bugün merkez Yıldırım ilçesinde kendi adıyla anılan mahallede bulunan ve aslının dokuz kubbeli olduğu belirtilen yapı 1953 yılında iki kubbeli olarak yeniden inşa edilmiştir.

Eserleri. 1. *Tehzibü's-Şemâ'il fi men haşşa'llâhu bi-ekmeli'l-fezâ'il*. Tirmizî'nin *Şemâ'ilü'n-nebî'sinin* ihtisar edilip yeniden düzenlenmesiyle meydana gelen eser Sultan II. Bayezid'e ithaf edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1547). 2. *el-Makâşid fi fezâ'ili'l-mesâcid*. II. Bâyezid'e ithaf edilen kitap yedi bölümden oluşmaktadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3447). 3. *Erba'üne hadîşen*. Yine II. Bayezid'e ithaf edilen ve çeşitli konularda kırk hadis içeren eserde bunlarla ilgili bazı âyetlere ve hikâyelere de yer verilmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 431). 4. *Erba'üne hadîşen*. Yukarıdaki eserin devamında yer alan ve girişinde bu esere atıfta bulunulan bu kırk hadis risâlesinde ezberlenmesi kolay, veciz, biri tekrar olmak üzere kırk iki hadis bir araya getirilmiştir. 5. *es-Sedâd fi fazli'l-cihâd* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1985).

Kaynaklarda Molla Arap'ın Sultan Kayıtbay'a takdim ettiği, fûrû-i fıkhîtan *Dürer ve ğurer*'in meselelerini kapsayan *en-Nihâye*, *Hidâyetü'l-ibâd ilâ sebîli'r-reşâd* ile *Mevlidü'n-nebî* adlı eserleri yanında özellikle kimyaya dair çok sayıda risâlesinin bulunduğu da kaydedilir. Brockelmann'ın *Risâle fi mes'eleli'l-cebr*

ve'l-kader adıyla (*GAL Suppl.*, II, 642) ona nisbet ettiği eser (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1459), Şeyhülislâm Alâeddin Arabî'ye ait olup Fâtih Sultan Mehmed döneminde tartışma konusu yapılan Sadrüşşeria'nın *et-Tavzîh* adlı kitabındaki hüsün ve kubuk meselesine dair mukaddemât-ı erbaa üzerine yazılmış bir hâşiyedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 413-416; Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habebe fi târihi a'yâni Haleb* (nşr. Mahmûd Hamed el-Fâhûrî - Yahyâ Zekerıyyâ Abbâre), Dimaşk 1973, II/1, s. 31, 50-51, 165-168, 233-236; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 373, 411-415; Muhyî-i Gülşeni, *Menâkıb*, s. 224; Atâi, *Zeyli Şekâik*, s. 26-28, 359, 442; *Keşfü'z-zunûn*, I, 515, 864; II, 982, 1060, 1363, 1989, 2031; Belîğ, *Güldeste*, nâşirin notu, s. 193-196; İbnü'l-Gazzî, *Divânü'l-İslâm* (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 147; *Sicill-i Osmânî*, IV, 111; Brockelmann, *GAL*, II, 431; *Suppl.*, II, 642; *Hediyye-tü'l-ârifin*, I, 510; II, 234; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 208; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XI, 81-82; Hasan Turyan, *Bursa Evliyalan ve Tarihi Eserleri*, Bursa 1982, s. 311-312; Kâzım Baykal, *Bursa ve Anıtları*, İstanbul 1982, s. 130-131; Kâmil el-Gazzî, *Nehrü'z-zehab fi târihi Haleb* (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Şevki Şaas), Dimaşk 1412/1992, III, 188-189; *Bursa Ansiklopedisi*, İstanbul 2002, III, 1172.



TAHSİN ÖZCAN

MOLLA CÂMÎ

(bk. CÂMÎ, Abdurrahman).

MOLLA CÂMÎ

(ملا جامی)

İbnü'l-Hâcib'in

Arap gramerine dair

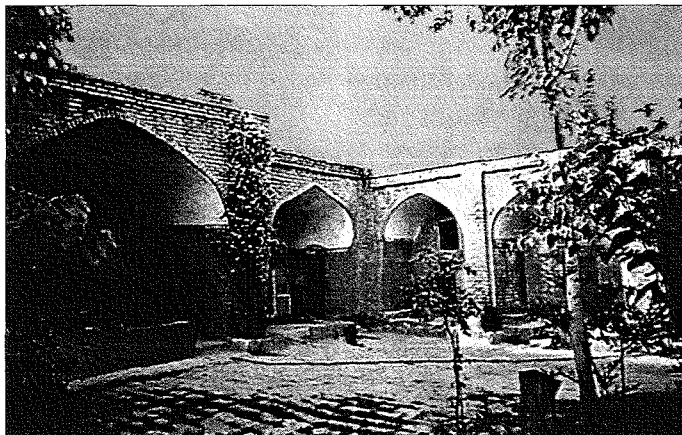
el-Kâfiye'sine Abdurrahman-ı Câmî'nin

(ö. 898/1492)

el-Fevâ'idü'z-ziyâ'iyye adıyla yazdığı,

ancak daha çok şârihin lakabıyla tanınan şerh

(bk. el-KÂFİYE).



Molla Cezeri'nin kabrinin bulunduğu Cizre'deki Kirmızı Medrese

MOLLA CEZERİ

Şeyh Ahmed b. Muhammed el-Cezeri
(ö. 1050/1640)

Mutasavvif ve şair.

X. (XVI.) yüzyılın ikinci yarısında Cizre'de doğduğu tahmin edilmektedir. VI (XII) veya IX. (XV.) yüzyıl gibi daha erken dönemlerde yaşadığı ileri sürülmüşse de eserinde Cizre Beyliği Emiri III. Şeref Han'ı (ö. 1027/1618) zikretmesi, Fakih-i Tayrân'ın onunla 1031'de (1622) müşâarade bulunması (Sadîni, s. 45-46, 220) ve Şeyh Ahmed-i Hânî'nin (ö. 1119/1707) kendisine atıfta bulunması (*Mem ü Zin*, s. 16) bu görüşlerin yanlışlığını kanıtlamaktadır. Şiirlerinde kendi adını Ahmed olarak yazmış, divanının bazı yazma nüshalarının başında babasının adı Muhammed şeklinde kaydedilmiştir. Genellikle "molla" kelimesinin karşılığı olan "Melâ", bazan da "aşk ve sevgi oklarının hedefi" anlamındaki "Nişâni" mahlaslarını kullanmış, fakat daha çok Molla Cezerî (Melâ-yi Cizirî) diye şöhret bulmuştur.

Ana dili Kürtçe'nin bütün lehçelerinden başka Arapça, Farsça ve Türkçe bilen Molla Cezerî'nin çeşitli şehirleri ve müslüman topluluklarını zikretmesi ve bazı fıkıh eserlerine atıfta bulunması onun medrese kültürüne de sahip bulunduğunu gösterir. Fakih-i Tayrân'ın Cezerî'nin ölümü üzerine yazdığı bir beytin (Sadîni, s. 19, 149) ebced hesabıyla 1050 (1640) yılını vermesi (MacKenzie, s. 128-129; Herekol Azizan, sy. 33 [1941], s. 812) onun vefat tarihini ortaya çıkarmaktadır. Kabri, ders verdiği Cizre'deki Kirmızı Medrese'nin alt katında olup ziyaretgâh haline gelmiştir.

Molla Cezerî'ye dair bu bilgiler, hakkında şiirler yazdığı Cizre beyinin II. Şeref mi (Emîr Şeref b. Bedr) yoksa III. Şeref mi (Emîr Şeref b. Abdal) olduğu konusundaki karışıklığa da (Yaşın, s. 118-120) açıklık getirmektedir. Cezerî'nin 1505 yılında Cizre'yi Akkoyunlular'dan alan II. Şeref'i görmüş olması mümkün değildir. Bu sebeple onun "ey şehinşâh-ı muazzam" diye hitap ettiği emirin 1005'te (1597) hayatta bulunan (Şeref Han, s. 166) III. Şeref olduğu anlaşılmaktadır.

Bazı kaynaklarda Molla Cezerî'nin öğrencisi olarak Fakih-i Tayrân'ın adı geçmekteyse de birbirlerini tanıyan bu iki zat arasında hocalık-talebelik münasebetinin bulunduğu dair kesin bilgi yoktur. Hakkâri yöresinde doğup Eruh ve Cizre medreselerinde yetişen ve asıl adı Mu-

hammed olan Fakih-i Tayrân'ın Kürtçe yazılmış *Şeyh-i Sen'ân* adlı manzum eseriyle (nşr. M. B. Rudenko, Moskova 1965; Stockholm 1986) bazı şiirleri mevcuttur (Sadîni, s. 111-264). Öte yandan Cizre Beyliği prenslerinden Emir İmâdüddin'in de "üstât" diye hitap ettiği Cezerî'yle dostluğunun bulunduğu anlaşılmaktadır (Ahmed b. Muhammed el-Buhtî ez-Zivingî, s. 895, 913).

Cezerî'nin bilinen eseri 114 şiirden meydana gelen Kürtçe mürettep divanıdır. Eserde muhtemelen Cezerî'nin öğrencileri veya takipçilerinden olan "Lâğâr" mahlaslı bir şairin yaptığı tahmîs de yer alır. Divanın sonuna ilâve edilen tek Arapça şiir Fâtih Sultan Mehmed dönemi şairlerinden Bursalı Ahmed Paşa'ya aittir. Şiirlerin çoğu gazel, bir kısmı kaside ve çok azı terciibend tarzında kaleme alınmıştır. Hâfız-ı Şîrâzî'nin tesirinde kaldığı açıkça görülen Cezerî eserine Şîrâzî'nin divanındaki ilk gazele nazîre ile (terbî') başlar ve nazımda onun şiirlerine ihtiyaç bırakmadığını öne sürer (*Divân*, s. 1-2, 27).

Molla Cezerî'nin üstün şiir kabiliyeti mütercim ve şârihleri tarafından vurgulanmış, hatta edebiyatta Molla Câmî, İbnü'l-Fârız ve Fuzûlî ile mukayese edilmiş, tasavvufta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye benzetilmiştir (Ahmed b. Muhammed el-Buhtî ez-Zivingî, s. "c"; Hejâr, s. 11-12). Divanda felsefî estetik, ilâhî aşk, tasavvuf ve sevgi temaları ön plandadır. Sevgi ve güzellikle ilgili bütün tasvirler yalnızca ilâhî boyutun keşfedilmesine yönelik olup görünürdeki güzelliklere Allah'ın tecellisi olduğu için değer verilmiştir. Sevgiliye kavuşma uğruna çekilen eziyetler mânevîyatı güçlendiren lutuf ve ihسانlardır. Metafizik ve derunî içeriği, yoğun teşbih, temsil, kinaye ve istiareleri dolayısıyla eserin dili ağır sayılmakla birlikte fikir ve mesajları açıktır.

Döneminin Cizre emirine övgülerde bulunmakla birlikte Cezerî yöneticilerin yardımlarına önem vermediğini, zira Allah'ın bir tek inayetini kâinatın bütün mal ve mülküne değişmeyeceğini söyler (*Divân*, s. 30). Vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen Cezerî (*a.g.e.*, s. 95), damlaların denizde ve harflerin bir satırda birleşmesi gibi varlıkta bir bütünlüğün kendini gösterdiği ve görünüşteki farklılıkların aldatıcı olduğu üzerinde durur. Ayrıca zaman kavramının gerçekliğini kabul etmeyip kıdemde ezeli ve ebedin aynı olduğunu ileri sürer (*a.g.e.*, s. 46, 157). Cezerî aşk ilmi olarak nitelediği derunî ha-

katlerin inceleme konusu yapılamayacağını, sadece izah edilebileceğini, varlığın sırlarının cedelle çözülemeyeceğini vurgular (*a.g.e.*, s. 33). Ona göre akıl her girişimde geri çekilip aczini itiraf etmiş, sınırlı akıl yürütme kapasitesiyle yaratıcıya ulaşan bir kimse görülmemiştir (*a.g.e.*, s. 47). Mârifetin kaynağının kalp olduğunu belirten Cezerî yaratılışın mâna ve derinliğini anlamayan kimseye şaşırıldığını, vehim perdesinden sıyrıldıkları takdirde insanların var oluştaki işaretleri ve kâinatı kuşatan ulûhiyyet güneşini farkedebileceklerini ileri sürer (*a.g.e.*, s. 34-35, 46, 88). Molla Cezerî ayrıca Cengiz Han ve Timur'un bölgede yaptıkları zulümlere temas eder (*a.g.e.*, s. 2, 58, 76).

Cezerî divanının çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur (İÜ Ktp., FY, nr. 40; Bodleian Library, MS, Asiat. Misc. d. nr. 2; Marburg Staatsbibliothek, MS, Or., Quart., nr. 1131). Eserin ilk defa Martin Hartmann tarafından tıpkıbasımı yapılmış (*Der kurdische Divan des Schech Ahmed*, Berlin 1904), ardından M. Şefik Arvâsî yeni bir baskısını gerçekleştirmiştir (İstanbul 1338). Kadri Cemil Paşa'nın *Hawar* dergisinde (35-57. sayılar) kısmen tefrika ettiği eserin sonraki baskıları (Erbil 1964; Kahire, ts.) yanında Sâdik Bahâeddin Âmedî tarafından ilmî neşri yapılmıştır (Bağdat 1977). Eseri Zeynelâbidin Zinar Latin harflerine aktarmış (İstanbul, ts.), K. R. Eyyûbî geniş bir mukaddimeyle birlikte Rusça'ya çevirmiş (St. Petersburg 1994), Arif Zerevan da tashih ve transkripsiyonunu yapmıştır (Stockholm 2004).

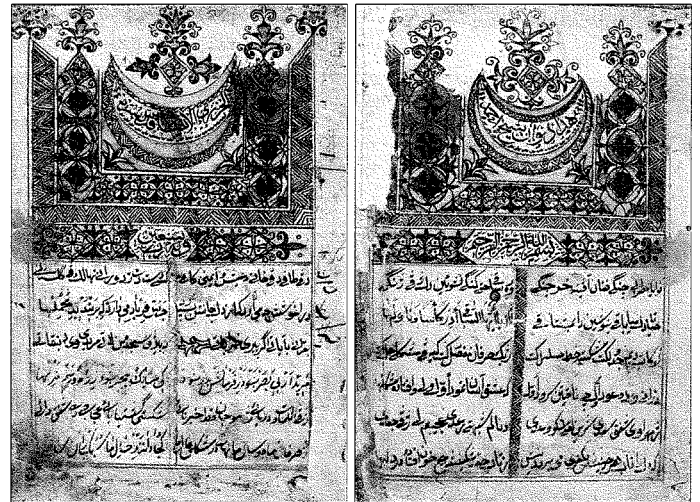
Divan üzerine çeşitli şerhler de yazılmıştır. Bunlar arasında Molla Abdüsselâm Nâcî'nin Arapça ve Abdürrahim Vastânî'nin Türkçe yazma halindeki şerhle-

riyle Ahmed b. Muhammed el-Buhtî ez-Zivingî'nin iki ciltlik Arapça ve "Hejâr" takma adıyla Abdurrahman Şerefkendî'nin Kürtçe matbu şerhleri sayılabilir (bk. bibl.). Divandaki bir şiire Şeyh Ramazan adlı bir şair tarafından tesdîs (Ahmed b. Muhammed el-Buhtî ez-Zivingî, s. 717, 925-939), bazı bölümlerine Abdüsselâm Nâcî ve eski Cizre müftüsü Mahmut Bilge tarafından tahmîsler (Abdülkerim Özervarlı özel kitaplığı) yazılmış, Abdürrahim Zapsu eserin İstanbul baskısının sonuna Cezerî hakkında manzum bir methiye eklemiştir. Cezerî'ye ait olup divanda yer almayan bazı şiirler de yayımlanmıştır (*a.g.e.*, s. 844-924; Abdürakîb Yûsuf, s. 16-20). Molla Cezerî hakkında Ferhad Şâkelî tarafından Uppsala Üniversitesi'nde bir doktora tezi hazırlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Molla Cezerî, *Divân*, Kahire, ts. (Dâr'ül-Kitâbi'l-Arabî); a.mlf., *Der Kurdische Divan* (nşr. M. Hartmann), Berlin 1904, neşredenin girişi, s. V-XI; a.mlf., *Divan Gazeli* (trc. K. R. Eyyubi), St. Petersburg 1994, tercüme edenin girişi, s. 5-38; Ahmed b. Muhammed el-Buhtî ez-Zivingî, *el-İkd'ül-cevherî fi şerhi Divânî-ş-şeyhi'l-Cezerî*, Kamışlı 1378/1959; *Ahmed Paşa Divânı* (haz. Ali Nihat Tarlan), Ankara 1992 (sayfa numaratsız tıpkı basım eki); Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 93, 200-201; Şeref Han, *Şerefnâme* (trc. M. Emin Bozarslan), İstanbul 1990, s. 135-168; A. Jaba, *Recueil de notices et récits Kurdes*, St. Petersburg 1860, s. 8-11; *Sicill-i Osmani*, III, 138; Ahmed-i Hânî, *Mem ü Zin*, Halep 1947, s. 16; Alâeddin Seccâdi, *Mejû-yi Edebi-yi Kürdî*, Bağdad 1952, s. 155; D. N. Mac Kenzie, "Malâ-ê Jizri and Faqî Tayran", *Yadnâme-yi İrânî-yi Minorsky* (nşr. Müctebâ Minovî - İrec Efsâr), Tahran 1348, s. 125-130; Kemal Fuad, *Kurdische Handschriften*, Wiesbaden 1970, s. 116-117; Abdürakîb Yûsuf, *Divânâ Kurmancî*, Necef 1971, s. 16-42, 122-136; Ak, "Malâye Jizri", *DOL*, III, 115-116; Hejâr [Abdurrahman Şerefkendî], *Divân-i 'Arifi Rabbânî Şeyh Ahmedê Ci-*

Molla
Cezerî
divanının
ilk iki sayfası
(Ali Goral
özel kitaplığı)



zîri, Tahran 1361, Giriş, s. 3-24; Nazmi Sevgen, *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Türk Beylikleri*, Ankara 1982, s. 52-60; Abdullah Yaşın, *Bütün Yönleriyle Cizre*, [baskı yeri yok] 1983 (Yücel Matbaası), s. 115-122; Mehmed Uzun, *Destpêka Edebiyata Kurdî*, İstanbul 1992, s. 10-11, 101; Tahsîn İbrâhim ed-Düsikî, *el-Medhal li-dirâseti'l-edebi'l-Kürdî*, [baskı yeri yok] 1413/1993 (Cem'iyetü ulemâi Kürdistan), I, 124-154; Said Nursî, *Sözler: Risale-i Nur Külliyyatı*, İstanbul 1996, I, 86-88; Ferhad Shakeli, "The Kurdish Qasida", *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa: Classical Traditions and Modern Meanings* (ed. Stefan Sperl – Christopher Shackel), Leiden 1996, I, 327-338; Aydoğan Demir, "Osmanlı Döneminden Bir Kesit: XVI. Yüzyıl Sonlarında Cizre", *Hız Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu* (haz. M. Sait Özervarlı), İstanbul 1999, s. 73-86; M. Xalid Sadîni, *Feqiyê Teyran*, İstanbul 2003, s. 19, 45-46, 111-264; Herekol Azizan [Celadet Ali Bedir-Xan], "Klasikên me", *Hawar*, sy. 33, Şam 1941, s. 810-818; Thomas Bois, "Coup d'oeil sur la littérature Kurde", *el-Meşriq*, XLIX/2, Beyrut 1955, s. 201-239; a.mlf., "Kurds", *EJ* (Ing.), V, 482; Orhan Cezmi Tuncer, "Mardin-Cizre Kırmızı Medrese", *VD*, X (1973), s. 425-434; V. Minorsky, "Kürtler", *IA*, VI, 113.



M. SAİT ÖZERVARLI

MOLLA CİVEN

(bk. CİVEN).

MOLLA ÇELEBİ

(bk. MUHYİDDİN MEHMED ŞAH).

MOLLA ÇELEBİ KÜLLİYESİ

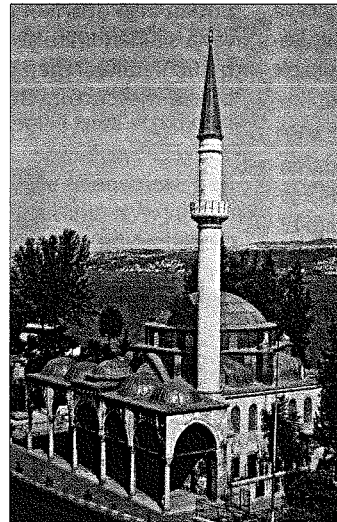
İstanbul Fındıklı'da günümüze sadece camisi ulaşabilmiş XVI. yüzyıla ait külliye.

Kuruluşunda cami, mektep ve hamamdan meydana gelmiş olan külliye sonradan bir dârülhadis eklenmesi düşünülmüşse de gerçekleşmemiştir. Bânisi, kayınlıdesi divan şairi Hubbî Hatun'dan dolayı Hubbî Mollası veya Molla Çelebi olarak da tanınan Anadolu kazaskeri Mehmed Vüsûlî Efendi'dir. Ankara'da Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde bulunan (nr. 624) 992 (1584) tarihli vakfiyesiyle eserleri hakkında bilgi veren tezkirelerdeki kayıtlardan anlaşıldığına göre cami ve hamam Mimar Sinan tarafından inşa edilmiştir. Caminin batısında yer alan külliye'nin hamamı 1957'de yol genişletme çalışmaları sırasında ortadan kaldırılmış, son cemaat yerinin önünde Sadrazam Koca Yüsuf Paşa'nın 1201'de (1786-87) yaptırdığı sebîl de yerinden sökülerek biraz ilerideki

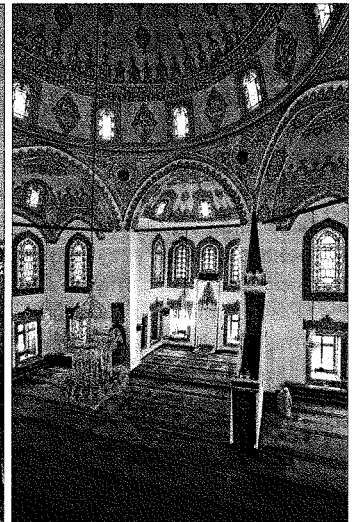
Kabataş İskelesi önüne monte edilmiştir. Hamam kitâbesinin kaynaklardaki metninde yer alan bir kelimenin farklı imlâsından (hamamın -hamamını) dolayı ebced hesabı ile ayrı tarihler çıkarılrsa da, "Görenler ol makâm-ı dil-küşânın dedi târihin / Leb-i deryâda seyran eyle hammâmını monlânın" beyti 969 (1561-62) yılını vermektedir. Cami de bu tarihte veya hemen sonra tamamlanmış olmalıdır.

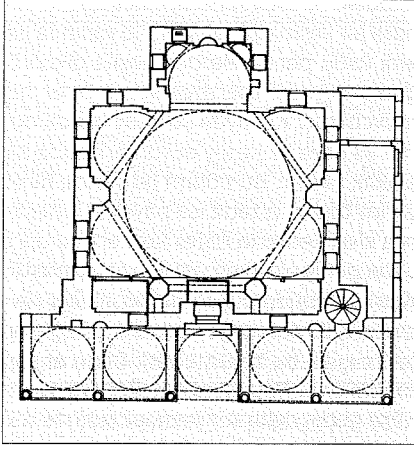
Cami. Mimar Sinan'ın yalın bir denemesi olarak literatüre geçen ve Fındıklı Camii adıyla da bilinen yapı altı destekli camiler grubuna girmektedir. Ana kubbe kuzey yönü hariç beş yarım kubbe ile yanlara doğru genişletilmiş, mihrap önünde yer alan yarım kubbe ise diğerlerine oranla daha derin olduğundan mihrap bölümü dışarıya taşırılmıştır. Harime girişi sağlayan cümle kapısı mihrap ekseninde ve dıştan basık kemerli, içten dikdörtgen şeklinde mermer sövelidir. 11.80 m. çapındaki kubbeyi taşıyan altı pâyeden güneyde yer alan iki tanesi mihrap nişinin köşelerine yerleştirilmiştir. Doğu ve batıdaki pâyeler yarım sekizgen, kuzeyde yer alan iki pâyeye sekizgen kesitli olup serbest şekilde bulunmaktadır. Kuzeydeki iki pâyede dışında diğerleri altıgen kasnaklı kubbeyi dıştan destekleyen, üzerleri küçük kubbelerle örtülü birer ağırlık kulesiyle yapının dışında son bulur. Eteğinde on yuvarlak kemerli pencere bulunan dıştan altıgen kasnaklı ana kubbe kuzey hariç beş yönde yarım kubbelerle yanlara doğru genişletilmiştir. Alt yapıdan yarım kubbelere geçişler pendantsiflerle, mihrap yönündeki yarım kubbeye ise mukarnaslarla sağlanmıştır. Ayrıca kubbe eteğinde diğerlerinden farklı üç adet yuvarlak kemerli pencere bulunmaktadır. Bu bölümdeki oldukça sade alçı mihrap mukarnaslı bir yaşmağa sahiptir. İki yanında ise altı üstlü pencerelerden başka dikdörtgen çerçeveli, mermer söveli birer niş mevcuttur. Kuzeyde serbest olarak duran iki pâyeye ile kuzey duvarı arasında bir açıklık vardır. Bu bölüm iki yanda birer yarım tonoz, ortada ise pâyeleri birleştiren sivri kemerin diğer kemerlere göre daha geniş ele alınması ile kapatılmıştır. Kemer içini dolduran duvar yüzeyi revzenlidir. Böylece yapı kuzeye doğru genişletilmiş ve bu bölüme altı üstlü ahşap mahfiller yerleştirilmiştir. Üst kat mahfiline geçiş, dışta son cemaat yerinde minare çıkışının simetrisi durumunda olan basık kemerli kapıdan sağlanmaktadır. Ayrıca içten geçişi bulunan minarenin basamaklarından mahfil seviyesinde ayrılan koridorun arkasından yine basık kemerli bir açıklıkla üst kat mahfiline ulaşılır. Caminin iç mekânında alt kat pencerelerinin üstleri, üst kat pencerelerinin çevresi, yarım kubbeler, kemerler, pendantsifler ve ana kubbenin içi son yıllarda yenilenirken mavi, kırmızı, sarı, beyaz renkli bitkisel motifler süslü kalem işleriyle bezemiştir. Camide mevcut ahşap minber XIX. yüzyıldan kalma olup kabarıklık bitkisel süslemeleri yaldızlı, diğer kısımlar yağlı boyalıdır. Son yıllarda yapılan vaaz kürsüsünün hiçbir özelliği yoktur. Mimar Sinan çağının bütün sadeliğini bünyesinde toplayan cümle kapısı iki renkli taşın alternatif biçimde kullanılması ile oluşan basık kemerli, mermer sövelidir. Silmelerle hareketlendirilmiş olan kapının dikdörtgen mermer alınlığı boş bırakılmış ve üste dikdörtgen açıklıklı bir pencere yerleştirilmiştir. Girişin iki yanındaki dikdörtgen pencerelerden alt katta-

lümdeki oldukça sade alçı mihrap mukarnaslı bir yaşmağa sahiptir. İki yanında ise altı üstlü pencerelerden başka dikdörtgen çerçeveli, mermer söveli birer niş mevcuttur. Kuzeyde serbest olarak duran iki pâyeye ile kuzey duvarı arasında bir açıklık vardır. Bu bölüm iki yanda birer yarım tonoz, ortada ise pâyeleri birleştiren sivri kemerin diğer kemerlere göre daha geniş ele alınması ile kapatılmıştır. Kemer içini dolduran duvar yüzeyi revzenlidir. Böylece yapı kuzeye doğru genişletilmiş ve bu bölüme altı üstlü ahşap mahfiller yerleştirilmiştir. Üst kat mahfiline geçiş, dışta son cemaat yerinde minare çıkışının simetrisi durumunda olan basık kemerli kapıdan sağlanmaktadır. Ayrıca içten geçişi bulunan minarenin basamaklarından mahfil seviyesinde ayrılan koridorun arkasından yine basık kemerli bir açıklıkla üst kat mahfiline ulaşılır. Caminin iç mekânında alt kat pencerelerinin üstleri, üst kat pencerelerinin çevresi, yarım kubbeler, kemerler, pendantsifler ve ana kubbenin içi son yıllarda yenilenirken mavi, kırmızı, sarı, beyaz renkli bitkisel motifler süslü kalem işleriyle bezemiştir. Camide mevcut ahşap minber XIX. yüzyıldan kalma olup kabarıklık bitkisel süslemeleri yaldızlı, diğer kısımlar yağlı boyalıdır. Son yıllarda yapılan vaaz kürsüsünün hiçbir özelliği yoktur. Mimar Sinan çağının bütün sadeliğini bünyesinde toplayan cümle kapısı iki renkli taşın alternatif biçimde kullanılması ile oluşan basık kemerli, mermer sövelidir. Silmelerle hareketlendirilmiş olan kapının dikdörtgen mermer alınlığı boş bırakılmış ve üste dikdörtgen açıklıklı bir pencere yerleştirilmiştir. Girişin iki yanındaki dikdörtgen pencerelerden alt katta-



Molla Çelebi Camii ve içinden bir görünüş





Molla Çelebi Camii'nin planı

kiler sivri hafifletme kemeri altında mermer sövelere sahiptir. Pencerelelerin dış yanlarında birer mihrâbiye ile kesme taştan basık kemerli birer kapı yer almaktadır. Bunlardan batıdaki minareye geçişi, doğudaki yapının üst kat mahfiline çıkışı sağlamaktadır. Caminin ana kütesinden yanlara doğru taşan son cemaat yerinin iki köşesindeki sivri kemerli açıklıklardan batıdaki hazîreye, doğudaki bahçeye açılmaktadır. Yapının diğer cephelelerinde sivri boşaltma kemeri altında dikdörtgen şeklinde mermer söveli, demir şebekeli alt kat pencerelerinin üzerinde sivri kemerli ikinci kat pencereleri yer almaktadır. Caminin kuzeybatı köşesinde bulunan kare kaideli, silindirik gövdeli minare geç dönemlerde yenilenmiştir. Külah altında ve şerefe korkuluk levhalarında süslemeleri olan minarenin şerefe formu da barok düzene sahiptir. Minareye dıştan son cemaat yerindeki basık kemerli kapı, içten ise aynı doğrultudaki başka kapı ile çıkılmaktadır.

10 Ekim 1723, 6 Kasım 1724 ve 1 Mart 1823 tarihlerinde çıkan yangınlarda cami ve hamamın tahrip olduğu, 1843 yılında caminin tekrar yangın geçirdiği bilinmektedir. XVIII. yüzyıl içinde Tuğracı (Nişancı) Ömer Ağa camiyi, I. Abdülhamid ise (1789) cami, hamam ve çeşmeyi tamir ettirmiştir. 1 Mart 1823 tarihindeki yangından sonra cami yeniden onarılmış, bu arada mahfil yenilenmiştir. Eski resimlerden, 1843 yangınının ardından beş bölümlü son cemaat yerinin dik meyilli, düz atkılı ahşap sundurma şeklinde inşa edildiği anlaşılmaktadır. Vakıflar Genel Mü-

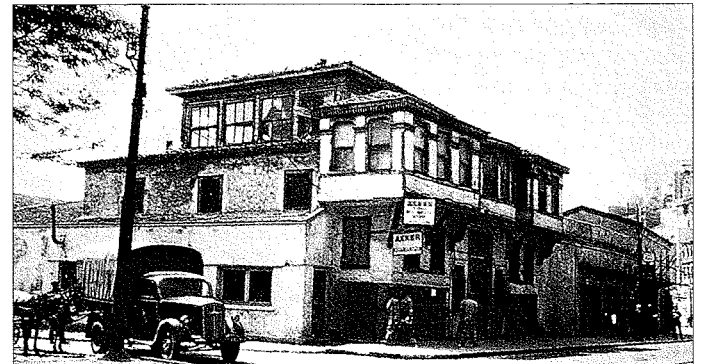
dürlüğü tarafından 1958'de yapılan restorasyonda camide aslına uygun olmayan yerler düzeltilerek son cemaat yerindeki ahşap sundurma kaldırılmış, sekizgen kaideler üzerine oturan, baklavalı başlıklara sahip altı adet mermer sütunun üstü beş kubbe ile örtülmüş ve sivri kemerlerle birbirine bağlanmıştır. Sütun başlıklarının dış yüzeylerinde birer rozet ve çin bulutuna benzer kıvrık hatlı bir süsleme görülmektedir. Ortada girişin önünde yer alan kubbeli birim sekizgen kasnaklı olup diğerlerine göre biraz daha yüksek tutularak cephe monotonluktan kurtarılmıştır. Günümüzde içleri beyaz boyalı olan son cemaat yeri kubbelerinin 1958 yılındaki yeni inşasında kalem işiyle tezyin edildiği bilinmektedir.

Kütüphane. 1296 (1879) tarihli Devlet Salnâmesi'nden ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde Molla Çelebi Kütüphanesi fihristindeki bilgilerden anlaşıldığına göre çeşitli kişiler tarafından vakfedilen kitaplarla cami içerisinde bir kütüphane kurulmuştur. 144 adet kitabın bulunduğu kütüphaneye ait fihristte yer alan bir notta Fındıklı Camii içinde Reisülküttâb Abdullazhâde'nin, Molla Mehmed Çelebi Efendi'nin ve Şeyhülislâm Hâmid Efendi gibi zevatın vakfettiği kitapların Kılıç Ali Paşa Medresesi içindeki kütüphaneden Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledildiği belirtilmektedir (Orhonlu, VII/10 [1954], s. 68). Molla Çelebi Camii'nde mevcut kitapların ne zaman Kılıç Ali Paşa Medresesi'ne taşındığı ise bilinmemektedir.

Hazîre. Caminin batısında yer alan dikdörtgen hazîre, İskele sokağına bakan duvarla deniz tarafındaki kitâbelerinden anlaşıldığına göre batı ve güney yönlerinden 1132'de (1720) rûznâmçe-i evvel Hüseyin Paşazâde Hacı Mehmed Bey tarafından inşa ettirilen parmaklıklı bir duvarla sınırlanmıştır. Batı yönünde altı küçük dikdörtgen ve bir sivri kemerli açıklık mevcuttur. Burası iki bölümden

oluşmaktadır. Birinci bölüm, sivri kemerli pencereden yapının dış duvarına atılan, yarıya kadar demir şebeke ile kapatılmış diğer sivri bir kemerle son bulmaktadır. Kare planlı ikinci bölüm kuzeyde bir kemer, batıda iki pencere ve doğuda bir pencere ile toplam dört açıklığa sahiptir. Hazîrede günümüze ulaşabilen on dokuz mezar vardır. Halen mevcut en eski mezar 1121 (1709) tarihli olup Şeyhülislâm Sadreddinzâde Sâdık Mehmed Efendi'ye aittir. Bazı kayıtlara göre XVI. yüzyıldan itibaren hazîredeki en eski defin, 958'de (1551) vefat ederek buraya gömülen Emîr Hüseyin Çelebi'yle ilgili ise de mezar taşı kaybolmuştur.

Hamam. Eskiden İstanbul'un en işlek çifte hamamlarından biri olan yapının soyunmalık bölümleri kâğır duvarlı ve sakıflı, sıcaklık bölümleri ise üç eyvan şemasına sahipti. Planı itibarıyla Ayasofya'nın karşısındaki Haseki Hamamı'na benzeyen yapının yıkımından kısa bir süre önce sıcaklıkları birleştirilmiş, erkekler kısmının helâlâri ile kadınlar kısmının soyunmalığı ortadan kaldırılmış ve tek hamaama dönüştürülerek klasik hüviyetini yitirmişti. 1957'deki yıkımdan günümüze kadar gelebilen iki parça kitâbenin sağ bölümü, Çarşıkapı'da İstanbul Fetih Cemiyeti tarafından kullanılan Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Külliyesi'nin medresesi avlusundadır. Yüksel Yoldaş Demircanlı ve Mehmet Nermi Haskan sol parçasının Topkapı Sarayı Müzesi'nde olduğunu bildirmişlerse de (*İstanbul Mimarisi İçin Kaynak*, s. 391; *İstanbul Hamamları*, s. 142) bu parça müzede bulunamamıştır. Hamamın üç mermer kurnası halen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin şeref salonunda yer almaktadır. Hüseyin Ayvansarayî ve Dâvutpaşalı Mehmed Râif külliyyede bir de sibyan mektebinin varlığından bahsetmişlerdir. Bu hamamın cadde üzerindeki soyunma yeri, XVIII. yüzyıl sonları ve XIX. yüzyıl başları



Molla Çelebi Hamamı'nın eski bir fotoğrafı (Alman Arkeoloji Enstitüsü fotoğraf arşivi)

nın sivil mimarisine uygun bir konak cephesi karakterine sahipti.

BİBLİYOGRAFYA :

Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 311-312; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 232, 233, 442, 445; Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, II, 82-84; a.mlf., *Mecmûa-i Tevârih* (haz. Fahri Ç. Derin - Vâhid Çabuk), İstanbul 1985, s. 374; Mehmed Râif, *Mir'ât-ı İstanbul*, İstanbul 1314, s. 334-337; İzzet Kumbaracılar, *İstanbul Sebilleri*, İstanbul 1938, s. 47; İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul 1945, II, 140-142; Mustafa Cezar, "Osmanlı Devrinde İstanbul Yapılarında Tahribat Yapan Yangınlar ve Tabii Afetler", *Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, İstanbul 1963, I, 350-351, 369; Behçet Ünsal, "İstanbul'un İmarı ve Eski Eser Kaybı", a.e., İstanbul 1969, II, 51-53; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 212-213; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, s. 224; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 113, 154, 288, 395; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, Ankara 1987, II, 24-25; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 52; Yüksel Yoldaş Demircanlı, *İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, İstanbul 1989, s. 135-136, 391; Çelik Gülersoy, *İstanbul II: Tophane, Fındıklı, Kabataş*, Milano, ts., s. 112-113, 116; Mehmet Nermi Haskan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 142-144; W. Müller-Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topografyası* (trc. Ülker Sayın), İstanbul 1998, s. 413; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Beyoğlu'ndaki Camiler", *Geçmişten Günümüze Beyoğlu*, İstanbul 2004, I, 341-360; Cengiz Orhonlu, "Fındıklı Semaatinin Tarihi Hakkında Bir Araştırma", *TD, VII/10* (1954), s. 65-70; M. Bahadır Tanman, "Molla Çelebi Camii", *DBİst.A, V*, 483-484; Arzu İyanlar, "Molla Çelebi Hamamı", a.e., V, 484.



ARZU İYANLAR

MOLLA FENÂRÎ

(ö. 834/1431)

Osmanlı âlimi.

751 yılının Safer ayında (Nisan 1350) doğdu. Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza'dır. Fenârî nisbesi hakkında kaynaklarda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu nisbenin, Mâverâünnehir bölgesinde ya da Bursa civarında Yenişehir ile İnegöl yakınlarındaki Fenâr köyünden geldiğini söyleyenler bulunduğu gibi babasının fenercilik mesleğiyle ilgili olduğunu ileri sürerler de vardır. Kahire'de ondan icâzet alan İbn Hacer el-Askalânî'nin İbnü'l-Fenerî diye tanıdığını belirtmesi, Zeynüddin el-Hâfî'nin halifesi İbn Gânim el-Kudûsî'ye gönderdiği Arapça bir şiirinde kendisinden İbnü'l-Fenârî diye söz etmesi (Taşkoprizâde, s. 27) babasının da bu nisbeyle anıldığını göstermektedir. Açık bilgi bulunmaması sebebiyle kaynaklar bu rivayetleri nakletmekle yetinmiş, Uzun-

çarşılı ise bir gerekçe göstermeden Yenişehir ile İnegöl taraflarındaki Fenâr kasabasından olduğunu kaydetmiştir.

Molla Fenârî, ilk öğrenimini babasının yanında tamamladıktan sonra İznik'te Alâeddin Ali Esved'in derslerine devam etti. Hocasıyla arasında geçen ilmî bir tartışma yüzünden oradan ayrıldı ve Amasya'ya gitti. Amasya'da Cemâleddin Aksarayî'nin öğrencisi oldu ve 778 (1376) yılında kendisinden icâzet aldı. Ardından Seyyid Şerif el-Cürçânî ile birlikte gittiği Kahire'de başta Ekmeleddin el-Bâbertî olmak üzere çeşitli âlimlerden şer'î ilimleri tahsil etti; Bâbertî'den de icâzet aldıktan sonra Bursa'ya döndü. Yıldırım Bayezid tarafından Manastır Medresesi müderrisliği ve bunun yanı sıra 795'te (1393) Bursa kadılığı ile görevlendirildi. Bu vazifesini on yıl kadar sürdürdü. Ankara Savaşının ardından Timur'un askerleri Bursa'yı ele geçince, daha önce Yıldırım Bayezid'in esir alıp hapsedtiği Karamanoğlu Alâeddin Bey'in iki oğlu II. Mehmed Bey ve Ali Bey hürriyetine kavuşmuş ve Timur tarafından Karamanlı ülkesinin yönetimine getirilmişti. Molla Fenârî de muhtemelen Mısır seyahati dönüşünde Konya ve Karaman'a uğradığında tanıştığı Mehmed Bey'le Karaman'a gitti. Orada on yıldan fazla bir müddet ders verdi. 817'de (1414) Bursa'ya döndü ve Çelebi Sultan Mehmed devrinde 818 (1415) yılında ikinci defa Bursa kadılığına getirildi. 822'de (1419) çıktığı hac seyahatinden dönerken Kahire'ye uğradı ve el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî'nin isteğiyle bir süre orada kaldı. Kahire'de bulunduğu sırada dönemin önde gelen âlimleriyle ilmî müzakerelerde bulundu ve ders verdi. 823 (1420) yılında Mısır'dan ayrılan Molla Fenârî, Kudûs'e uğradıktan sonra Bursa'ya döndü ve eski görevine devam etti. II. Murad tarafından 828'de (1425) müftülük vazifesine tayin edildi. Bu unvanı taşıyan kimsenin diğer ulemâya nisbetle önemli bir mevki işgal ettiği bilinmekle birlikte bazı kaynaklarda Fenârî'nin ilk şeyhüslâm olarak anılması, pâyi-taht müftülük makamının XVI. yüzyılın ortalarında ulaştığı kurum hüviyetiyle kelimenin kazandığı "devletin bütün ilmiye sınıfının resmî mercii" anlamında düşünlmemelidir.

833 (1430) yılında yaptığı ikinci hac yolculuğunda da Kahire'ye uğrayan Molla Fenârî buradaki âlimlerle ilmî görüşmeler yaptı. Döndükten kısa bir süre sonra 1 Receb 834 (15 Mart 1431) tarihinde Bursa'da vefat etti. Hüseyin Hüsameddin, ba-

zı vakıf kayıtlarına ve kitâbelere dayanarak Molla Fenârî'nin 838'de (1434-35) öldüğünü kaydeder (*TTEM*, XVII/19 [1928], s. 155). Cenazesi kendi yaptırdığı caminin hazînesine defnedildi. Öğrencileri arasında oğlu Mehmed Şah Fenârî, Şehâbeddin İbn Arabşah, Kadızâde Rûmî, Kutbüddinzâde İznikî, Kâfiyeci, Emîr Sultan, Molla Yegân ve İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler bulunmaktadır.

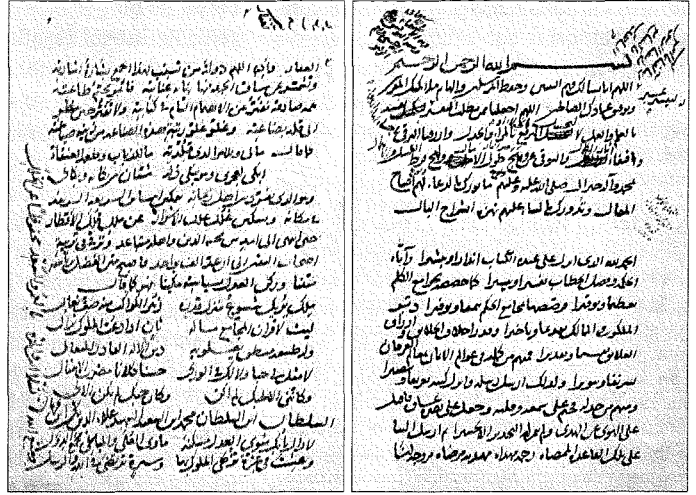
Molla Fenârî, Osmanlı Devleti'nde tasavvufa ilgi duyan ilmiye mensuplarının önde gelenlerindedir. Tasavvuf kültürüne olan yakın ilgisi bazı eserlerinde açıkça görülür. Tasavvufî düşüncelerinin şekillenmesinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tesiri vardır ve İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen Ekberîyye mektebinin görüşlerini Anadolu'da temsil eden âlimler arasında yer almaktadır. Babasından Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-ğayb*'ini okumuş, daha sonra bu eseri şerhetmiştir. Fenârî ayrıca hem *Miftâhu'l-ğayb*'i hem de İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûsü'l-hikem*'ini okumuştur. Taşkoprizâde, Fenârî'nin babasının Sadreddin Konevî'den *Miftâhu'l-ğayb*'i okuduğuna dair bir rivayet naklediyorsa da (*eş-Şekâik*, s. 24) bu tarihen mümkün görünmemektedir. Konevî'nin ölüm tarihi (673/1274) göz önüne alınırsa Fenârî doğduğunda babasının 100 yaşlarında olması gerekir. Bu sebeple bizzat Konevî'den değil talebesinden veya talebesinin talebesinden okumuş olmalıdır. Kaynaklarda ayrıca Ebherîyye (Evhadîyye-Safevîyye / Erdebîlîyye) ve Rifâiyye tarikatlarından hilâfet aldığı ve Zeyniyye tarikatına da intisap ettiği kaydedilmektedir. Diğer taraftan Fahrreddin er-Râzî ekolüne bağlı olup Râzî'nin geliştirdiği İbn Sî-nâcî sistemin Osmanlı geleneğine taşınmasında önemli rol oynamıştır.

Gerek devlet erkânının gerekse halkın saygı gösterdiği ve maddî durumu iyi olmasına rağmen sade bir hayat yaşadığı nakledilen Molla Fenârî geçimini sağlamak için ipekçilikle meşgul olmuştur. Taşkoprizâde, Fenârî'nin vefat ettiğinde 10.000 ciltlik bir kütüphane bıraktığına dair bir rivayet kaydeder. Molla Fenârî, Kudûs'te bir medrese ile Bursa'da üç mescid ve bir medrese yaptırmış, 833 (1430) tarihli vakfiyesiyle bunlara birçok emlakını tahsis etmiştir (Bilge, s. 232-241). Oğullarından Mehmed Şah Fenârî de (ö. 839/1435[?]) âlim olup çeşitli eserler telif etmiş, Yûsuf Bâli ise (ö. 840/1436-37) müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuştur. Osmanlı Devleti'nde ilmiye sınıfına tanınan imtiyazlar ilk defa II. Mu-

rad tarafından Molla Fenârî ailesine ve-rilmiş, daha sonra bütün ilmiye ailelerine teşmil edilmiştir.

Eserleri. 1. *‘Aynü'l-a‘yân (Tefsiru Sü-reti'l-Fâtiha)*. İşârî tefsir türünün örnek-lerinden olup Karamanoğlu Mehmed Bey'e ithaf edilmiştir. Eserde tefsir usu-lüne dair geniş bir mukaddime yer almak-tadır. Çeşitli kütüphanelerde yazma nü-s-haları bulunan kitabın müellif hattı oldu-ğu tahmin edilen nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Mahmud Pa-şa, nr. 9). İstanbul'da basılan (1325) eser üzerinde Zülfikar Durmuş, *Şemsüddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin Hayatı ve Aynü'l-A'yân Adlı Eserinin Tahlihi* adıyla yüksek lisans çalışması yapmıştır (1992, Erciyes Üniversitesi Sos-yal Bilimler Enstitüsü). 2. *Ta'likât 'alâ evâ'ili'l-Keşşâf*. Zemahşerî'nin *el-Keş-şâf* adlı tefsirinin Fâtiha sûresiyle Baka-ra sûresinin bir bölümüne yazılmış ta'likattir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Pa-şa, nr. 183). 3. *Fuşûlü'l-bedâ'î**. Usûl-i fıkha dair bu eser müellifinin en meş-hur çalışmalarından biri olup iki cilt ha-linde basılmıştır (İstanbul 1289). 4. *Şer-hu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye*. Hanefî faki-hi Secâvendî'ye ait eserin en güzel şerh-lerinden biridir (Süleymaniye Ktp., Fâ-tih, nr. 2524; Giresun Yazmaları, nr. 117; Yazma Bağışlar, nr. 318; Lâleli, nr. 1310/1, 1311/1). 5. *Şerhu Telhîşî'l-Câmi'i'l-ke-bîr fi'l-fürû'*. Hanefî fakihî Hilâtî'nin, Mu-hammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câ-mi'u'l-kebîr*'inin muhtasarı olan *Telhî-şü'l-Câmi'i'l-kebîr* adlı eserinin bir böl-ümünün şerhidir (Süleymaniye Ktp., Lâ-leli, nr. 962, 963/2; Yenicami, nr. 482/2). 6. *Şerhu Fıkhî'l-Keydânî* (Süleymaniye Ktp., Dârülmesevî, nr. 512/22). 7. *Mişbâ-hu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fi şerhi Miiftâhî'l-ğayb*. Sadreddin Ko-nevî'ye ait eserin şerhi olup Muhammed Hâcevî tarafından neşredilmiştir (Tah-ran 1374 hş.). Bu neşirde Mirza Hâşim el-Ü-ş-kürî, Âyetullah Humeynî, Seyyid Muham-med el-Kummî, Âgâ Muhammed Rızâ Kumîşei, Hasanzâde Âmilî gibi şahısların ta'likatına da yer verilmiştir. Ayrıca eseri Hâcevî Farsça'ya tercüme etmiştir (Tah-ran 1374 hş.). Âyetullah Humeynî'nin ta'li-katı ayrıca Dâvûd-i Kayserî'nin *Fuşûşü'l-hikem* şerhine yaptığı ta'likatla birlikte yayımlanmıştır (*Ta'likât 'alâ şerhi Fuşû-si'l-hikem ve Mişbâhî'l-üns*, Kum 1365 hş.). 8. *Şerhu dibâceti'l(muqaddime-ti'l)-Meşnevi* (İstanbul 1288). 9. *Sûfiy-enin Libâs ve Etvâr ve Meslekine Dair İtirâzâta Reddiye* (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 71). 10. *Tahkî-*

Molla Fenârî'nin 'Aynü'l-a'yân adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa, nr. 9)



ku hakâ'iki'l-eshâ' ve dekâ'iki'l-ülûm ve'l-ârâ' (Risâle fi't-tasavvuf, el-Muqad-dimâtü'l-aşere). Muhyiddin İbnü'l-Ara-bî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde yer alan ve "künnâ hurûfen âliyyât" şeklinde başlayan beytin şerhi olup Muhammed Hâcevî tarafından yapılan Farsça tercü-mesiyle birlikte neşredilmiştir (*Terceme ve Metn-i Şerh-i Rubâ'i-i Şeyh-i Ekber Muhyiddin 'Arabî*, Tahran 1375 hş.). 11. *Ta'lika 'alâ İstîlâhâtî's-şufiyye*. Kâşâ-nî'nin eserine bir ta'likattir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4802/2). 12. *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye*. Esirüddin el-Ebherî'nin *İsâgûcü (er-Risâletü'l-Eşiriyye)* adlı man-tık kitabına yazılan şerhlerin en meşhur-larından olan eser Osmanlı medreselerin-de son zamanlara kadar okutulmuştur (İstanbul 1253, 1263, 1266, 1269). Bu şerh üzerine yapılan hâşiyeler arasında Kul (Kavil) Ahmed diye tanınan Ahmed b. Mu-hammed b. Hıdır'ın *Kul Ahmed*'i ve Bur-hâneddin b. Kemâleddin Bulgarî'nin *el-Fevâ'idü'l-Burhâniyye*'si önekmlidir. Molla Fenârî'ye ait şerhin mukaddimesi Mehmed Emin Şirvânî tarafından tahşi-ye edilerek *Cihetü'l-vaḥde* adıyla basıl-mıştır (İstanbul 1307). 13. *Avîşâtü'l-ef-kâr fi'htibârî üli'l-ebşâr*. Kelâm, ferâiz, fıkıh ve âdâb olmak üzere dört bölümden meydana gelmektedir (İstanbul 1304). 14. *Hâşiye 'ale'd-Dav'*. Mutarrizî'nin nahiv ilmüne dair *el-Mişbâh* adlı eserine Tâced-din el-İsferâyî'nin yaptığı şerh üzerine yazılmış bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2510/2). Bazı araştı-rmacılar bu nüshanın Fenârî'ye aidiyetinin ihtiyatla karşılanması gerektiği görüşün-dedir (meselâ bk. Gülle, *Şemseddin Mu-hammed b. Hamza*, s. 77-78). 15. *el-İş-rûn ku'fa fi'l-İşrine ilmen*. Müellifin oğ-lu Mehmed Şah tarafından *Şerhu Man-zûmeti'l-elğâz li'l-fârih* adıyla şerhe-dilmiştir. 16. *Esâşü's-sarı fi'ilmî'l-tas-*

rif. Mehmed Şah bu esere de *Te'sisü'l-ķavâ'id ḥarfen bi-ḥarf fi şerhi maķāşî-dî Esâsi's-sarı* adıyla bir şerh yazmıştır.

Molla Fenârî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları da şunlardır: *Şerhu Muḥtasari'l-Mevâkif*, *Ta'likât 'alâ Şerhi'l-Mevâkif*, *Baḫş fi'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ min tefsiri'l-Fâtiḫa*, *Hâ-şiye 'alâ Hırzî'l-emânî*, *Hâşiye 'alâ Şer-ḫi's-Şemsiyye*, *Risâle fi âdâbi'l-baḫş*, *Risâle fi mâhiyyeti's-şeyâḫin ve'l-cin*, *Risâle fi menâķibi's-Seyḫ 'Alâ'id-dîn en-Nakşibendî*, *Şerhu'l-Fevâ'idü'l-Ġı-yâşiyye*, *Risâle fi ricâli'l-ğayb*, *Risâle fi beyâni vaḫdeti'l-vücûd*, *Mürşidü'l-muşallî*.

Bazı kaynaklarda (meselâ bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 184) ve kütüphane kayıtlarında (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2781; Hüseyin Paşa, nr. 482; Fâtiḫ, nr. 3677) Molla Fenârî'ye nisbet edilen *Ünmüze-cü'l-ülûm* adlı eserin müellifin oğlu Meh-med Şah'a, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Miftâḫ li's-Seyyid (Ta'lika 'alâ Şerḫayî's-Seyyid ve's-Sa'd)* isimli çalışmanın da (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1804; Süleyma-niye Ktp., Lâleli, nr. 2845, 2850/1; Cârul-lah Efendi, nr. 1790/1) Ali Fenârî veya Ali b. Fenârî'ye ait olduğu tesbit edilmiştir (Gülle, *Şemseddin Muhammed b. Ham-za*, s. 75-76).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-gumr*, VIII, 243-245; Taş-köprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 22-29; *Keşfü'z-zunûn*, I, 184, 647, 648, 867, 882, II, 1299, 1655, 1894; Belîğ, *Güldeste*, s. 239-242; *Devhâtü'l-meşâ-yih*, s. 3-5; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 166-167; *Sicill-i Osmânî*, III, 159; *Osmanlı Mü-ellifleri*, I, 390-392; *İlmiyye Salnâmesi* (haz. Seyid Ali Kahrâman v.dğr.), İstanbul 1998, s. 283-287; Brockelmann, *GAL*, II, 303-304; *Suppl.*, II, 328-329; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943, s. 3-4; *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 188-189; Ziya Şakir,

Molla Fenârî: Osmanlı İmparatorluğunun İlk Türk Şeyhülislâmı, İstanbul 1951; Uzunçarşılı, *İlimiye Teşkilâtı*, s. 228-229; Abdülkadir Altunsoy, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, s. 1-3; Edib Yılmaz, *Molla Fenârî, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshalarının Tavsihi* (mezu niyet tezi, 1975), İÜ Ed. Fak. Arap-Fars Filolojisi; a.m.f. – Ayhan Yıldırım, “İlk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî”, *Diyanet İlmî Dergi*, XXXI/3 (1995), s. 71-81; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984, s. 30-32, 232-241; Sıtkı Güllü, *Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî'nin Hayatı ve Eserleri* (yüksek lisans tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.m.f., “İlk Osmanlı Şeyhülislâm'ı Şemseddin Muhammed b. Hamza Fenârî (751-834/1350-1431) ve Onun Aynu'l-A'yân Tefsiri”, *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, İstanbul 1999, s. 237-246; Hakkı Aydın, *İslâm Hukuku ve Molla Fenârî*, İstanbul 1991; Recep Şehidoğlu, *Molla Fenârî ve Tefsir Metodu* (doktora tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Ankara 1993; a.m.f., “Osmanlı Devletinde Âlim-Mutasavvıf Prototipi Olarak İlk Şeyhülislâm Molla Fenârî ve Tasavvuf Anlayışı”, *AÜİFD*, XXXVII (1997), s. 385-401; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları: Kuruluşun Fatih Devrinin Sonuna Kadar*, Bursa 2001, s. 109-121; Reşat Öngören, “Osmanlı Devleti'nin İlk Şeyhülislâmı Molla Fenârî'nin Tasavvufî Yönü”, *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 114-119; Hüseyin Hüsameddin, “Molla Fenârî”, *TTEM*, XVI/18(95) (1926), s. 368-383; XVII/19(96) (1928), s. 148-158; Müjgân Cumbur, “İlk Türk-Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî”, *TY*, II/283 (1960), s. 17-18; Hakkı Şinasi Çoruh, “Türk Anadolu'da İlim Tarihinin İlk Büyük Siması İlk Osmanlı Şeyh-ül-İslâmı Molla Fenârî”, *TK*, X/120 (1972), s. 1265-1276; J. R. Walsh, “Fenârî-zâde”, *Eİ²* (İng.), II, 879.



İBRAHİM HAKKI AYDIN

Düşüncesi. Molla Fenârî'nin düşüncesi genel olarak mantık, tefsir usulü, fıkıh usulü ve metafizikle ilgili eserlerinde ifadesini bulmuştur. İslâm düşünürlerinin yeni sentezlere yöneldiği hareketli bir dönemde yaşayan Fenârî, Moğol istilâsı ve Haçlılar sonrası İslâm dünyasının yeniden toparlanmaya çalıştığı ilmi ve fikrî ortamın güçlü bir temsilcisidir. Muhakkikler (muhakkikün) olarak bilinen âlimlerin yettiği bu ortamda fikirleri teşekkül eden Fenârî dinî ve lisanî ilimleri, Fahreddin er-Râzî'nin metafiziğini ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf metafiziğini bir büyük sentezde uyumlu hale getirmeyi denemiştir. Onun ilmi kişiliği, Anadolu'da filizlenmeye başlayan ve giderek Osmanlı ilim zihniyetinin temelini oluşturacak olan medrese-tekke bütünlüğünü kendinde temsil etmiş ve mutasavvıf-âlim tipinin Dâvûd-i Kayserî'den hemen sonraki örneklerinden birini ortaya koymuş olması bakımından da önem arz etmektedir. Mol-

la Fenârî'nin ilmi projesinde mantık, din ilimleri metodolojisi ve tasavvuf metafiziği birbiriyle çelişmeden ilişki içine sokulmuştur. Usul ilmi mantıkla bütünlüştüğü gibi tasavvuf da şer'î ilimlerle tam bir uzlaşma halindedir. Ayrıca bu ilim anlayışında vahdet-i vücûd metafiziğinin de mantık yöntemlerine dayalı bir ifadeye büründürülmesi amaçlanmıştır. Dolayısıyla onun düşüncesinde klasik İslâm düşüncesinin beyân (dinî bilgi), burhan (akıl kanıt) ve irfan (tasavvuf metafiziği) şeklinde isimlendirilen araştırma alanları birbirini bütünlükten bakış açılarını ifade etmektedir.

Taşköprizâde Ahmed Efendi, metafizik (el-ilmü'l-ilâhî) sahasındaki teorik ve tasavvufî bilgi edinme yollarından söz ederken bu ikisi arasında bir geçişlilik bulunduğunu ve nefsin arındırılmasına dayalı tasavvuf yolunun Anadolu'daki en büyük temsilcisinin Fenârî olduğunu belirtmektedir (*Mevsû'atü muştalahâti Miftâhî's-sa'âde*, s. 251). Bu tesbit ile ima edilen şey Fenârî'nin İbnü'l-Arabî tarafından ortaya konan tasavvufî görüşleri benimsemesidir. Nitekim Fenârî, İbnü'l-Arabî'nin bir dörtlülüğüne yazdığı küçük bir şerhte vahdet-i vücûd ontolojisinin temel önermelerini açıkça göstermiştir. Bu önermelerin vurguladığı ana fikre göre gerçek varlık birdir ve Allah'tır. O'ndan başka her şeyin mevcudiyeti, gerçek varlığın ezelden beri ilminde bulunan ilk örnek ya da aslı gerçekliklere (a'yân-ı sâbite, hakâik) göre tesbit edilmesinden ibarettir. Bu varlığın taşıdığı isimler onun âlemle olan ilişkisini tanımlar ve nesnelerin hangi varlık düzeyinde gerçeklik kazanacağını belirler (*Terceme ve Metn-i Şerh-i Rubâ'î*, s. 42 vd.). Esasen Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-ğayb*'ına *Mişbâhu'l-üns* adıyla yazdığı şerh Fenârî'nin vahdet-i vücûd metafiziğiyle irtibatının mükemmel bir göstergesidir. Ayrıca Sadreddin Konevî, eserinde tasavvuf metafiziğini felsefî terminoloji bakımından da anlamlı olacak şekilde konusu, ilkeleri ve problemleri bakımından yeniden inşâ etmek istediği için Fenârî'nin şerhiyle bu özgün girişime yeni açılımlar kazandırdığı söylenebilir. Fenârî tarafından, “insan gücünün sınırları içinde hak olan Allah'ı yaratıklarla ilişkisi ve âlemin O'ndan neşet etmesi bakımından bilmek” şeklinde tanımlanan metafiziğin konusu varlık veya ontolojik anlamıyla Hak, dolayısıyla da Hakk'ın varlığı olarak belirlenmekte, ilkeleri ilâhî isimler, problemleri ise bu isimlerin varlık mertebelerinde nasıl tecelli ettiği, kısacası Hak ile âlem arasındaki

ilişkinin nasıl gerçekleştiği şeklinde ortaya konmaktadır (*Mişbâhu'l-üns*, s. 44 vd.; krş. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 9). Bu ontolojik yaklaşımla paralellik gösteren bilgi anlayışına göre tasavvuf metafiziğinin ilke ve problemleri hakkında gerçeği öğrenme ahlâkî arınma yoluyla, bu yol da benzer bir hali daha önce yaşamış ârifin delâletiyle olabilir. Eğitim yoluyla aktarılan bilginin ârif tarafından akla uygun yöntemlerle verilmesi mümkün olduğu gibi bilgileri alan kimse de bunların kesinliğine hükmetmek için mantıkî yollara her durumda ihtiyaç duymayabilir. Bu bağlamda Fenârî'nin vurguladığı ana fikir, metafizik ilkelerin ancak ilâhî sırlara vâkıf olan âriflerce bilinebildiği ve dolayısıyla metafizik meseleler hakkında onların söz sahibi olduğu şeklindedir. Ayrıca âriflerin tasavvuf doktrinlerini akla uygun biçimde aktarması, bu bilgilerin esasen teorik yöntemin ölçütü sayılan mantığa indirgenebileceği anlamına gelmediği gibi belirli ölçütlerden mahrum bulunduğu yahut hiçbir ölçüte vuru lamayacağı anlamına da gelmemektedir. Aksine, her bilgi ve varlık düzeyi için yeni ve izâfî mânalar kazanan çeşitli ölçütler söz konusudur (*Mişbâhu'l-üns*, s. 48-49; krş. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 10-11). Konevî'nin anılan eserinde (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 7-12), vahdet-i vücûd ile teorik (felsefî yahut kelâmî) metafizik arasında gözlemlenecek terminolojik ortaklıkların tasavvufu ulaşılan yüksek hakikatlere teorik çabayla ulaşıldığı anlamına gelmediği, ortak bir terminolojinin kullanılmasının sadece tasavvuf doktrinini akla uygun bir ifadeye büründürme amacına yönelik olduğu vurgulanmaktadır. Fenârî'nin de aynı entelektüel tavra sahip çıktığı, Konevî'nin yolunu izleyerek teorik ve tasavvufî yollar arasında bir köprü oluşturmak istediği anlaşılmaktadır. Nitekim şerhinin tam adındaki “beyne'l-ma'kül ve'l-meşhûd” ibaresi “miftâhu'l-üns” tabiriyle anlam bütünlüğü içindedir ve müellifin akla dayalı bilgiyle keşfe dayalı bilgiyi aynı metinde yakınlaştırma amacını açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Fenârî, yine Konevî'nin ana fikirlerini takip ederek metafizik alanında teorik yöntemi önemli saymakla birlikte insanın hata yapabileceğini ifade etmiş, kesin bilgi için izlenmesi gereken yöntemin tasavvufî müşahade olduğunu savunmuştur (*Mişbâhu'l-üns*, s. 33-36). Keşfe dayalı yöntem nihâi olarak âlemde mevcut nesnelere değil doğrudan doğruya Allah'ın varlığına yöneliktir. Çünkü eşya-

nın son gerçekliği onun Allah'ın ezeli bilginde taayyün etmiş ilk örneklerle aynı olduğundan (a.g.e., s. 39; krş. *Terceme ve Metn-i Şerh-i Rubâ'î*, s. 42, 48) ontolojik gerçekliğe ulaşmayı ve Allah'a yönelişi gerektirmektedir. Ârif bu yönelişte aklının sağlayabileceği bütün verileri, bütün ilke, kural ve kanunları aşarak, akılla tanımlanmış soyut ve tümel kavramların ötesine geçerek ontolojik gerçekliği aşkın bir düzeyde kavramış olmaktadır (*Mişbâhu'l-üns*, s. 42). Fenârî'nin tanıttığı bu yöntemin bir bakıma XX. yüzyıldaki fenomenolojiye ve buna dayalı varlık felsefesine öncülük ettiği söylenebilir. Eşyanın aslı gerçekliğini Allah'ın ilminde nasıl ise öylece bilmek şeklinde belirlenen bir gayenin teorik yöntemi metafizik için dışarıda bırakmasından ötürü Fenârî teorik akli eleştirmekte ve bunu tasavvuf metafiziğine özgü bilgiye akılla ulaşılabilirliği kanaatini geçersiz kılmak için yapmaktadır. Kendisinin, Konevî ile birlikte metafizik meselelerin teorik kanıtlarla ortaya konamayacağını belirten dayandığı gerekçeler teorik hükümlerin, süjeye ait bakışın niyet, inanç, yetenek gibi farklılıklara göre değişmesi veya bakış açısına göre değişiklik göstermesi, bunun ötesinde teorik aklın iki çelişkili hükümden birinin yanlışlığını kanıtlayıp çelişkiyi her durumda giderememesi veya çelişen fikirler için birbirleriyle yenilemeyen kanıtlar ortaya koyabilmesi şeklindedir (a.g.e., s. 33). Esas itibarıyla teorik aklın sınırları içinde kalarak kendisini aşamayacağı ve ilâhî olanla irtibat kuramayacağı yolundaki bir ana fikre dayanan bu eleştiri, modern Batı felsefesinin kendine özgü yapısına rağmen Immanuel Kant'ın teorik akla yönelttiği eleştirileri ve Hegel'in ontoloji bir mutlak akıl kavramıyla Kant'ı aşma çabasını hatırlatmaktadır. Fenârî tarafından oldukça sistematik biçimde dile getirilen bu eleştirel tavır aslında teorik aklın inkârı anlamına gelmemekte, aksine, insan aklının kendi işlevi alanı ve sınırları içinde hem kavramsal gerçekliğe ulaşmak hem de şer'î ilimleri temellendirmek bakımından vazgeçilmez öneme sahip olduğunu ifade etmektedir.

Bu sebeple, Fenârî'nin Fâtiha sûresini tefsir etmek için yazdığı eserin başlangıç sayfalarında (*Aynü'l-a'yân*, s. 13-16) teorik bilginin epistemolojisine yönelik olarak İbn Sînâcı duyular ve idrak psikolojisinin terimlerine dayalı tanım ve çözümlere yer verilmiş olması şaşırtıcı değildir. Ayrıca Fenârî, Beyzâvî'den hareketle temel din ilimlerini akaide ilişkin olarak

kelâm ilmi, zâhirî amellere ilişkin olarak fıkıh ilmi (usul dahil) şeklinde tasnif ederken bu şemaya, mânevî halleri amelî açıdan ele alan tasavvuf ilmiyle ontolojik gerçekliği konu edinen mükâşefe ilmini de dahil etmektedir (a.g.e., s. 25). Gazzâlî'den beri süregelen ve tasavvufu şer'î ilimlere katmayan bu anlayış Fenârî'nin ilim anlayışında da görülmektedir. Sadreddin Konevî'nin *İ'câzü'l-beyân fi te'vili ümmi'l-Kur'ân* adlı Fâtiha sûresi tefsirinden de yararlanılarak kaleme alınmış birkaç paragrafta ise Kur'an lafzının zâhirî ve bâtinî mânaları üzerinde durulmakta ve anlam düzeyleriyle varlık düzeyleri arasındaki ilişki, rahmân ve rahîm isimlerinin farklı anlam düzeyleri örnek verilmek suretiyle ortaya konmaktadır (a.g.e., s. 9-10; krş. Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, s. 317-318, 321-322). Dolayısıyla hem genel ilim anlayışı hem özeld tefsir anlayışı bakımından şer'î ilimle tasavvufî bakış açısı birbirini bütünlemiş olmaktadır.

Fenârî'nin düşüncesinin ifade edildiği diğer bir alan fıkıh usulüdür. Bu sahada telif ettiği *Fuşûlü'l-bedâyi'* adlı eser bir bakıma Fahrreddin er-Râzî sonrası düşüncesinin bazı temel özelliklerini taşır. Külli kaideleri tesbit ederek bundan cüz'î kuralları çıkarmak bu düşüncenin en önemli unsurlarındandır. Diğer taraftan nakil ve akıl arasında tam bir uyum oluşturmaya yönelik olan bu yöntemde akli açıklama tavrı alabildiğine öne çıkmaktadır. Fenârî ile birlikte Osmanlı düşüncesinin neredeyse artık temel yönelişi haline gelecek olan metafizik düşüncede nakli ve akli bilgiyi ifranî bir düzeyde telif etme çabası, söz konusu fıkıh usulü olduğunda yerini akli yaklaşımın daha çok öne çıktığı bir yönetime bırakmakta, Fenârî fikhî ichtihadi tamamen kendi çizgisi ve yöntemi içerisinde ele almaktadır. Her ne kadar *Fuşûlü'l-bedâyi'*de yer yer metafizik meseleleri de tartışmakta veya meseleleri bir metafizikçi üslubuyla ele almakta ise de usul alanında keyfiliğe yol açma ihtimali olan söz ve ifadelerden uzak durmuştur. Esîrüddin el-Ebherî'nin *İsâgü-cî'sine* yazdığı *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye* adlı şerhin baş tarafı mevcudu bir cihetten kendine konu edinerek mevzu, mebâdî ve mesâil yönünden farklılaşmak suretiyle müstakil disiplin haline gelen ilimleri, insan şahsiyetini bölmeden ve insanın varlıkla irtibatını koparmadan tahsil etme imkânını sağlayan bir ilim anlayışını felsefî olarak temellendirdiği için daha sonra "Cihet-i Vaħde" başlığı altın-

da müstakil risâle haline getirilip şerh ve hâşiyeye konu edilmiştir. Molla Fenârî, bu düşüncelerini *Fuşûlü'l-Bedâyi'*de (I, 4-6) fıkıh usulünü ele alırken tatbik etmiş, özellikle burada, bir ilmi ilgili olduğu alanlardan koparmadan nasıl ele almak gerektiğini gösterdiği gibi bir ilmin diğer ilimlerin elde ettiği neticelerden nasıl istifade edebileceğini de göstermiştir.

Molla Fenârî'nin kendisinden önceki entelektüel birikimden yararlanma hususunda kapsayıcı bir bakış açısına sahip olması, farklı ya da çatışan düşünce geleneklerini birbirine uyusacak tarzda yeniden ele alabilmesini sağlamış ve daha yüksek bir düzeyde gerçekleştirilecek bir sentezi düşünürün asıl gayesi haline getirmiştir. Din ilimleri olarak fıkıh ve kelâm, felsefî analiz ve teorik kanıtlama yöntemi olarak mantık, vahdet-i vücûd metafiziği olarak tasavvuf bu düşünce sisteminde dinî ve akli meşruiyet sorunu yaşamadan bir arada bulunmaktadır. Bu yaklaşımıyla Fenârî kendisinden sonraki Osmanlı düşünce ve ilim hayatına yön vermiş şahsiyetlerden biridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Molla Fenârî, *Şerhu İsâgüci*, İstanbul 1287, s. 2-3; a.mlf., *Fuşûlü'l-bedâyi'*, İstanbul 1289, I, 4 vd.; a.mlf., *Aynü'l-a'yân*, İstanbul 1325, s. 9-10, 13-16, 25; a.mlf., *Mişbâhu'l-üns* (nşr. Muhammed Hâcevî), Tahran 1374 hş., s. 33-36, 39, 42, 44 vd., 48-49, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., *Terceme ve Metn-i Şerh-i Rubâ'î-i Şeyh-i Ekber Muhyiddin 'Arabî* (trc. ve nşr. Muhammed Hâcevî), Tahran 1374 hş., s. 41-52; Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri: İ'câzü'l-beyân fi te'vili'l-ümmi'l-Kur'ân* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 317-318, 321-322; a.mlf., *Tasavvuf Metafiziği: Miñlâh-ı Gaybi'l-cem ve'l-vücûd* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 7-12; Taşköprüzâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, Bağdad 1975, s. 15; a.mlf., *Mevsû'atü muşâlahâti Miñlâhî's-sa'âde* (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut 1998, s. 251; Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Ankara 1993, s. 155-195.



TAHSİN GÖRGÜN

MOLLA FENÂRÎ CAMİİ

(bk. FENÂRÎ İSÂ CAMİİ).

MOLLA GÜRÂNÎ

(ö. 893/1488)

Osmanlı âlimi ve müftüsü.

Asıl adı Şemseddin Ahmed b. İsmâil'dir. Bazı kaynaklarda ismi verilirken Şemseddin yerine Şerefeddin veya Şehâbeddin unvanı da kullanılır. Onun önce Şere-

feddin, daha sonra Şehâbeddin diye anıldığını belirten hocası Makrîzî 13 Rebîülevvel 809 (28 Ağustos 1406) tarihinde Şehrizor'da dünyaya geldiğini belirtir. Sehâvî bu bilgiyi nakletmekle beraber 813 (1410) yılında Gûrân'da (Kûrân) doğduğunu söyler. Hayatı hakkında bilgi veren kaynaklarda Gûrân'ın nerede bulunduğu konusunda farklı bilgiler vardır. Bazıları burasının İsferyân'ın bir köyü olduğunu kaydederken bir kısmı da Irak'ın kuzeyinde bulunan Şehrezûr'a (Şehrizor) bağlı bulunduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan Bikâî, Molla Gûrânî'nin kendisinin Diyarbekir civarındaki Hiler köyünde doğduğunu söylediğini nakleder ('Unvânü'z-zamân, vr. 6^b).

İlk öğrenimini memleketinde tamamladıktan sonra gittiği Bağdat'ta Zeynüddin Abdurrahman b. Ömer el-Kazvî'nin kırâat-i seb'a, kelâm, tefsir, nahiv ve fıkıh, Hasankeyf'te Celâleddin el-Hulvânî'den Arap dili ve edebiyatı tahsil etti. Tahminen 830 (1426-27) yılında Şam'a geçti ve aralarında Alâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'nin de bulunduğu âlimlerden ders aldı. Ardından Kudüs üzerinden 835 (1431-32) yılında Kahire'ye gitti. Burada İbn Hacer el-Askalânî'nin öğrencisi oldu ve kendisinden icâzet aldı. Ayrıca Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed ez-Zerkeşî, Ahmed b. Ali el-Makrîzî, Kemâleddin İbnü'l-Bârîzî ve Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî gibi âlimlerden hadis, kırâat, tefsir ve fıkıh öğrenimi gördü. Bu ilimlerde temayüz etmiş bir âlim olarak Memlûk Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın (1438-1453) yakın çevresi içinde yer aldı ve sultanın huzurunda yapılan ilim meclislerine katıldı. Kahire'deki Berkûkiyye Medresesi'nde fıkıh müderrisi olarak görevlendirildi. Bu görevi devam ederken 844 (1440) yılında, Ebû Hanîfe'nin soyundan geldiği ifade edilen Dimaşk Hanefî kadısı Hamîdüddin Muhammed b. Ahmed en-Nu'mânî el-Fergânî ile aralarında çıkan tartışma neticesinde bu kişinin atalarına hakaret ettiğinin sultana bildirilmesi üzerine hapsedildi ve yapılan yargılama sonucunda suçlu bulunarak seksen değnekle cezalandırıldı. Ayrıca müderrislik görevinden uzaklaştırılıp Şam'a sürgün edildi. Bu arada II. Murad dönemi âlimlerinden Molla Yegân ile tanıştı ve onunla Anadolu'ya gitti. Osmanlı kaynaklarında Gûrânî'nin hacdan dönünce Molla Yegân ile Kahire'de karşılaşmış birlikte Anadolu'ya geldikleri kaydedilmekle beraber (Taşköprizâde, s. 84; Mecdî, s. 103) bazı çağdaş araştırmacılar Halep'te

görüşmüş olmalarının daha kuvvetli bir ihtimal olduğu kanaatindedir (Yıldız, Fâtih'in Hocası Molla Gûrânî ve Tefsiri, s. 48; İA, VIII, 406).

Anadolu'ya geldikten sonra Molla Yegân ile birlikte Edirne'ye giderek II. Murad'la görüşen ve onun iltifatına mazhar olan Molla Gûrânî önce Bursa'daki Kaplıca, ardından Yıldırım medreselerinde müderris olarak görevlendirildi. Sehâvî, onun Anadolu'ya gittikten sonra Şâfiî mezhebinden Hanefî mezhebine geçtiğini kaydeder (ed-Dev'ü'l-lâmî', I, 242). Molla Gûrânî 847'de (1443) Manisa'da bulunan Şehzade Mehmed'in (Fâtih) hocasına getirildi. Muhtemelen II. Mehmed'in ilk saltanatı ve daha sonra tekrar Manisa'ya yollanması sırasında onun yanında bulundu. Talebesi ikinci defa tahta geçince kendisine vezâret teklif edildi; ancak, "Senin kapıda hizmet edenler sonunda vezâret makamına ulaşmayı arzular. Eğer kendileri dışında bir kimse vâziri olursa sana olan bağlılıkları zayıflar ve saltanatının düzeni bozulur" diyerek kabul etmedi. Bunun üzerine 855 (1451) yılında kazaskerliğe tayin edildi. İstanbul'un fethi sırasında Fâtih Sultan Mehmed'in istişare

meclisinde bulundu, orduyla birlikte fethe katıldı ve savaşın en sıkıntılı günlerinde padişahı teşvik ederek kuşatmanın devamını sağlayan grubun içinde yer aldı. İstanbul'un fethinden sonra Memlûk sultanına gönderilen ve Arapça süslü bir üslûpla yazılan fetihnâme onun tarafından hazırlandı. Kazaskerlik görevi sırasında tayinler konusunda padişahın fikrini almadan bağımsız hareket ettiği için Bursa kadılığı ve buradaki vakıfların idaresiyle görevlendirildi. Bu sırada padişaha yakın bir kişiden gelen bir teklifi şeriatı aykırı bularak reddettiğinden (İlmiyye Salnâmesi, s. 290) 859 (1455) yılında kadılık görevinden alındı. Bunun üzerine hac yolculuğuna çıkarılmadan önce Halep'e, ardından Şam'a gitti. Burada kısa bir süre kaldıktan sonra Kudüs'e geçti (860/1456) ve 861'de (1457) hac farızasını yerine getirdi. Bazı Osmanlı kaynakları, Molla Gûrânî'nin Kahire'ye giderek orada Memlûk Sultanı Kayıtbay ile (1468-1496) görüştüğünü ve Fâtih Sultan Mehmed'in daveti üzerine geri döndüğünü kaydeder (Taşköprizâde, s. 85-86; Mecdî, s. 105). Ancak Molla Gûrânî'nin 862 (1458) yılında İstanbul'a döndüğü ve o sırada el-Melikü'l-Eş-

Molla Gûrânî'nin Gâyetü'l-emânî fi tefsiri'l-kelâmî'r-rabbânî adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 146)



ref inâl'in (1453-1461) Memlûk sultanı olduğu dikkate alındığında bu bilginin doğru sayılmadığı anlaşılır. Diğer taraftan Molla Gürânî'nin 861'de (1457) hac yaptığını kaydeden Sehâvî Kahire'ye gittiğinden bahsetmemektedir.

862 (1458) yılında İstanbul'a dönen Molla Gürânî ikinci defa Bursa kadılığına tayin edildi. 885 (1480) yılında, o dönemde en yüksek ilmiye makamı olup daha sonra şeyhülislâmlığa dönüşecek olan İstanbul müftülüğüne getirildi. Büyük kısmını II. Bayezid devrinde sürdürdüğü bu görevinde sekiz yıl kaldı. Ömrünün sonlarına doğru rahatsızlandı ve İstanbul'da vefat etti ve Aksaray semtinde kendi yaptırdığı caminin haziresine defnedildi. Bazı kaynaklarda yanlışlıkla kabrinin Bursa'da olduğu ifade edilmiştir (meselâ bk. *Sicill-i Osmânî*, III, 161).

Fâtih Sultan Mehmed'in yakın ilgisini ve saygısını kazanmış olan Molla Gürânî'nin alçak gönüllü, aynı zamanda vakur ve kanaatlerini açıkça ifade etmekten çekinmeyen bir kişiliğe sahip olduğu belirtilmektedir. Sehâvî, Makrîzî'nin ondan *Şahîh-i Müslim* ve *eş-Şâtıbiyye*'yi okuduğuna dair bir bilgiyi bizzat Makrîzî'den naklen kaydederse de (*ed-Dav'ü'l-lâmî*, I, 241) aksi söz konusu olup (Makrîzî, I, 364) bu durum bir istinsah hatasından kaynaklanmış olmalıdır. Molla Gürânî doğduğunda Makrîzî'nin elli yaşlarında bulunması da bunu teyit etmektedir. Molla Gürânî İstanbul'da iki cami, iki mescid, bir dârülhadis medresesi, ayrıca dârülkurrâ, hankah, hamam ve mektep yaptırmış, bu eserler için birçok akar vakfetmiştir. Tanzim ettiği vakfiyesi Rebîülevvel 889 (Nisan 1484) tarihlidir (*İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546)*, s. 161-162).

Eserleri. 1. *Ğâyetü'l-emânî fi tefsiri'l-kelâmî'r-rabbânî*. Bazı kaynaklarda *Ğâyetü'l-emânî fi tefsiri seb'î'l-meşânî* olarak da geçen eseri (Taşköprizâde, s. 86) Molla Gürânî 860 (1456) yılının sonlarında Kudüs'te bulunduğu sırada yazmaya başlamış, 867'de (1462-63) tamamlayarak Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf etmiştir. Kelâm, fıkıh ve siyere dair bilgiler de ihtiva eden kitabın başlıca kaynakları arasında Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* ve Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzil'i* yer almaktadır. Müellif eserinde zaman zaman bu iki tefsirde mevcut görüşleri tenkit etmiştir. Bazı Osmanlı hükümdarları tarafından yazdırılarak Buhara Hanlığı'na ve diğer yerlere hediye olarak gönderilen eser Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur (nüshaları için bk.

Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 146; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 14; Hacı Mahmud Efendi, nr. 162). 2. *ed-Dürerü'l-levâmî' fi şerhi Cem'i'l-cevâmî'*. *el-Budürü'l-levâmî'* adıyla da anılan eser (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 106) Tâceddin es-Sübkî'nin fıkıh usulüne dair kitabının şerhidir (Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 81; Yozgat, nr. 172). Müellif eserinin birçok yerinde Mahallî'yi eleştirmiş, buna karşılık Mahallî'nin öğrencileri de yazdıkları eserlerde Molla Gürânî'nin yanlışlarını ortaya koymaya çalışmışlardır. 3. *Keşfü'l-esrâr 'an kırâ'âtî'l-e'immeti'l-ahyâr* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 47). İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ilmine dair ismini vermediği bir manzumesinin şerhi olup İbn Muhaysin, A'meş ve Hasan-ı Basrî'nin kıraatlerini konu almaktadır (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1486). Eser II. Bayezid'e ithaf edilmiştir. 4. *el-Kevşerü'l-cârî ilâ riyâzi ehadîşi'l-Buhârî*. *Şahîh-i Buhârî*'nin şerhi olan eserde hocası İbn Hacer'in ve bir diğer *Şahîh-i Buhârî* şârihi Kirmânî'nin bazı yorumlarını eleştirmiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 686, Fâtih, 497; Köprülü Ktp., nr. 328). 5. *el-Abkârî fi hâvâşi'l-Ca'berî*. Kâsım b. Firruh eş-Şâtıbî'nin kırâat-i seb'a konusunda manzum olarak kaleme aldığı *Hırzü'l-emânî*'ye Ca'berî'nin yazdığı *Kenzü'l-me'ânî* isimli hâşiye üzerine kaleme alınmış bir ta'lîktir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 9; Kadızâde Mehmed, nr. 10). 6. *Ferâ'idü'd-dürrer ve şerhu Levâmî'l-gurer* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 47/1). 7. *Ref'u'l-hitâm 'an vakfi Hamza ve Hişâm*. Ca'berî'nin *Ferâ'idü'l-esrâr min vakfi Hamza ve Hişâm* adlı manzumesinin şerhi olup kıraat âlimlerinden Hamza b. Habîb ve Hişâm b. Ammâr'ın vakf konusundaki görüşlerini açıklamaktadır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 27). 8. *el-Müveşşah 'ale'l-Müveşşah*. İbnü'l-Hâcib'in nahiv ilmine dair *el-Kâfiye*'sine Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Habîsî'nin yazdığı *el-Müveşşah* adlı şerhin hâşiyesidir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1371). 9. *Risâle fi'l-velâ (Risâletü'l-velâ)*. Molla Hüsvrev'in aynı adlı risâlesini tenkit için yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3631/35; Ayasofya, nr. 1423/3).

Molla Gürânî'nin İstanbul'un fethinden sonra Memlûk sultanına gönderilmek üzere yazdığı ve Feridun Bey'in *Münşeâtü's-selâtin*'inde yer alan fetihnâme (I, 235-238) Ahmed Ateş tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir ("İstanbul'un Fethine Dair Fâtih Sultan Mehmed Tara-

findan Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar", *TD, IV/7* [1952], s. 14-23). Ayrıca aruz ilmine dair kaleme aldığı ve Fâtih Sultan Mehmed'e ithaf ettiği 600 beyitlik *eş-Şâfiye fi'l-'arûz ve'l-kâfiye* adında Arapça bir kasidesi vardır (TSMK, III. Ahmed, nr. 1691).

BİBLİYOGRAFYA :

Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-feride fi terâcimi'l-a'yânî'l-müfide* (nşr. Adnân Derviş – Muhammed el-Mısıfî), Dimaşk 1995, I, 363-365; Bikâî, *'Unvânü'z-zamân bi-terâcimi'ş-şüyûh ve'l-akrân*, Köprülü Ktp., nr. 1119, vr. 6^b-7^b; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmî'*, I, 241-243; Süyûtî, *Nazmü'l-Şiğ-yân* (nşr. Philip K. Hitti), Beyrut 1927, s. 38-40; İbnü's-Şemmâ' el-Halebî, *el-Kâbesü'l-hâvî li-gureri's-Sehâvî* (nşr. Hasan İsmâil Merve – Haldûn Hasan Merve), Beyrut 1998, I, 134; II, 369; *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546)*, s. 161-162; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 83-90; Feridun Bey, *Münşeât*, I, 235-238; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 102-111; *Keşfü'z-zunûn*, I, 595-597; II, 1371, 1486; Şevkânî, *el-Bedrü'l-tâli'*, I, 39-41; *Sicill-i Osmânî*, III, 161; *Osmanlı Müellifleri*, II, 3; *İlmiyye Salnâmesi* (nşr. S. Ali Kahraman v.dğr.), İstanbul 1998, s. 289-290; Brockelmann, *GAL*, II, 295-296; *Suppl.*, II, 106, 319-320; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 135; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, s. 74-77, 349; Karatay, *Arapça Yazmalar*, IV, 157-158; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 310-312; Mehmed Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, İstanbul 1981, s. 363; Sakıp Yıldız, *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, İstanbul, ts. (Sahaflar Kitap Sarayı); a.m.f., "Molla Gürânî ve İstanbul Fethindeki Rolü", *İİFD*, sy. 3 (1979), s. 127-131; R. C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, London 1986, s. 166-174; Abdulcebbar Altun, *Şeyhülislâm Molla Gürânî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (yüksek lisans tezi, 1996), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları: Kuruluş-tan Fatih Devrinin Sonuna Kadar*, Bursa 2001, s. 234-242; Süleyman Mollaibraimoğlu, *Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler*, İstanbul 2002, s. 295; Ahmed Ateş, "Molla Gürânî", *JA*, VIII, 406-408; J. R. Walsh, "Gürânî", *EP²* (İng.), II, 1140-1141.



M. KÂMİL YAŞAROĞLU

MOLLA HALİL SİİRDÎ

(1754-1843)

Osmanlı âlimi.

Bitlis'in Hizan ilçesinin Kulpik (Süttaşı) köyünde dünyaya geldi. Nesebi Hz. Ömer'e dayandığı için Ömerî, doğum yerine nisbetle Hizânî, hayatının büyük bölümünü geçirdiği şehre nisbetle de Siirdî olarak anılmıştır. İlk dinî bilgileri aldığı babası Hüseyin b. Hâlid ilmiyle şöhret bulmuş Şâfiî bir aileye mensuptu. Çocukluğunda Erzurumlu İbrâhim Hakkî-

nin duasına mazhar olduğu nakledilir (*Osmanlı Müellifleri*, II, 37). Öğrenimini Doğu Anadolu bölgesindeki değişik medreselerde sürdürerek icâzet alan Molla Halil'in hocaları arasında Hüseyin el-Karasevî, Yahyâ el-Mervezî ve İmâdiye müftüsü Molla Mahmud zikredilir. XIX. yüzyıl başlarında Hizan'daki Meydan Medresesi'nde müderrisliğe başladı. Burada yaklaşık on yıl İslâmî ilimleri okuttuktan sonra babasının arzusuyla Siirt'e yerleşti ve Fahriye Medresesi'nde otuz yıl kadar hocalık yaptı, ayrıca ders kitapları telif etti. Bu arada başta kendi oğulları Mahmud, Abdullah ve Mustafa olmak üzere birçok âlim yetiştirdi. Tasavvufu da ilgilene Molla Halil, Kâdiri tarikatına mensup Seyyid Ahmed er-Reşîdî'ye bağlandı. Ancak vaktinin büyük kısmını ders vermeye ayırdığı için tasavvufun pratikleriyle fazla meşgul olamadı. Siirt'te vefat etti, kabri şehrin doğusundaki tepenin üzerinde bulunmaktadır.

Eserleri. Molla Halil'in eserleri çoğunlukla yazma halinde olup nüshaları yöredeki şahsî kütüphanelerde muhafaza edilmektedir. 1. *Ziyâ'ü kalbi'l-arûf fi't-tecvîd ve'r-resm ve ferşi'l-hurûf*. Manzum bir risâledir. 2. *Şerh 'alâ manzûmeti's-*

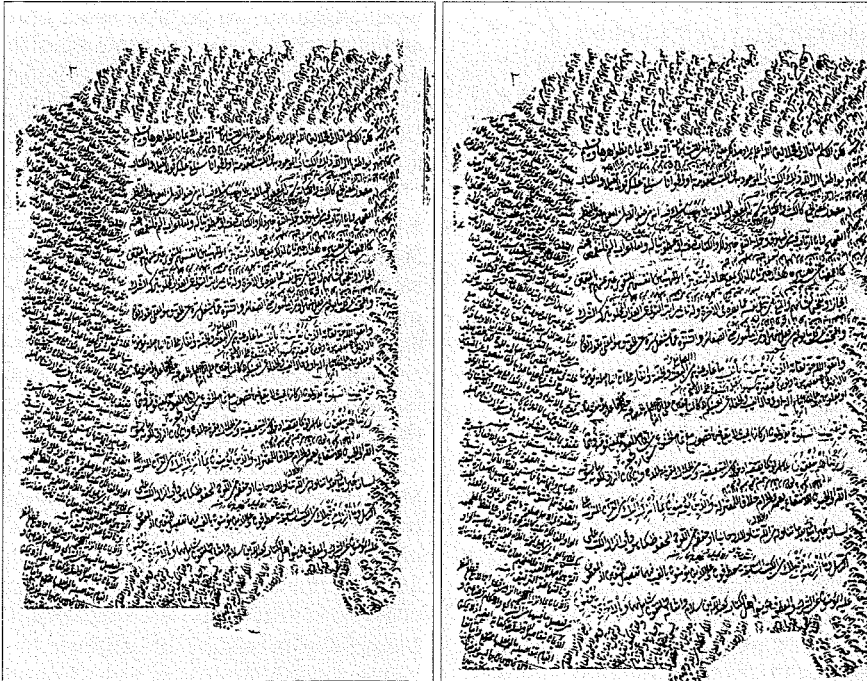
Şâtîbî fi't-tecvîd. Şâtîbî'nin *Hırzû'l-emânî* adlı eserine yazdığı hacimli bir şerhtir. 3. *Başîretü'l-kulûb fi kelâmi 'allâmi'l-guyûb*. Mukaddimesinde bu isimle zikredildiği halde biyografisine yer veren kaynakların çoğu eseri *Tebşîratü'l-kulûb* adıyla kaydetmektedir. Dirayet metoduyla yazılan kısa bir tefsir olup âyetlerin yorumunda önemli açıklamalar içermektedir. 4. *Uşûlü'l-hadis*. İbn Hacer el-Askalânî'nin *Nühzetü'n-naazar* adlı eserinin muhtasarıdır. 5. *Maşşûlü'l-mevâhibi'l-eħadiyye fi'l-ħaşâ'îş ve's-semâ'îli'l-Aħmediyye*. Hz. Peygamber'in şemâilini yetmiş dört bölüm halinde ele alan eser 136 varaktan oluşmaktadır. 6. *Te'sîsü kavâ'idü'l-akâ'id 'alâ mâ seneħa min ehli'z-zâhir ve'l-bâtin mine'l-avâ'id*. Sa'deddin et-Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâ'id*'inin yerine okutulmak üzere hazırlanan eserin girişinde itikadî mezhepler hakkında genel bilgi verilmektedir. 7. *Nehcü'l-enâm fi'l-akâ'id*. Molla Halil'in en tanınmış eseri olup akaid ve ilmihal konularının ele alındığı Kürtçe manzum bir risâledir. Medrese eğitimine yeni başlayan öğrenciler için hazırlanan eser ilk olarak Mustafa Halim'in hattıyla tıpkı basım halinde yayımlanmış (baskı yeri yok,

1337 |Matbaa-i Evkâf-i İslâmiyye ve Askeriyye), ardından Muhammed Ramazan tarafından basılmış (Dımaşk 1957), ayrıca Ahmed Hilmi el-Kûğî eseri *Rehber-i Avâm* adıyla yine Kürtçe olarak şerhetmiştir (baskı yeri ve tarihi yok). Müellifi tarafından kitabın Arapça bir versiyonunun da yazıldığı kaydedilmektedir. 8. *Muħtaşaru Şerhi's-sudûr bi-şerhi ħâlî'l-mevtâ ve'l-kubûr*. Süyûtî'ye ait eserin özeti. 9. *Mûlaħħaşû'l-kavâtî' ve'z-zevâcir*. Büyük ve küçük günahlarla ilgili rivayet ve görüşleri nakletmektedir. 10. *Uşûlü fıkhî's-Şâfi'i*. 11. *Risâle şağire fi'l-ma'fûvvât*. Namaza engel teşkil etmeyen hafif necâsetler hakkındadır. Risâleye Molla Hüseyin el-Cezerî tarafından *Fetħu'l-celîl* adıyla bir şerh yazılmıştır. 12. *Zübdetü mâ fi Fetâva'l-hadis*. İbn Hacer el-Heytemî'nin *el-Fetâva'l-hadişiyeye* adlı eserinin özeti. 13. *el-Kâfiyyetü'l-kübrâ fi'n-naħv*. İbn Ĥâcib'in *el-Kâfiyye*'sinin yerine okutulmak üzere yazılan eserde konular daha geniş bir şekilde ele alınmıştır. 14. *el-Kâmûsü's-sânî fi'n-naħv ve's-sarf ve'l-me'ânî*. 380 varaklık bir eser olup nahiv kısmı bir önceki çalışmanın şerhi niteliğindedir. 15. *el-Manzûmetü'z-zümürriyye*. Hatîb el-Kazvî'nin *Telħîşü'l-Miftâh* adlı eserinin manzum hale getirilmiş şeklidir. 16. *Risâle fi'l-mecâz ve'l-isti'âre*. 17. *Risâle fi'l-vaz'*. 18. *Risâle fi 'ilmi'l-manħık*. İşâğü'cî şerhi türünde olan eser, Sadrettin Yüksel tarafından *Kitâbü İşâğü'cî fi'l-manħık* adıyla ve notlar ilâvesiyle yayımlanmıştır (İstanbul, ts.). 19. *Risâle manzûme fi 'ilmi'âdâbi'l-baħş ve'l-münâzâra*. 20. *Minħâcü's-sünneti's-seniyye fi'âdâbi sülûki's-sütiyye*. 1000 beyit kadar olan eserde tasavvuf ehlinin uygulamaları ve bunların sünnete uygunluğu üzerinde durulmaktadır. 21. *Nebzetü mevâhibi'l-ledünniyye fi's-şataħât ve'l-vaħdeti'z-zâtiyye*. Molla Halil'in ayrıca *Şerhu Kaşideti'l-Hemziyye* ve talebelere öğütlerini içeren *Ezhârü'l-ğuşûn min maķulâti erbâbi'l-fünûn* adlı eserleriyle manzum bir *Mevlid*'i kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Osmanlı Müellifleri, II, 37; Ömer Atalay, *Siirt Tarihi*, İstanbul 1946, s. 112; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 357; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, I, 683; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974, II, 741; Zirikî, *el-A'lam* (Fethullah), II, 317; Ömer Pakiş, *Molla Halil es-Siirdî ve Tefsirdeki Metodu* (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 6-36; Bursalı Mehmed Tâhir, "Terâcîm-i Ahvâl: Molla Halil es-Siirdî", *SM*, V/127 (1326), s. 377.

Molla Halil Siirdî'nin *Başîretü'l-kulûb fi kelâmi 'allâmi'l-guyûb* adlı eserinin ilk ve son sayfaları (Siirdî'nin torunlarının özel kütüphânesinden)



MOLLA HÜSREV

(ö. 885/1480)

Osmanlı âlimi ve müftüsü.

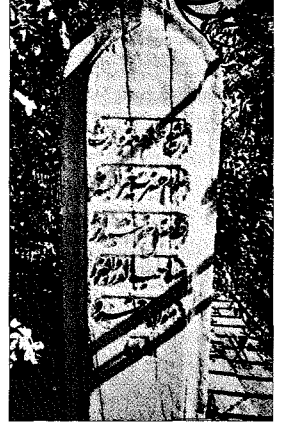
Asıl adı Mehmed'dir. Biyografisini veren Taşköprizâde babasını "ümerâ-i Ferâsiha"dan "Rûmiyyü'l-asl" Ferâmurz diye kaydeder. Bu ifadelerden babasının, Rum vilâyeti şeklinde anılan Sivas- Tokat bölgesinde bulunan ve bir Türkmen boyu olan Varsak kabilesi beylerinden olduğu anlaşılır. Ancak Taşköprizâde'nin ifadesi eserini tercüme edip ona zeyil yazan Mecdî tarafından yanlış anlaşılmıştır. Mecdî, Taşköprizâde'nin ümerâ-i Ferâsiha terkiibini "ümerâ-i Françe" şekline çevirmiş ve buna Ferâmurz'un mühtedi olduğu bilgisini eklemiştir. Hoca Sâdeddin Efendi ise Rûmiyyü'l-asl tabirini Rum asıllı şeklinde yorumlamıştır. Daha sonraki kaynaklar ve araştırmalar bu yanlış bilgilerden hareketle onun Rum veya Frenk asıllı olduğunu belirtmiştir. Halbuki Molla Hüsrev'in *Dürrü'l-hükkâm* adlı eserinin sonunda verdiği künye dedesinin adının Ali olduğunu göstermekte ve aynı künyeye 843 (1439) yılı başlarına ait bir satış belgesinde Mehmed b. Ferâmurz b. Hoca Ali olarak rastlanmaktadır (Gökbilgin, s. 172). Yine Taşköprizâde *Miftâhu's-sa'âde*'de dedesinin isminin Ali olduğunu kaydetmiş (II, 171) ve çağdaşı olan Sehâvî de onun adını Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Muhyiddin Hüsrevî şeklinde zikretmiştir (*ed-Dav'ü'l-lâmi*, VIII, 279). Bazı araştırmalarda Kürd nisbesiyle anılması ise Mecdî'nin *Şekâik Tercümesi* ve zeylinin basılmış nüshasının kenarına eklenen (s. 135), "Mevlânâ Hüsrev'in babası Ferâmurz ekrâddan Varsak vilâyetinde Sivas ile Tokat ortasında tavattun ve temekkün edip ..." notuna dayanır. Bu ifadenin Türkmen boyu olan Varsaklar'ın yanlış tanımlanmasından kaynaklandığı açıktır. Molla Hüsrev'in biyografisi hakkındaki bazı yanıltıcı bilgilerin ayıklanması neticesinde onun aslının Amasya-Tokat-Sivas bölgesindeki Varsaklar'a dayandığı ve babasının zâviyesinin bulunduğu Sivas-Tokat arasındaki köyde doğduğu anlaşılmaktadır. Bu köy bir kısım kaynaklarda Yozgat-Yerköy civarındaki Karkın olarak gösterilmiştir.

Taşköprizâde'nin verdiği bilgiye göre Molla Hüsrev'in babası Ferâmurz (Ferâmurz, Ferâmerz) vefat edince küçük yaşta ki Mehmed'i eniştesi Hüsrev Bey himayesine almış, bu sebeple ona önceleri "Hüsrev kaynı" lakabı takılmış, daha sonra doğrudan eniştesinin adıyla Hüsrev olarak anıl-

maya başlanmıştır (*eş-Şekâik*, s. 116). İlk eğitimini Rum vilâyetinde aldığı anlaşılan Molla Hüsrev muhtemelen eniştesinin himayesi altında tahsilini ilerletti. Bursa'da Molla Fenârî'nin oğlu Bursa Kadısı Yûsuf Bâlî'den icâzet aldı. Ayrıca Edirne'de Sa'deddin et-Teftâzânî'nin öğrencilerinden Burhâneddin Haydar Herevî ile Molla Yegân ve Şeyh Hamza gibi Osmanlı âlimlerinden okudu. İlk resmî görevine Edirne'de Şah Melek Medresesi müderrisi olarak başladı. 839'da (1435-36) aynı şehirde bulunan Çelebi (Halebiyye) Medresesi müderrisliğinin de kendisine verildiği kaydedilmektedir. II. Murad'ın, saltanatı oğlu Mehmed'e terketmesi sırasında (848/1444) kazaskerliğe getirildi. Bu esnada müderris mi yoksa kadı mı olduğu konusunda açıklık yoktur. Muhtemelen II. Murad'ın yeniden tahta cülûsunun (850/1446) ardından bu görevden ayrıldı ve Edirne kadısı oldu. Nitekim 851-854 (1447-1450) yıllarında Edirne kadısı sıfatıyla bazı hüccetleri tasdik ettiği görülmektedir (Gökbilgin, s. 266, 279). Bu bilgiler göz önüne alındığında biyografisini veren kaynakların aksine onun II. Mehmed'le birlikte Manisa'ya dönmeyip Edirne'de kaldığı söylenebilir.

Sultan Mehmed'in ikinci defa tahta çıkışından sonra Molla Hüsrev'in durumunun ne olduğu belli değildir. Muhtemelen o sırada kadılık görevinden ayrılmış ve kendisine bir tahsisat bağlanmıştı. Onun İstanbul'un fethi sırasında II. Mehmed'i destekleyen grupta yer aldığı bilinmektedir. Fethin ardından İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in vefatı üzerine (863/1459) İstanbul kadılığına getirilen Molla Hüsrev'e ayrıca Galata ve Üsküdar kadılıkları ile Ayasofya Medresesi müderrisliği de verilmiştir.

Kaynaklardaki bilgilere göre 877 (1472-73) yılında Molla Hüsrev, bir düğün cemiyetinde dönemin âlimlerinden Molla Gürânî'ye padişahın sağında, kendisine solunda yer verilmesini ilmî derecesine uygun bulmadığından İstanbul'u terkedip Bursa'ya gitti. Bursa'da Emir Sultan'a yakın Zeyniler semtinde bir arsa satın alarak Hüsrev Medresesi adıyla anılan medresesini yaptırdı. Bu medrese vakfiyesine göre başlangıçta yirmili medrese olarak kurulmuş, 1000 (1591-92) yılında kırklı, 1004 (1595-96) yılında ellili medrese pâyesine çıkarılmıştır (Baltacı, s. 314). Fâtihten Sultan Mehmed, Molla Hüsrev'i tekrar İstanbul'a davet etti ve muhtemelen 878'den (1473-74) biraz sonra onu İstanbul



Molla Hüsrev'in mezar taşı

müftülüğüne getirdi. Molla Hüsrev vefat tarihi olan 885 (1480) yılına kadar bu makamda kaldı. Cenazesi Bursa'ya götürülerek Hüsrev Medresesi'nin haziresine defnedildi. Kaynaklarda Molla Hüsrev'in Celâleddin adında bir oğlu ile Hüsrevzâde lakabıyla meşhur Mustafa Efendi adında bir torunu olduğu belirtilmektedir.

Molla Hüsrev'in maddî imkânları epeyce iyi olmasına rağmen mütevazı bir hayat yaşadığı, vakur, hayır sever ve dindarane tavırları sebebiyle halk nazarında büyük bir saygı ve itibara sahip olduğu kaydedilir. Kadılık görevini gönülsüz kabul ettiği söylenen Molla Hüsrev, bir yandan boşuna zaman harcamasına yol açan böyle bir işle imtihan edilmesi yüzünden hayıflanırken öte yandan hukuk tatbikatının içine girmenin onu bu sahada ihtiyaç duyulan bir metin (*Gurerü'l-ahkâm*) kaleme almaya yönelttiğini, dolayısıyla bunun kendisi için hayırlı bir imtihan olduğunu belirtir. Yine kendi açıklamasına göre bu metni tamamlamak üzereyken kadılık görevinden kurtulmuş ve peş peşe gelen bu iki nimet vesilesiyle şükranla bulunmak için onu şerh etmeye koyulmuştur (*Dürrü'l-hükkâm*, I, 3).

Fâtihten Sultan Mehmed'in kendi adıyla anılan cami etrafında yaptırdığı Sahn-ı Semân medreselerinin programını padişah başta olmak üzere Vezîriâzam Mahmud Paşa, Molla Hüsrev ve Ali Kuşçu birlikte hazırlamışlardır (Atay, s. 79). Bu sebeple Molla Hüsrev, Osmanlı ilmiye teşkilâtının kuruluş ve işleyişinde önemli katkıları bulunan kişilerden biridir.

Kaynaklarda, Fâtihten Sultan Mehmed'in Molla Hüsrev'e karşı büyük saygı ve sevgi beslediği ve onun için, "Zamanın Ebû Hanîfe'sidir" dediği rivayet edilir. Osmanlı hukuk tarihinin en önemli simalarından olan ve padişahın huzurunda yapılan ilmî tartışmalarda reisülumemâ sıfatıyla hakemlik yapan Molla Hüsrev başta fıkıh ve

usul-i fıkıh olmak üzere tefsir, Arap dili ve edebiyatı, şiir ve hat sanatı gibi alanlarda eser vermiştir. Fıkıh usulüne dair *Mir'âtü'l-uşûl*'ü ve *Dürerü'l-hükkâm* adlı fıkıh kitabı ile bunların bazı şerh ve hâşiyeleri Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur (Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 22). Ayrıca *Dürerü'l-hükkâm* Osmanlı döneminde şer'î hukuk sahasında hâkimlerin ihtilâfları çözerken başvurdukları yarı resmî bir hukuk kaynağı işlevi görmüştür (Akgündüz, I, 6, 45). Yetiştirdiği öğrenciler arasında Zenbîlî Ali Cemâli Efendi, Fenârî Hasan Çelebi, Molla Hasan Samsûnî, Yûsuf b. Cüneyd et-Tokadî ve Molla Muhyiddin Mehmed Manisaloğlu gibi âlimler bulunmaktadır. Bursa'daki medresesinden başka İstanbul'da Şehzadebaşı'nda kendi adına bir cami yaptırmıştır.

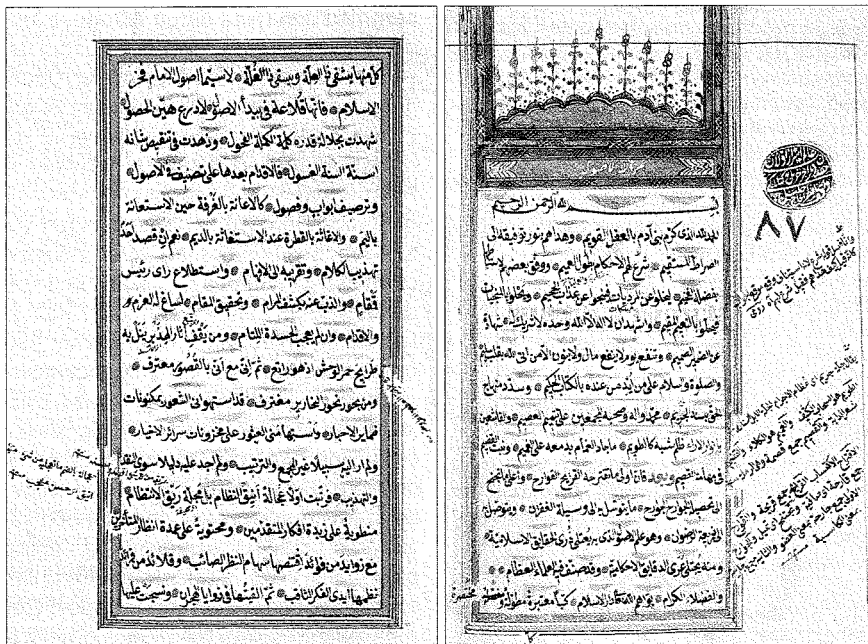
Eserleri. 1. *Mir'âtü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. Bizzat müellif tarafından *Mir'âtü'l-uşûl fi şerhi Mir'âtü'l-vüşûl* adıyla şerhedilmiştir (İstanbul 1262, 1296, 1308 r., 1321, 1967, 1983; bk. **MİR'ÂTÜ'L-USÛL**). 2. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gurerü'l-aḥkâm*. Müellifin kaleme aldığı *Gurerü'l-aḥkâm*'in şerhidir (I-II, İstanbul 1310, 1317, 1319, 1329; Kahire 1294, 1297; bk. **DÜRERÜ'L-HÜKKÂM**). 3. *Hâşiye 'ale't-*

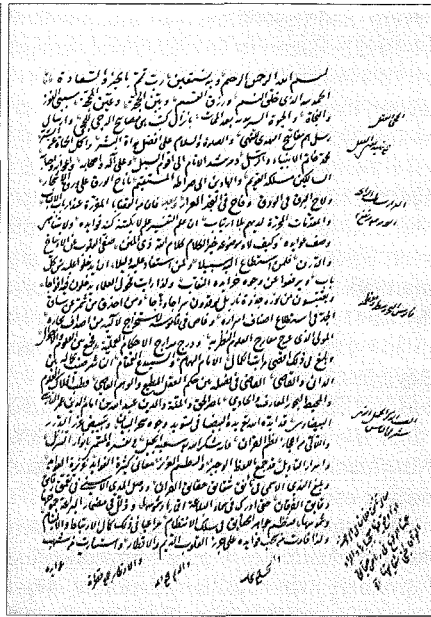
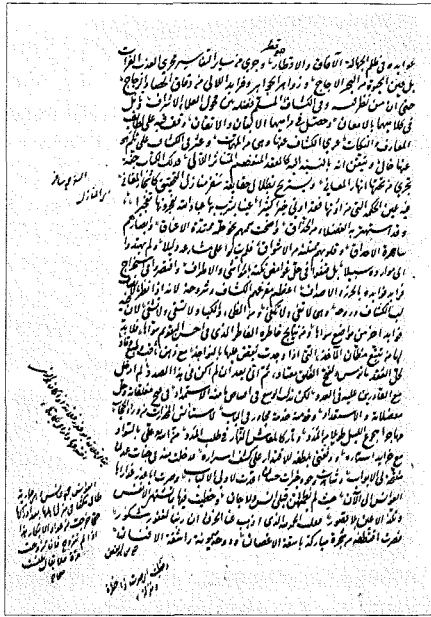
Telviḥ. Sadrüşşerîa'nın fıkıh usulüne dair *et-Tavziḥ*'i üzerine Teftâzânî'nin yazdığı *et-Telviḥ* isimli hâşiyesine yapılan ilâvelerden ibarettir (I-II, İstanbul 1284; I-II, Mısır 1322). 4. *Hâşiye 'alâ Envârî'tenzil li'l-Beyzâvî*. Bakara sûresinin 142. âyetine kadar yapılmış bir hâşiye olup Muhammed b. Abdülmelik el-Bağdâdî eseri Bakara sûresinin sonuna kadar tamamlamıştır (Süleymaniye Ktp., Yenica-mi, nr. 131/3; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 114, 115; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 17; Nuruosmaniye Ktp., nr. 72, 146, 487). 5. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Muḥtaşar li's-Seyyid Şerîf*. İbnü'l-Hâcib'in *Muḥtaşarü'l-münteḥâ* adlı fıkıh usulüne dair eseri için Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin kaleme aldığı hâşiyenin özellikle mukaddime kısmı üzerine bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 471; Hamidiye, nr. 424; Damad İbrâhim Paşa, nr. 229, 453). 6. *Şerḥu Uşûli'l-Pezdevî* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1141). 7. *Risâle fi'l-velâ. Risâletü'l-velâ (Risâle fi bahşi men tevellede min hürreti'l-aşl ve'l-ıtk)* adıyla da anılan eser Molla Hüsrev'in kölelik hukukuna dair önemli bir çalışmasıdır. Birçok âlimin sert tenkitlerine mâruz olan risâle Osmanlı hukukçuları arasında tartışma-

ra yol açmıştır (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1051, Şehid Ali Paşa, nr. 2755, 2795/4; Nuruosmaniye Ktp., nr. 596, 1563/2). Eser aleyhine Hızır Şah Menteşe-vî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2755/24), Molla Gürânî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 946, vr. 20-27), Kemalpaşazâde (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5366) ve Ganîzâde Mehmed Nâdirî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 682) reddiyeler yazmışlardır. Molla Hüsrev bunlardan özellikle Molla Gürânî'nin risâlesine *Ecvibe 'alâ Molla Gürânî* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1051), *Risâle fi cevâbi reddi mâ fi Risâleti'l-Gürânî* (Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 226) ve *Risâle fi tahkiki mesâ'ili'l-velâ reddin 'ale'l-Gürânî* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4909) adlarıyla anılan bir risâle ile cevap vermiştir. 8. *Naḳdül-efkâr fi reddi'l-enzâr* (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 92; Kayseri Râşid Efendi Ktp., Râşid Efendi, nr. 309). *Ecvibe 'alâ es'ileti 'Alâ'iddin er-Rûmî* (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 92; Esad Efendi, nr. 91/24), *Ecvibe fi'l-muḥâkeme beyne es'ile 'Alâ'iddin er-Rûmî* (Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, nr. 3564) ve *Ecvibe 'an su'âlâti 'Ali er-Rûmî* (İÜ Ktp., AY, nr. 2613) isimleriyle de bilinen eser, Ali b. Mûsâ er-Rûmî'nin (ö. 841/1437) çeşitli ilimler ve eserler hakkında ileri sürdüğü görüşlerle ortaya atılan sorulara verilen cevapları içermektedir. 9. *Hâşiye 'ale'l-Muḥtavvel*. Teftâzânî'nin eseri üzerine yazılmış bir hâşiyedir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1791, 1792; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4411; Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 1232, 1233). 10. *Vasiyetnâme*. Molla Hüsrev, Türkçe kaleme aldığı vasiyetnâmesinde ölümünün ardından defnedilinceye kadar yapılmasını istediği işlemleri anlatmaktadır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 905/2, Pertev Paşa, nr. 621/16; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3248). 11. *Esâsü'l-iktibâs Tercümesi* (İÜ Ktp., AY, nr. 13). Nasîrüd-dîn-i Tûsî'ye ait eserin Arapça çevirisi olup Fâtih Sultan Mehmed'e takdim edilmiştir.

Bunların dışında kütüphane kataloglarında Molla Hüsrev adına kayıtlı olan eserlerden bazıları şunlardır: *el-Cevheretü'l-münife fi şerhi Vasiyyeti Ebi Ḥanîfe* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2155); *Erba'a ve ḥamsüne farîza* (Antalya Elmalı Halk Ktp., nr. 2788); *el-Fuḫḫûlü'l-mühimme fi te'lifi'l-ümme* (DİB Ktp., nr. 3955); *Hâşiye 'ale'l-Ḥayâli* (Samsun Gazi Ktp., nr.

Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-uşûl fi şerhi Mir'âtü'l-vüşûl* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 87)





Molla Hüsrev'in Hâşîye 'alâ Envâr-i tenzil li'l-Beyzâvî adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 131/3)

351); *Hâşîye 'alâ Tavâli'l-envâr* (Manisa İl Halk Ktp., nr. 864/2); *Kelâm müte'allak bi't-tesmiye fi evâ'ili's-süver* (Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 329); *Risâle fi esrâr-i'l-Fâtîha* (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5999); *Risâle fi i'râbi "elif lâm mîm zâlike'l-kitâb"* (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1602); *Risâle ma'mûle 'alâ sûreti'l-En'âm* (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1609); *Risâle fi tefsiri kavlihî te'âlâ "lem tekün âmenet min kab-lü"* (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 451/13); *Şerh-i Kırd'ât* (Sam-sin Gazi Ktp., nr. 187); *Hulâsatü'l-Fetâva'l-Bezzâziyye* (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1595); *Kâşîyetü's-şübühâ-ti'l-'Aleviyye* (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Hüseyin Çelebi, nr. 115); *Risâle 'alâ 'Aşabe-i Seb'a* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1602); *Risâle fi'l-vaz'* (Âtîf Efendi Ktp., Âtîf Efendi, nr. 2823).

BİBLİYOGRAFYA :

Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, İstanbul 1319, I, 3; II, 36, 453; Aşıkpaşazâde, *Târih* (At-sız), s. 184, 236; Sehâvî, *ed-Đau'ü'l-lâmi'*, VIII, 279; Neşrî, *Cihannûmâ* (Taeschner), I, 172, 218; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 116-120; a.mlf., *Miftâhu's-sa'âde*, Beyrut 1405/1985, II, 171-172; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 108, 135-139, 143, 144, 149, 179, 208, 209, 220, 229, 294, 302, 343, 344; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tavârih* (s.nşr. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1992, II,

215, 228; *Keşfü'z-zunûn*, I, 91, 113, 190, 497, 747, 899; II, 1144, 1199-1200, 1657; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye* (nşr. Ahmed ez-Za'ib), Beyrut 1418/1998, s. 302-303; *İlmiyye Salnâmesi*, s. 328-329; *Sicill-i Osmani*, II, 271-272; *Osmanlı Müellifleri*, I, 292-293; Brockelmann, *GAL*, II, 226-227; *Suppl.*, II, 316-317; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, s. 172, 266, 279, 352; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 211, 435, 439, 443, 458; *Kehhâle, Mu'cemü'l-mü'ellifin*, Beyrut 1414/1993, III, 584; Uzunçarşılı, *Osmanlı Târihi*, I, 430; II, 151, 656-657, 665; a.mlf., *İlmiyye Teşkilâtı*, s. 22, 176, 229-230; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 314, 474; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul 1983, s. 79; R. C. Repp, *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, London 1986, s. 154-166; Mehmet Şener, *Dürer'in Kaynakları*, İzmir 1987, s. X-XVI; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1990, I, 6, 45, 196; *Molla Hüsrev Mehmet Efendi: 1400-1480* (ed. Ahmet Hulûsi Köker), Kayseri 1992; Hasan Özket, *Molla Hüsrev ve Mir'âtü'l-usûl Adlı Eserinin Kaynakları* (yüksek lisans tezi, 1992), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar*, Bursa 2001, s. 196-219; Franz Babinger, "Hüsrev", *İA*, V/1, s. 605-606.

FERHAZ KOCA

MOLLA İLÂHÎ

(bk. ABDULLAH'İ İLÂHÎ).

MOLLA KÂBİZ

(ö. 934/1527)

Hız. İsâ'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğu fikrini ileri sürüp yaymaya çalışan kişi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Kaynaklarda "Kâbız-ı Acem, Kâbız-ı Mühlid, Kâbız-ı Fâsîd" gibi lakaplarla da anılır. Solakzâde onun öğrenim görmek üzere Doğu bölgesinden (Târih, s. 468), Atâî de Acem coğrafyasından (Zeyl-i Şekâik, s. 88) geldiğini belirtir. Buna göre Kâbız'ın İran menşeli olduğu anlaşılabilir, ancak Anadolu'ya ne zaman geldiği bilinmemektedir. Kendisinden "molla" diye bahsedilmesinden başka (meselâ bk. a.g.e., a.y.) Celâlzâde'nin onu "erbâb-ı ilimden" (*Tabakâtü'l-memâlik*, vr. 172b), Âlî Mustafa Efendi'nin "ulemâ zümresinden" (*Künhü'l-ahbâr*, vr. 238^a), Solakzâde'nin "tahsîl-i ulûm edip erbâb-ı rûsûm tarikatına sâlik" (*Târih*, s. 467) diye nitelemeleri dikkate alındığında Kâbız'ın medrese tahsili gördüğü anlaşılır. Ancak görev alıp almadığı konusunda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

Osmanlı vekâyi'nâmelerinde Kâbız'la ilgili bütün bilgiler, onun iddiaları sebebiyle *Divân-ı Hümâyün*'da yargılanması ve idam edilmesinden ibarettir. Celâlzâde, dönemin birinci kaynağı niteliğindeki eserinde olayı kısmen geniş şekilde anlatmış, başta *Künhü'l-ahbâr* olmak üzere diğer kaynaklar bu bilgileri küçük bazı değişikliklerle tekrarlamıştır. Buna göre "zındıklık ve ilhâd yoluna girip inancına fesat karışmış olan" Kâbız, Hz. İsâ'nın Hz. Muhammed'den daha üstün olduğu yolunda iddialar ortaya atmış, bu iddiaları çeşitli yerlerde yaymaya başlamıştır. Onun görüşlerini uluorta halk arasında dile getirmesi ve bazı kimselerin zihinlerini karıştırmaya âlimleri harekete geçirmiş ve Kâbız 8 Safer 934 (3 Kasım 1527) tarihinde *Divân-ı Hümâyün*'a sevk edilmiştir. Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa, meseleyi çözmeleri için Rumeli kazaskeri Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi ile Anadolu Kazaskeri Kâdirî Çelebi'yi görevlendirmiş, Kâbız kazaskerlere âyet ve hadisler çerçevesinde iddiasını tekrarlamış, fakat kazaskerler bu iddiaları tatminkâr bir şekilde cevaplandıramamış, aksine öfkelenerek onu tehdit etmişlerdir. Bunun üzerine ve vezîriâzam ilmi yetersizlikleri yüzünden kazaskerleri şiddetle eleştirmiş ve bağırıp çağırmanın âcizlik âlâmeti sayıldığını, ilim ehline yakışanın delillerle meseleyi çözmek olduğunu söylemiştir. Ardından Kâ-

biz hüküm verilmeksizin hapse konulmuştur. Bu sırada durumu kafes arkasından takip eden Kanûnî Sultan Süleyman, İbrâhim Paşa'yı çağırarak Kâbız'ın bâtil fikirlerinin cevaplandırılmayıp hakından gelinememiş olmasından duyduğu rahatsızlığı ifade etmiş ve hemen yeni bir mahkeme oluşturulmasını istemiştir. İbrâhim Paşa, ertesi gün şeyhülislâm Kemalpaşazâde ile İstanbul Kadısı Sâdeddin Efendi'yi davet ederek Dîvân-ı Hümâyûn'da yeni bir mahkeme kurmuştur. Kemalpaşazâde önce Kâbız'ın fikirlerini dinlemiş, ardından onun dayandığı Kur'an âyetlerini ve hadisleri yanlış anladığını göstermiş, ileri sürdüğü delillerin tutarsızlığını ortaya koymuştur. Bunun üzerine Kâbız söyleyecek hiçbir şey bulamamıştır. Şeyhülislâm, Kâbız'ın zındıklık suçu işlediğini belirten fetvasını vermiş, Kadı Sâdeddin de onu iddiasından vazgeçip Ehî-i sünnet inancına dönmeye davet etmiştir. Ancak Kâbız buna yanaşmayınca kadı idamina hükmetmiş ve boynu vurulmuştur (9 Safer 934 / 4 Kasım 1527).

Kemalpaşazâde bu olay vesilesiyle zındık kavramı ve hükmüyle ilgili bir risâle kaleme almış, klasik fıkıh kaynakları çerçevesinde konuyu ele aldıktan sonra Kâbız'ın âdil kimselerin şahitliğiyle sabit olduğu üzere fikhî anlamda zındık sayıldığını, fikirlerini yaymaya çalışarak insanları saptırmaya uğraştığını ve toplumda fesda sebebiyet verdiğini, Hanefî hukucusu Kâdîhan'ın *el-Fetâva'l-Hânîyye*'sinde böyle kimselerin katline hükmedildiğini söylemiş (*Risâle fî mâ yete'llaku bi-lağzi'z-zındık*, II, 249) ve bir bakıma idam cezasının dayanağını ifade etme ihtiyacı duymuştur.

Kâbız'dan zamanımıza intikal eden bir belgenin olmayışı, ayrıca mahkeme zabıtlarının bulunmaması onun başka hangi görüşlere sahip olduğu, idamına yol açan iddiasını hangi delillerle ortaya koyduğu, dolayısıyla ilmî seviyesinin ne olduğu gibi hususları karanlıkta bırakmaktadır. Ancak Kemalpaşazâde'nin Kâbız'ın görüşüne reddiye olarak kaleme aldığı *Risâle fî efđaliyyeti Muhammed 'aleyhi's-selâm* adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2062) onun iddiaları konusunda bazı ipuçları bulunmaktadır. Muhtelif âyet ve hadisler çerçevesinde yirmiyeye yakın naklî delil üzerinde durulup bunların iddia edildiğinin aksine Hz. Muhammed'in üstünlüğünü gösterdiği vurgulanan risâlede Kâbız'ın ismi zikredilmemekle birlikte onun dayandığı fikirler değerlendirilmektedir. Müslümanlar

arasında Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstün olduğu hususunda icmâ bulunduğu belirtilen risâlede Hz. Muhammed'in âlemlere rahmet olarak gönderildiği (el-Enbiyâ 21/107), son peygamber olduğu (el-Ahzâb 33/40), ümmetin en hayırlı ümmet kılındığı (Âl-i İmrân 3/110), dolayısıyla bu ümmetin peygamberinin de diğer ümmetlerin peygamberlerinden daha üstün tutulduğu, kıyamet gününde onun kendi ümmetine, ümmetinin de bütün insanlara şahitlik yapacağı (el-Bakara 2/143) gibi hususlara temas edilmekte, ayrıca Hz. İsa'nın semada hayat sahibi olmasının onun üstünlüğünü göstermeyeceği, zira bir gün nüzül ederek ümmetini hakka davet edeceği belirtilmektedir (vr. 13^b-20^a).

Risâlede Kâbız'ın âyet ve hadisler dışında Kitâb-ı Mukaddes'ten deliller getirdiği yahut akfî ve hikemî burhanlara dayandığı yolunda hiçbir işaret bulunmamaktadır. Dolayısıyla sağlam kaynaklara dayanmaksızın onun hıristiyan teolojisini, hatta bütün Doğu dinlerini çok iyi bildiği veya Hurufî telakkiye sahip olduğu yolundaki bazı değerlendirmeler (meselâ bk. D'Ohsson, I, 153; Salis, s. 88-89) doğru görünmemektedir. Kaynaklarda yer alan, Molla Kâbız'ın meyhanelere gittiği, türlü fisk ve fücür işlediği şeklindeki tasvirler (Celâlzâde, vr. 172^b; Âlî Mustafa Efendi, vr. 238^a) eğer kötüleme amaçlı değilse Kâbız, ahlâkî zaafırlara sahip sıradan bir medrese âlimi olup farklı düşünebilen ve canı pahasına da olsa fikrinden dönmeyen ilginç bir kişilik olarak ortaya çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kemal, *Risâle fî mâ yete'llaku bi-lağzi'z-zındık* (*Resâtilü İbn Kemâl* içinde, nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, II, 240-249; a.m.f., *Risâle fî efđaliyyeti Muhammed 'aleyhi's-selâm*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2062, vr. 13^b-20^a; Celâlzâde, *Tabakâtü'l-memâlik*, vr. 172^b-175^a; Âlî Mustafa Efendi, *Künhü'l-ahbâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 238^a-239^a; Atâî, *Zeyli Şekâik*, s. 88-89; Solakzâde, *Târih*, s. 467-469; Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, III, 484-485; D'Ohsson, *Tableau général*, I, 153-159; *Sicill-i Osmânî*, IV, 45; Danişmend, *Kronoloji*², II, 125-126; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943, s. 98; Renzo Sertoli Salis, *Muhteşem Süleyman* (trc. Şerafettin Turan), Ankara 1963, s. 88-89; Hüseyin G. Yurdaydın, "Düşünce ve Bilim Tarihi", *Türkiye Tarihi 2, Osmanlı Devleti: 1300-1600* (haz. Sina Akşin), İstanbul 1988, s. 164-166; a.m.f., "Kâbid", *EP* (ing.), IV, 333-334; İsmail Safa Üstün, *Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century* (doktora tezi, 1991), University of Manchester, s. 77-99; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998, s. 230-238; "Kâbız", *İA*, VI, 15-16.



İLYAS ÜZÜM

MOLLA LUTFİ

(ö. 900/1495)

Osmanlı âlimi.

Asıl adı Lutfullah olup Molla (Sarı, Deli, Maktul) Lutfi diye tanınmıştır. XV. yüzyılın başlarında doğduğu ileri sürülürse de (Adıvar, s. 60) Mecdî'nin verdiği bilgiye göre hocası *Tazarru'nâme* sahibi Sinan Paşa'nın 844 (1440) yılında doğduğu (*Şekâik Tercümesi*, s. 916) dikkate alındığında 850 (1446) civarında dünyaya geldiği tahmin edilebilir. Tokat'ta doğduğunu bizzat kendisi söyleyen Molla Lutfi (*Şerhu Risâleti'l-ülûm*, s. 79), ilk öğrenimini çağının âlimlerinden olan babası Kutbüddin Hasan'ın yanında gördü. Daha sonra İstanbul'a giderek Sinan Paşa'dan mantık, felsefe, kelâm ve onun yönlendirmesiyle Ali Kuşçu'dan matematik okudu. Hoca-talebe ilişkisinin ötesinde Sinan Paşa ile dost ve muhtemelen akraba olan Molla Lutfi (Erünsal, *TD*, sy. 33 [1981], s. 73-74), 875 (1470) yılında vezirlik makamına gelen hocasının tavsiyesiyle Fâtih Sultan Mehmed tarafından saray kütüphanesine hâfız-ı kütüb olarak tayin edildi. Böylece buradaki nâdir eserleri inceleme imkânı elde edip birçok ilim dalında görüş bildirecek bir düzeye ulaştı. Bu sırada padişahla da -şakalaşacak kadar- yakın dostluk kurdu. Ancak bu dostluk uzun sürmedi; vakf kitaplarına hıyanet suçlamasıyla önce kütüphaneden uzaklaştırılıp müderris yapıldı, ardından ta'zir cezasına çarptırılarak hapse konuldu (Molla Ehaveyn, vr. 334^a; Ocak, s. 346). Daha sonra görevine iade edildi ve Sinan Paşa'nın padişahla arasının açılıp Seferihisar'a sürülmesi sırasında onunla beraber gitti (881/1476). Beş yıl sonra Fâtih'in ölümünün ardından yine Sinan Paşa ile birlikte İstanbul'a döndü ve II. Bayezid tarafından Bursa Yıldırım Bayezid (veya Sultan Murad) Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Arkasından sırasıyla Filibe'de Şehâbeddin Paşa, Edirne'de Dârülhadis, İstanbul'da Semâniye, Bursa'da Murâdiye ve muhtemelen tekrar İstanbul'da Semâniye medreselerinde müderrislik yaptı.

Molla Lutfi zındıklık ve ilhâd suçlamasıyla yargılandıktan sonra idam cezasına çarptırıldı ve 25 Rebülâhîr 900 (23 Ocak 1495) tarihinde cezası Atmeydanı'nda boynu vurulmak suretiyle infaz edilerek naaşı Eyüp'te Defterdar Mahmud Çelebi Mescidi yakınına gömüldü. Onun idamı geniş yankı uyandıran tarihî bir hadise teşkil etmiştir. Taşköprizâde'nin "eşi bu-

lunmaz, üstün kişiliğe sahip rakipsiz bir âlim" dediği (eş-Şekâ'ik, s. 280) Molla Lutfî'nin idamının açıklanan sebebi her ne kadar zındıklık ise de bu hükmün gerçek sebebinin hemen bütün kaynaklar tarafından hasımlarının kıskançlık ve düşmanlığına bağlandığı görülmektedir. Onun, dönemin ileri gelenlerine ve ulemâya karşı tutum ve davranışlarına da yansıyan kırıcı kişiliği bu düşmanlığın pekişmesini kolaylaştırmıştır. Sonuçta Molla Lutfî'ye kin besleyen hasımları, muhtemelen, kaynaklarda "aşere-i muhabbese" (on habîs insan) hadisesi diye zikredilen (terimin anlamı hakkındaki farklı görüşler için bk. Erünsal, *Osm.Ar.*, XXIV [2004], s. 134-136), fakat hakkında ayrıntı verilmeyen bir olay bahanesiyle kendisini ortadan kaldırmayı planladılar ve onun halkı saptıran bir zındık, varlığı din için zararlı bir mülhîd olduğu söylentisini yaydılar. II. Bayezid'in emriyle yapılan soruşturmanın ardından söz konusu on kişiden yurt dışına kaçamayanlarla birlikte tutuklanan Molla Lutfî, on dokuz gün süren hapsi sırasında padişah dahil bütün önemli devlet adamlarına birer manzume yazıp gönderdiyse de bir sonuç alamadı. Davaya bakmak üzere Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Molla İzârî, Molla Arap (Alâeddin Arabî Efendi), Efdalzâde Hamîdüddin Efendi ve Molla Ehaveyn gibi dönemin ileri gelen âlimlerinden bir mahkeme heyeti kuruldu. Molla Lutfî 200 kadar şahidin dinlendiği iki duruşmanın ardından idama mahkûm edildi. Onun, idamından önce halka karşı kendisine isnat edilen ilhâdla bir ilişkisinin bulunmadığını haykırdığı ve kelime-i şehâdet getirdiği bilinmektedir (Taşköprizâde, s. 280). Molla Lutfî'nin idamı üzerine düşülen tarihlerin hemen hepsi onun şehid olduğunu dile getirirken yalnız Lâmiî Çelebi'nin düştüğü tarihte, "Lutfî-i mülhîd be-zindan şü'd esîr" (Mülhîd Lutfî zindanda esir oldu) denilmiştir ki (Âşık Çelebi, vr. 106^a) bu da idamıyla değil tutuklanmasıyla ilgilidir.

Kaynaklarda genellikle Molla Lutfî'nin zındıklık ve ilhâd suçlamasıyla idam edildiği belirtilmekle birlikte onun bu cezayı gerektiren fiil veya sözü üzerinde pek durulmamıştır. Mahkeme heyeti üyelerinden Molla Ehaveyn şahitler tarafından Molla Lutfî'ye zındıklık, nübüvveti inkâr, Hz. Peygamber'e hakaret, irtidat, halkı saptırma gibi birçok suçlama yöneltildiğini belirtirken (es-Seyfû'l-meşhûr, vr. 334^a) Sehî hasımlarının isnat ettiği suç sadece "küfür söylemek" (Tezkire, s. 152), Kınalızâde Hasan Çelebi ise "sapıklık, halkı

ifsat, dinsizlik ve geniş mezheplilik" (Tezkire, II, 828, 829) şeklinde tanımlar. Tek müşahhas suçlamaya Taşköprizâde yer vermekte ve Molla Lutfî'nin bir ders sırasında, "Namaz dedikleri kuru eğilip kalkmadır; faydası yoktur" cümlesini kullandığını belirtmektedir. Ancak Taşköprizâde'nin, o derste hazır bulunan öğrencilerden amcası Molla Kıvâmüddin Kasım'ın, -doğru söylediğine yemin ederek açıkladığına göre söz konusu cümlenin aslı, Hz. Ali'nin ayağına saplanan bir okun kendisi huşû içinde namaz kılarken çıkarıldığını ve onun hiç acı hissetmediğini söylediikten sonra dediği, "Asıl namaz budur; yoksa bizim kıldığımız namaz kuru kalkıp eğilmekten ibarettir; onda da fayda yoktur" şeklindedir. Ona göre şahit öğrencilerden bazıları bu sözleri yanlış anlayıp saptırmıştır (eş-Şekâ'ik, s. 280-281). Ayrıca zındıklık suçu, hasımları tarafından sadece kendisiyle sınırlı tutulmayıp zararlı düşüncelerini öğrencilere yaymak suretiyle halkı sapıklığa yönlendirme şeklinde daha kapsamlı biçimde yorumlanarak (es-Seyfû'l-meşhûr, vr. 334^a) hakkında asıl onu idama götüren, fıkıhta tövbesi kabul edilmez "dâif zındık" suçlaması yapılmıştır. Bu yargılamanın hukuk usulü bakımından önemli bir kusuru, seçilen hâkimlerin davalı ile aralarının pek iyi olmaması bir yana, Hatibzâde Muhyiddin Efendi gibi davanın açılmasına yol açan bir kimsenin yargılamada yer almasıdır. Molla Lutfî'nin idamına dair klasik ve modern literatürde hasımlarından Molla Ehaveyn'in yazdıkları ile Lâmiî Çelebi'nin düştüğü tarih hariç aleyhinde bir ifade bilinmemekte, müellifler, genellikle ona isnat edilen suçun asılsız ve dolayısıyla verilen cezanın haksız olduğu kanaatinde birleşmektedir. İdamı sırasında imanını dile getirdiğine dair rivayetler yanında onun eserlerinde ortaya koyduğu düşünceleri de Ehl-i sünnet'e aykırı unsurlar içermemektedir. Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden Muhyiddin el-Kocevî'nin Molla Lutfî'nin idam haberini alınca, "Onun zındıklık ve ilhâddan uzak olduğuna ben şahidim" dediği kaydedilmektedir (Taşköprizâde, s. 281). Üzerinde çok şey söylenen bu davayı Hoca Sâdeddin Efendi de, "Merhumu ortadan kaldırmak için hileler icat etmişler" diye özetlemektedir (Tâcû'l-tevârih, II, 548). Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi sırasında Anadolu kazaskerliği görevinde bulunan Kemalpaşazâde ile sohbet ederken, "Tokatlı Molla Lutfî sizin hocanız imiş; bilgisi ve fazileti bilinir iken öldürülmesine sebep ne oldu?" diye sorun-

ca, "Hased-i akran belâsına uğradı" cevabını almıştır (Hoca Sâdeddin, *Selîmnâme*, II, 615).

Molla Lutfî'nin bir mescidle ilgili olarak düştüğü 885 (1480) tarihinden onun Sarı Lutfî Mescidi adıyla tanınan bir cami yaptırdığı (Ayvansarayî, II, 8; Ünver, I/8-9 [1943], s. 13), değerli kitaplardan meydana gelen bir kitaplığının olduğu ve İstanbul'da adını taşıyan bir mahallenin bulunduğu bilinmektedir. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Kemalpaşazâde, Hayâlî-i Evvel, Fâtih Sultan Mehmed'in hocası Molla Halebî'nin oğlu Abdurrahman Çelebi, Taşköprizâde'nin amcası Kıvâmüddin Kasım, Vâsiî (Abdülvâsi) Çelebi, Molla Dâvûd-i Kocevî (Kara Dâvûd İzmitî), Molla Alâeddin Çerçin, Menteşeli Molla Ayı Seyyidî, Seyyid Mahmud, Küçük Bedreddin, Kazâbâdlı Kâzîmî ve Molla Hakim İshak gibi âlimler yer almaktadır.

Molla Lutfî dinî, edebî, felsefî ve fennî ilimlerde eser vermiş bir âlimdir. Devrin ilim anlayışına uygun olarak çalışmalarının çoğunu Arapça, *Harnâme*'siyle Türkçe'nin belâgatına dair kitabını ve bazı şiirlerini ise Türkçe yazmıştır; birkaç kıtası da Farsça'dır. Şuarâ tezkirelerinde Molla Lutfî'ye yer ayrılarak şiirlerinden birtakım örnekler verilmekte ve Latîfî tarafından şiir ve kasidede asrının Hassân ve Selmân'ı olarak nitelenmekteyse de onun kaside, gazel, tarih ve mizahî kıta türünde bazı denemelerinin dışında şiirle pek ilgilendiği söylenemez. Hatta Molla Lutfî'nin, Fâtih Sultan Mehmed kendisine, "Sen de şiir der misin?" diye sorduğunda, "Fazl ü hikmet issına olmasa eş'âr / Arz ederdim ben de eyyâmında âsâr-ı Lebîd" beytiyle cevap vermesinden (Latîfî, s. 482-483) fazilet ve hikmet sahipleri için şiiri utanılacak bir şey saydığı anlaşılacaktır.

Eserleri. 1. Hâşîye 'alâ Hâşiyeti'-Şerhi'l-Metâli'. Molla Lutfî'nin en hacimli eseri olup Sirâceddin el-Urmevî'nin mantığa dair *Metâli'u'l-envâr*'ına Kutbüddin er-Râzî tarafından yapılan *Levâmi'u'l-esrâr* adlı şerh için Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin yazdığı hâşîye üzerine kalem almıştır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 600, 1223). Hoca Sâdeddin Efendi ve Kâtib Çelebi, bu kitapta konular hakkındaki açıklamaların ve ortaya konan fikirlerin daha öncekilerin eserlerinde bulunmadığını söylemiştir (Tâcû'l-tevârih, II, 548; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1716). **2. Hâşîye 'alâ evâ'ili Şerhi'l-Mevâkıf**. Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelem*'ına Cürçânî'nin yaptığı şerhin

birinci mevkîfîne yazılmış bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 210). **3. es-Seb'û's-şidâd.** Molla Lutfi, II. Bayezid'in huzurunda âlimlerle yaptığı bir tartışmayı padişahın emriyle kaleme aldığı bu risâlede, Cürcânî'nin Kutbüddin er-Râzî'nin *Me'tâli'û'l-envâr* şerhi üzerine yazdığı hâşiyede "mevzu" hususunda ileri sürdüğü bazı düşünceleri eleştirmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3551). Müellif önce yedi konuda Cürcânî'ye itiraz etmiş, ardından bunlara iki yeni itiraz daha eklemiştir; bu sebeple kütüphanelerde eserin iki farklı nüshası bulunmaktadır. Taşköprizâde, Molla Lutfi'nin bu eserinde yepyeni meseleler ortaya attığını, sadece bu risâle-nin bile onun üstünlüğünü kanıtlamaya yeteceğini ve buna cevap yazan Molla İzârî'nin cevaplarında başarılı olmadığını söylemektedir (eş-Şekâ'îk, s. 283). Molla Lutfi'nin çağdaşı bir âlim tarafından yazılan reddiyede ise eserde âlimlere yanlış görüşler nisbet edildiği ve yapılan itirazların başka âlimlerin kitaplarından alınmış olduğu iddia edilerek kaynaklarına atıfta bulunulmaktadır (*Risâletü def'i's-şübeh 'an havâşî mebhâşî'l-mevzû' min kibeli 'ilmi'l-kelâm*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2271). Taşköprizâde, *el-Livâ'ü'l-merfû' fi halli mebhâşî'l-mevzû'* adlı eserinde Molla Lutfi ile Molla İzârî'nin tartışmalarını değerlendirmiştir (vr. 39^a-42^b). **4. Risâle fi tahkiki vücûdî'l-vâcib (vücûdî'l-mebde'î'l-evvel)** (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1181; Leiden Universiteitsbibliothek, Or., nr. 958). **5. Risâle (Kelimât) müte'allika bi-âyeti'l-hac.** Müellifin bir bayram günü II. Bayezid'in huzurunda Bakara sûresinin 196-199. âyetleriyle ilgili olarak yapılan tartışmanın sonuçlarını kaleme alıp Vezîriâzam Ali Paşa'ya ithaf ettiği bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2844). Bu esere Molla İzârî (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1460), Kıvâmüddin Kâsım b. Ahmed el-Cemâli ve Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi tarafından reddiyeler yazılmıştır (*Keşfü'z-zunûn*, I, 860). **6. Zübdetü'l-belâğa** (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5130). Kâtib Çelebi'nin *Telhîşü't-Telhîş* adıyla andığı risâle (a.g.e., I, 478) Hatîb el-Kazvî'nin *Telhîşü'l-Miftâh*'nin özetini mahiyetinde olup Mehmet Sami Benli tarafından *Molla Lutfi ve Zübdetü'l-Belâğa Adlı Eseri* ismiyle yayımlanmıştır (İstanbul 2003). Bazı nüshalarında II. Bayezid'in oğullarından Şehzade Şehinşah'a, bazılarında Vezîriâzam Ali Paşa'ya ithaf edildiği görülen eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kü-

tüphanesi'nde (III. Ahmed, nr. 1693, vr. 1^b-38^a) *Risâletü Mevlânâ Lutfi min 'ilmi'l-belâğa* adıyla kayıtlı bulunan ve Benli'nin neşrinde kullanılmayan bir başka nüshası da Molla Lutfi'nin idamından sonra oğlu tarafından temize çekilerek Şehzade Süleyman'a (Kanûnî) ithaf edilmiştir. **7. Müellifin adı belli olmayan Türkçe'nin belâgatına dair eseri** (TSMK, III. Ahmed, nr. 1693, vr. 38^b-105^a). Arapça bilimyenlere belâgat ilmini öğretmek amacıyla klasik Arapça belâgat ilmi yazım geleneğine bağlı kalınarak telif edilen kitap, Molla Lutfi'nin oğlu tarafından temize çekilip bir mukaddime eklenmek suretiyle Şehzade Süleyman'a ithaf edilmiştir. Eser üzerinde Mustafa Aksoy tarafından bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (*Molla Lutfi'nin Risâle-i Mevlânâ Lutfi'si*, 1991, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). **8. Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Miftâh** (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1793). Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı kitabının belâgat ilimlerine ayrılan üçüncü kısmına Cürcânî'nin yaptığı şerhin hâşiyesidir ve Kâtib Çelebi'nin ifadesine göre adı geçen şerhte güç yerleri çözmek üzere yazılmıştır (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1765). Hoca Sâdeddin Efendi, kendi zamanına kadar *Şerhu'l-Miftâh*'a bundan daha güzel bir hâşiyenin yazılmadığını söyler (*Tâcü't-tevârih*, II, 548). **9. Risâle fîmâ yete'allaku bi-hurûti't-teheccî** (Leiden Universiteitsbibliothek, Or., nr. 958, vr. 19^a-21^b). **10. Ta'zî'ü'l-mezbah.** Eski kaynaklarda adı geçmeyen bu eseri ilk defa Brockelmann tesbit etmiş (*GAL*, II, 306) ve Abdülhak Adnan Adıvar tanıtmıştır (*Osmanlı Türklerinde İlim*, s. 58-59). İlim tarihinde "Delos meselesi" diye bilinen bir matematik problemini ele alır. Şerefettin Yalıtıkaya'nın tahkik ettiği eseri Adnan Adıvar ve Henry Eugenie Corbin Fransızca çevirisi ve geniş bir giriş yazısıyla birlikte yayımlamıştır (Molla Lutfi'l-Maktul, *La duplication de l'autel [Platon et le problème de Delos]*, Paris 1940). **11. Risâle fi'l-'ulûmi's-şer'iyye ve'l-'Arabîyye (Risâle fi mevzû'âti'l-'ulûm)**. II. Bayezid'e sunulan kitapta yirmi dokuzu Arap dili, kırk dördü İslâm diniyle ilgili olmak üzere toplam yetmiş üç ilimden söz edilmiş, felsefî, tabii ve matematik ilimler tasnife tâbi tutulmamıştır. Müellif eserin sonlarında, Ehl-i sünnet mezhebine göre burada verilen şer'î ilimlerin sayısının ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına hadisine (Ebû Dâvûd, "Sünnet", I; Tirmizî, "İmân", 18) uygun düştüğüne -dolayısıyla kendisinin Ehl-i sünnet inancında olduğuna- dikkat

çekerek. Başta Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-sa'âde'si* ve Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'u olmak üzere bu konuda kaleme alınmış daha sonraki eserlerin kaynakları arasında yer alan ve Türkiye kütüphanelerinde yirmiyeye yakın nüshası bulunan risâle Refik el-Acem tarafından Şam'daki bir nüshasına dayanılarak önce bir dergide ("Risâletü't-Tokâfi fi'l-'ulûmi's-şer'iyye ve'l-'Arabîyye", *el-Ebhâs*, XXXIX [1991], s. 21-66), ardından şerhiyle birlikte kitap halinde (Beirut 1994) yayımlanmıştır. **12. el-Me'tâlibü'l-ilâhiyye.** Bir önceki eserin kapalı bazı noktalarını açıklamak üzere telif edilmiş olup yine Refik el-Acem tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). **13. Harnâme. Keşfü'z-zunûn**'da (II, 1783) *el-Makâle fi Uslu Şücâ'* adıyla kaydedilen ve *Uslu Şücâ' Münazarası* olarak da bilinen bu mizah eserinin eksik bir nüshasını önce Oskar Rescher (*Orientalische Miscellen*, II [İstanbul 1926], s. 40-43), daha sonra tamamını Orhan Şaik Gökyay transkripsiyonlu metni ve tıpkıbasımı ile birlikte (bk. bibl.) yayımlamıştır. Eserde kaba ve müstehcen ifadeler yer verilmiş, ancak Gökyay bunları rumuzlarla göstermiştir. **14. el-Ferec ba'de's-şidde Tercümesi.** Mecdî ve Kâtib Çelebi, Ebû Ali et-Tenûhî'ye ait *el-Ferec ba'de's-şidde* adlı eseri Molla Lutfi'nin Türkçe'ye çevirdiğini söylüyorlarsa da (*Şekâik Tercümesi*, s. 300; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1263) eserin herhangi bir nüshası bilinmemektedir. Şükrü Kurgan, bazı kütüphane kataloglarında Molla Lutfi'ye nisbet edilen bu isimdeki bir metnin ona ait olmadığını ileri sürmektedir (*Türk Kültürü Belleten*, sy. 4-5 [1945], s. 363-366; bu çeviriden yapılan sadeleştirilmiş bir seçme için bk. Bilge Seyidoğlu - Orhan Yavuz, *Güçlükten Kolaylığa Kederden Sevince: Seçme Hikâyeler*, Ankara 1990).

Kaynaklarda *Hâşiyeye 'ale'l-Mu'addemâti'l-erba'*, *Risâle fi tahkiki'l-îmân*, *Ta'îkât 'alâ evâ'ili Şahîhi'l-Buĥârî*, *Şerhu Telhîşî'l-Miftâh*, *Risâle fi 'ilmi'l-âdâb* (Meçdî, s. 300; *Keşfü'z-zunûn*, I, 498-499, 554, 852) ve bir mecmuanın fihristinde (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 440) *Risâle fi haĳikâti'n-nefsi'n-nâtika* adlı bir eser Molla Lutfi'ye nisbet edilmekteyse de bunların nüshaları henüz ele geçmemiştir. Necmeddin en-Nesefî'nin *'Akâ'id*'i üzerine Teftâzânî tarafından yapılan şerhe bir hâşiyeye yazdığına dair bilgi de (*Osmanlı Müellifleri*, II, 11; Yalıtıkaya, s. 51) muhtemelen *Keşfü'z-zunûn*'da (II, 1146) "*'Akâ'idü'n-Nesefî*" maddesinde ismi geçen Molla Lutfi Beyzâde

ifadesinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Bazı yazma nüshalarında Molla Lutfî'ye izâfe edilen *es-Sa'âdeti'l-fâhîre fî siyâdeti'l-âhîre* adlı eserin (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3648/9) Taşköprüzâde Ahmed Efendi'ye ait olduğu tesbit edilmiştir (Yılmaz, s. III-V).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Dâvûd, "Sünnet", 1; Tirmizî, "İmân", 18; Molla Lutfî, *Risâle fi'l-ulûmî's-şer'îyye ve'l-'Arabîyye* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 59; a.mlf., *Şerhu Risâleti'l-'ulûmî's-şer'îyye ve'l-'Arabîyye* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 79-80; Molla Ehavayn Muhyiddin Muhammed b. Kâsım, *es-Seyfû'l-meşhûr 'ale'z-zindîk ve sâbbi'r-resûl*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1279, vr. 333^b-334^a; Sehi, *Tezkire* (Kut), s. 129-130, 149-152; Taşköprüzâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 145, 174, 279-283, 322, 331, 377-378, 391, 399, 465, 466, 473; a.mlf., *el-Livâ'ü'l-merfû' fi halli mebhâşi'l-mevûzû*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1442, vr. 39^b-42^b; Âşik Çelebi, *Meşârîrû's-suarâ*, vr. 72^a, 105^b-106^b; 172^a; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Reisülküttâb, nr. 690, vr. 388^a-389^a, 395^a; Latîfî, *Tezkiretû's-su'arâ ve tafsîratû'n-nuzamâ* (nşr. Ridvan Canım), Ankara 2000, s. 387, 455, 481-484, 554-555; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 194, 196, 295-300, 381, 393; Hoca Sâdeddin, *Tâcû'l-tevârih*, İstanbul 1279, II, 547-548; a.mlf., *Selîmnâme* (a.e. içinde), II, 615; Kınalızâde, *Tezkire*, II, 827-830; Atâi, *Zey'l Şekâik*, s. 10; Gazzî, *el-Kevâki-bû's-sâ'ire*, I, 301-302; *Keşfü'z-zunûn*, I, 3, 38, 222, 347, 478, 498-499, 554, 683, 852, 860; II, 976, 1019, 1146, 1263, 1592, 1714, 1716, 1765, 1783, 1820; Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmî*, II, 8-9; Hâlet İbrahim Bey, *Tercüme-i Hâl-i Mevlânâ Lutfullah*, İstanbul 1290; *Sicill-i Osmânî*, IV, 90-91; *Osmanlı Müellifleri*, II, 11-12; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943, s. 58-61, 100, 108, 112; Brockelmann, *GAL*, II, 305-306; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, s. 304; Abdülkadir Karahan, "Molla Lutfî'nin Harnamesi ve XV. Yüzyıl Sade Türk Nesri", *Türk Dil Kurumu Kurultayına Sunulan Bildiriler: I*, Ankara 1975, s. 173-179; Orhan Şaik Gökay, *Molla Lutfî*, Ankara 1987; a.mlf., "Tokatlı Molla Lutfî'nin Harnamesi", *Türk Folkloru Belleten*, I/1, İstanbul 1986, s. 155-182; M. Necip Yılmaz, *Taşköprüzâde ve es-Seâdetü'l-Fâhîre fî Siyâdeti'l-Âhîra Adlı Eseri* (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. III-V; İbrahim Maraş, *Molla Lutfî'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri* (yüksek lisans tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 3-51; a.mlf., "Tokatlı Molla Lutfî: Hayatı, Eserleri ve Felsefesi", *Divân: İlmî Araştırmalar*, VIII/14, İstanbul 2003, s. 119-136; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zindıklar ve Mühlidler*, İstanbul 1998, s. 205-221, 346; M. Şerefeddin Yalıtıkaya, "Molla Lutfî", *Tarih Semineri Dergisi*, II, İstanbul 1938, s. 35-59; Süheyl Ünver, "Fatih'in Hususî Kütüphanesine İlk Hafız Kütübü Molla Lutfî'nün Vefatında Söylenen Tarihler Üzerinde", *Tarihten Sesler*, I/8-9, İstanbul 1943, s. 11-13; Şükrü Kurgan, "Osmanlı Devrinde Mensur Hikayeciliğimize Ait Bir Eser", *Türk Kültürü Belleten*, sy. 4-5, Ankara 1945, s. 353-382; İsmet Par-

maksızoğlu, "Molla Lutfî ile İlgili Yeni Bir Belge", *TTK Belleten*, XLIV/176 (1980), s. 675-682; İsmail E. Erünsal, "Fatih Devri Kütüphaneleri ve Molla Lutfî Hakkında Birkaç Not", *TD*, sy. 33 (1981), s. 72-78; a.mlf., "XV-XVI. Asır Osmanlı Zendeke ve İlahad Tarihine Bir Katkı", *Osm.Ar.*, XXIV (2004), s. 134-136; Şükrü Özen, "Molla Lutfî'nin İdamına Karşı Çıkan Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmü'z-zindîk Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, IV, İstanbul 2000, s. 7-16; a.mlf., "İslâm Hukukunda Zindıklık Suçu ve Molla Lutfî'nin İdamının Fikihîliği", a.e., VI (2001), s. 17-62.

ORHAN ŞAIK GÖKYAY – ŞÜKRÜ ÖZEN

MOLLA MEHMED EMİN EFENDİ
(ö. 1859)

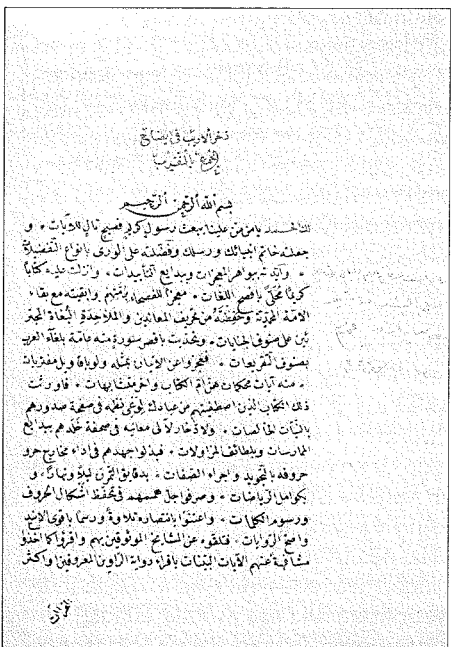
Osmanlı kıraat âlimi.

İstanbul'un Eyüp semtinde doğdu. Bazı eserlerinde kendisiyle ilgili olarak verdiği kısa bilgilerin dışında hayatı hakkında mâlûmat yoktur. Babası Osmanlı reisülkurrâlarından Abdullah Eyyübî'dir. Ona nisbetle Abdullahefendizâde, kıraat ilmindeki yetkinliği sebebiyle Molla Efendi diye tanınır. Babasının yanında hıfzını tamamladı, tecvid ilmini ve kırâat-i aşereyi ondan tahsil ederek icâzet aldı (Molla Mehmed Emin Efendi, *Zehrû'l-erib*, vr. 3^a-4^b). Zilkade 1227'de (Kasım 1812) babasının

yerine Eyüp Camii'nde imam (Molla Mehmed Emin Efendi, *el-Âsarû'l-Mecdiyye*, s. 121) ve şeyhülkurrâ (a.g.e., s. 3) oldu. Ayrıca babasının 1229'da (1814) hacca gitmesi üzerine onun yapmakta olduğu bütün görevleri kendisine bıraktığını belirtmesinden (a.g.e., s. 121) Ayazma Camii'ndeki vâizlik görevini de üstlendiği anlaşılmaktadır. Mehmet Emin Efendi'nin bir müddet Meclis-i Maârif başkanlığı yaptığı da kaydedilmektedir (*Osmanlı Müellifleri*, II, 38). Eyüp'te kıraat ilimlerini ve kırâat-i seb'a okuttuğunu söyleyen Mehmed Emin Efendi'nin hat ilmiyle ilgili Arapça bir eseri Türkçe'ye tercüme etmesi hatla da ilgilendiğini göstermektedir. Onun Nakşibendiyye tarikatına mensup olduğu belirtilmekteyse de (a.g.e., a.y.) hangi şeyhten el aldığı kaydedilmemiştir. Bazı eserlerinde Nakşibendiyye'ye mensup olan babasından "hocam. şeyhim" diye söz etmesi (*Umdetü'l-hullân*, s. 4 [kenar notu]; *Zehrû'l-erib*, vr. 3^b) aynı zamanda tarikatta da şeyhi olduğu anlamına gelmez. Ayrıca babasının şeyhliği hakkında da bilgi yoktur. Kabri babasıyla yan yana Ebû Eyyüb el-Ensârî Türbesi'nin arkasındaki hazîrededir.

Eserleri. 1. 'Umdetü'l-hullân fî izâhi Zübdeti'l-İrfân. Palulu Hâmîd b. Abdül-

Molla Mehmed Emin Efendi'nin *Zehrû'l-erib fi izâhi'l-cem' bi'l-takrîb* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 11)



fettâh'ın kırâat-i aşereye dair *Zübdetü'l-İrfân fi vücûhi'l-Kur'an* adlı eserinin şerhidir (İstanbul 1270, 1287). 1270 (1854) baskısının bazı nüshalarının kenarına şârih tarafından düşülen notlar (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 18; MÜİF Ktp., Ali Üsküdarlı, nr. 45) 1287 (1870) baskısında yine metin kenarında tabedilmiştir. Ayrıca eserin ilk baskısından sonra şârih idgâm-ı kebîr konusunu ele aldığı kırk dokuz sayfalık Arapça bir ilâve yazmış, bu da *Lâhika li's-Şârihi'l-bâşi'l-fakîr fi izâhi bâbi idgâmi'l-kebîr* adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1287). 2. *el-Kerâris fi zikri tertîbi vücûhi ba'zi'l-âyât. Lâhika* ile birlikte basılmıştır (İstanbul 1287). 3. *Tuhfetü'l-Emîn fi vukûfi'l-Kur'âni'l-mübîn*. Kur'an âyetlerindeki duraklar, âyet başları ve sonları, âyetlerin ve âyetlerde geçen kelime ve harflerin sayısı gibi konuların ele alındığı eserin sonuna nâsih ve mensuh âyetlerle ilgili bir cetvel eklenmiş olup müellif hattıyla yazılmış nüshası Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde (Ali Üsküdarlı, nr. 89), bu nüsha ile karşılaştırılmış bir başka nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'nde (İbrâhim Efendi, nr. 21) bulunmaktadır. 4. *Zehrü'l-erib fi izâhi'l-cem' bi't-takrîb. Osmanlı Müellifleri*'nde yanlışlıkla *Tercümetü'l-erib fi izâhi'l-cem' ve't-takrîb* şeklinde kaydedilen eserde kırâat ilmiyle ilgili konular ve tecvid meseleleri genişçe ele alınmış, ancak sonundaki bir notta belirtildiğine göre eser tamamlanmadan müellif vefat etmiştir. Kitabın müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (İbrâhim Efendi, nr. 11). 5. *el-Âsârü'l-Mecidiyye fi'l-menâkibi'l-Hâlidiyye* (İstanbul 1257, 1314). Adını Sultan Abdülmecid'e nisbetle verdiği belirttiği bu Türkçe eserinde müellif Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin hayatını ve menkıbelerini, İstanbul'un fethinin ardından kabrinin keşfini, türbesini ziyaret âdabını ve türbeye yardımda bulunanları anlatmış, ayrıca Eyüp Camii'nde görev yapanlarla türbedarların kısa biyografilerine yer vermiştir. 6. *Bizâatü'l-küttâb*. Müellifin Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dair eserinin giriş kısmında sözünü ettiği eser (s. 4), hat ilmi ve imlâ ile ilgili *Tuhfetü't-tullâb* isimli kitabın *Keşfü'n-nikâb* adıyla yapılan Arapça şerhinin tercümesidir. Bursalı Mehmed Tâhir'in *Tuhfetü'l-küttâb fi izâhi'r-ressm ve'l-hat* ismiyle ona nisbet ettiği eser de (*Osmanlı Müellifleri*, II, 38) bu olmalıdır.

Bursalı Mehmed Tâhir'in, torunu Sâbit Efendi'de görüp müellife ait olduğunu

söylediği eserler de şunlardır: *Tuhfetü't-tecvîd* (*Tecvîd fi Kelâmi'l-mecîd* adıyla Kütahya Müftülüğü Kütüphanesi'nde yazma bir nüshası bulunmaktadır [kayıt numarası yok]), *Silsile-i Eimme-i Kurrâ, Hadikatü'r-reyyâhin* (Nakşibendî ve Halvetî tarikatlarının silsileleri hakkındadır), *Gülşen-i Meşâyih-i Selâtin* (1000 [1592] yılından itibaren selâtin camilerinde vâzlik yapanların biyografilerini içermektedir), *Mecmûa-i Vefeyât* (bazı âlimlerin kısa biyografileriyle Osmanlı sultan ve vezirlerinin isim cetvelinden ibarettir).

BİBLİYOGRAFYA :

Molla Mehmed Emin Efendi, *Umdetü'l-hulân fi izâhi Zübdetü'l-İrfân*, İstanbul 1270, s. 4 (MÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'ndeki [Üsküdarlı, nr. 45] matbu nüshanın kenarına müellifin düştüğü not); a.m.f., *Zehrü'l-erib fi izâhi'l-cem' bi't-takrîb*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi, nr. 11, vr. 3^a-4^b; a.m.f., *el-Âsârü'l-Mecidiyye fi'l-menâkibi'l-Hâlidiyye*, İstanbul 1314, s. 3-6, 121; *Osmanlı Müellifleri*, I, 379; II, 38.



REŞAT ÖNGÖREN

MOLLA MİSKİN

(ملا مسكين)

Mollâ Miskîn Muînüddin Muhammed b. Abdillâh (İbrâhîm) el-Ferâhî el-Herevî (ö. 954/1547)

Hanefî fakîhi, kadî.

Herat'ta kadılık yapmış olmasının dışında hayatı hakkında bilgi yoktur. Kaynaklarda Molla Miskîn lakabıyla tanınan *Me'âricü'n-nübüvve* müellifi Muîn el-Miskîn ile (ö. 907/1501) karıştırıldığı görülmektedir. *Şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* adlı çalışması Ebû'l-Berekât en-Neseffî'ye ait eserin şerhlerinden biridir. Kitabın 881'de (1476) Semerkant'ta tamamlandığı belirtilmekteyse de (Serkîs, II, 1795) müellifin vefat tarihi dikkate alındığında bu bilginin ihtiyatla karşılanması gerektiği anlaşılmakta, tarihin doğru kabul edilmesi halinde Kâtib Çelebi'nin verdiği ölüm yılının yanlış olma ihtimali ortaya çıkmaktadır. Birçok defa basılan eser üzerine (Bulak 1287 [Hüseynî'nin hâşiyesiyle birlikte]; Kahire 1294, 1303, 1312, 1324, 1328) Ahmed b. Muhammed el-Hamevî *Keşfü'r-remz 'an beyâni (habâye)'l-Kenz* (yazmaları için bk. *DİA*, XV, 457) ve Ebûsuûd Muhammed b. Ali el-Hüseynî *Fet-hullâhi'l-mu'in* (son olarak üç cilt halinde Karaçi'de neşredilmiştir [1403/1983]) adıyla birer hâşiye yazmışlardır. *Tâlîka 'alâ kavli şihâbi't-telhiş: Feşâhatü'l-keîâm* başlığını taşıyan bir risâle ile (Sü-

leymaniye Ktp., M. Ârif - M. Murad, nr. 177) Herat tarihine dair *Ravzatü'l-cenne* adlı eser de Molla Miskîn'e nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Keşfü'z-zunûn, II, 1515; Serkîs, *Mu'cem*, I, 316; II, 1795; Brockelmann, *GAL*, II, 252; *Suppl.*, II, 266; *Hediyetü'l-'ârifin*, II, 242; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XII, 312; Bilmen, *Kamus*², I, 434; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 114, 143; *Kâmûsü'l-'âlâm*, VI, 4336; Mustafa Sinanoğlu, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, XV, 457.



ABDÜLKADİR ŞENEL

MOLLA MUHSİN-i KÂŞÂNÎ

(bk. FEYZ-i KÂŞÂNÎ).

MOLLA SADRA

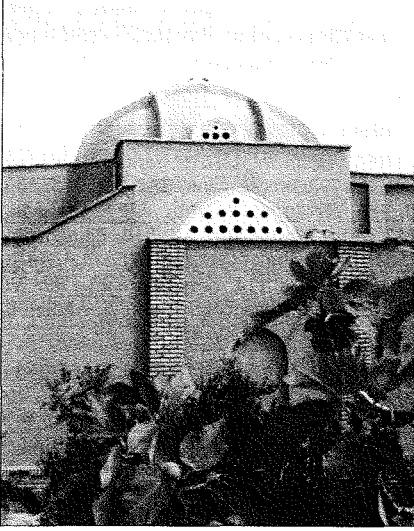
(ملا صدرا)

Mollâ Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî (ö. 1050/1641)

İşrâkî, Ekberî ve Meşşâî düşünce ekollerini mezceden İranlı filozof ve âlim.

979 (1571) yılında Şîraz'da doğduğu tahmin edilmektedir. Geleneksel İslâmî ilimler alanındaki öğrenimini Şîraz'da tamamladıktan sonra İsfahan'a giderek Bahâeddin Âmilî ve Mîr Dâmâd Esterâbâdî gibi âlimlerden ders aldı. Hocaları arasında filozof Ebû'l-Kâsım Findiriskî'nin de bulunduğu sanılmaktadır, ancak onun asıl felsefe hocası Mîr Dâmâd olmuştur.

Molla Sadra bilinmeyen bir tarihte İsfahan'ı terkedip uzlete çekildi. *el-Esfârü'l-erba'a (el-Hikmetü'l-müte'âliyye)* adlı eserinin kendi kısmî biyografisini de içeren önsözünden anlaşıldığına göre (I, 5-7) uzlete çekilmesinin iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi, felsefe tahsilinin ardından benimsediği Meşşâî ve İşrâkî fikirlere Şîa'ya mensup ulemânın şiddetle karşı koyması, ikincisi ve daha önemlisi de Gazzâlî gibi içinde bir hakikat arayışı arzusunun uyanmış olmasıydı. Nitekim uzlete çekilip riyâzete başladıktan sonra felsefî görüşleri önemli ölçüde değişti. Meselâ önceleri varlıkta aslolanın mahiyet olduğunu benimserken riyâzetin ardından hakikatin vücudun (varlık) ibaret olduğunu kabul etti. Buna göre hakikat bilgisi sadece akılla değil bizzat yaşayarak mânevî zevk ve ruhî sezgiyle de elde edilebilir. Kum yakınlarında küçük bir köy olan Kehek'te uzlete çekilen



Molla Sadrâ'nın Kum'daki türbesi

Molla Sadrâ'nın uzlette ne kadar kaldığı bilinmemektedir. *el-Esfâr*'ın önsözünde bunun "uzun bir süre" olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Esere önsöz yazan Muhammed Rızâ el-Muzaffer, takdim yazısında Sadrâ'nın sonraki hayatında gerçekleştirdiği faaliyetlerden bu sürenin on beş yıl olduğu sonucunu çıkarmıştır. Sadrâ uzlette iken tamamen tasavvufî bir hayat sürdü, tefekkür ve riyâzetle meşgul oldu.

Yine bilinmeyen bir tarihte uzletten çıkan Molla Sadrâ, Şah I. Abbas'ın arzusu üzerine memleketi Şiraz'a dönerek tedrisata başladı. Rızâ el-Muzaffer'e göre Sadrâ'nın uzletten çıktıktan sonra kaleme aldığı ilk eseri *el-Esfârü'l-erba'a*'dır. Birçok öğrenci yetiştiren Sadrâ'nın yedi defa hacca gittiği, 1050'de (1641) son haccından dönüşünde Basra yakınlarında vefat ettiği belirtilmektedir. Muhtemelen hayatının bu devresinde geçirdiği ruhi değişimden ve düşüncelerini güçlü bir felsefî sistemle ortaya koymasından dolayı Molla Feyz-i Kâşânî ve Abdürrezzâk el-Lâhîcî gibi öğrenci ve takipçileri tarafından kendisine "Sadrü'l-müteellihîn" (öncü metafizikçi, ilâhiyatçı) unvanı verilmiştir.

Felsefesi. Molla Sadrâ felsefî sistemini *el-Esfâr*'da temellendirmiş, eserin fizik bölümünde sisteminin mükemmel bir özetini vermiştir (V, 322-350). Sadrâ'ya göre varlığın kavramsal ifadesi zihnimizde şekillenince bilgiye dönüşür. Bu du-

rumda gerçek varlıkla bilgi arasında sadece bir modalite farkı bulunmaktadır. Zihindeki varlık dış âlemdeki varlığın bir yansımasıdır. Bu yansımanın gerçekliği nisbetinde insan âlemde bir yücelme yaşar. Bilgi edinme tasavvufta olduğu gibi bir seyrü sülûk, bir ruhî arınma sürecidir. Sadrâ'ya göre bu süreci önceki irfan sahibi muhakkikler keşfetmiş ve onun dört aşamalı (*esfâr erbaa*) olduğunu belirlemiştir. Birinci sefer halktan Hak'a doğru yolculuk, ikincisi Hak ile Hak'ta olan yolculuk, üçüncüsü birinci sefere bir açıdan tekabül eden Hak'tan Hak ile halka yolculuk, dördüncüsü de ikinci sefere karşılık gelen halkta Hak ile yapılan yolculuktur. Umumiyetle metafiziğe tekabül eden ilk seferde Sadrâ'nın ele aldığı meseleler felsefenin tanımı, mahiyeti ve amacı, varlık ve mahiyet, sebep-sonuç ilişkisi, akıl, bilgi, bilginin mahiyeti ve mertebeleri gibi konulardır. Hak ile Hak'ta olan yolculuğa *el-Esfâr*'da tabiat felsefesi karşılık gelmektedir. Buradaki konular genellikle on kategori ve bunların fizikteki yeri, âlemin yaratılışı, kuvve, fiil gibi sorunlardır. Bu kısım Sadrâ'nın kozmolojisinin genel bir özetiyle sona ermektedir. Hak'tan Hak ile halka olan fikrî seyrü sülûkün yer aldığı üçüncü seferin meseleleri Allah'ın zâtı ve sıfatları, hayır-şer problemi gibi klasik İslâm felsefesinin ve kelâmın konularındır. Halkta Hak ile yapılan dördüncü yolculukta Sadrâ psikoloji ve meâd (âhiret) konularını ayrıntılı biçimde ele almaktadır (geniş bilgi için bk. *el-ESFÂRÜ'L-ERBAA*).

1. Ontoloji. Sadrâ'ya göre ilâhî irade ve takdir gereği olarak bütününü kâinat en basit varlıktan mutlak varlık olan Allah'a doğru dâimî bir hareket içindedir. Âlemdaki bu hareketin temel ilkesi varlıktır. Bu anlamda varlık, daha önce İbn Sînâ ve Şehâbeddin es-Sühreverdi el-Maktûl gibi filozofların belirttiği üzere mahiyete tâbi değil aksine asıl gerçekliktir. Bu, Sadrâ ekolünde *asâletü'l-vücûd* görüşü olarak bilinir. Zihinde dış âlemden soyutlama yoluyla elde edilen varlık ise sadece kavramlaştırılmış zihni durumlardır. Asıl hakikat zihnin dışında dinamik bir yapıya sahip olan fizikî varlıktır. Sadrâ bu noktayı vurgulamak için varlığın kavramıyla (*mefhûmü'l-vücûd*) gerçekliği (*hakikat*) arasında kesin bir ayırım yapar. Mahiyetlerin dış dünyada bir gerçekliği yoktur; bu bakımdan zihin âdeta mahiyetlerin evidir; varlık gerçek ifadesini sadece dış dünyada bulur. Varlık ve mahiyet bu açıdan birbiriyle ters orantılıdır; yani bir şeyde varlığın tezahürü arttıkça mahiyeti azalır, ma-

hiyet arttıkça varlığın tezahürü son bulur. Saf varlığı temsil eden taraf en yüce merteye olup burada mahiyetten eser yoktur (*el-Esfâr*, VI, 15). Ancak varlığın bu yüce mertebesi insan aklı tarafından hiçbir şekilde algılanamaz, çünkü bu merteye yalnız Allah'a aittir. Güneş karşısında kamaşan göz onu tam göremediği gibi insanın da bu saf varlığı algılaması imkânsızdır. Bir nesne bir şekilde zihne aktarılamıyorsa o nesne akıl tarafından bilinemez. Aslında varlık hiçbir şekilde olduğu gibi zihne aktarılamaz. Bu hususu Sadrâ bir ilke olarak şöyle belirtir: "Hakikatı dış dünyada var olmak olan hiçbir şey zihinde mevcut olamaz" (*a.g.e.*, I, 37). Fakat tecrübi bir yaşantıyla varlığın dış âlemdaki tezahürleri sezgisel olarak doğrudan algılanabilir (kendi varlığımızı algılamamız gibi). Sühreverdi gibi Sadrâ da buna "ilm-i huzûrî" demektedir. İşte bu algıların zihne aktarılması mümkündür ve biz varlığı ancak bu aktarıma nisbetinde bilebiliriz.

Sadrâ'ya göre en genel kavram olan varlık ifade ettiği nesnelere itibarıyla öncelik ve sonralıkla nitelenir; yani bir varlık mertebesinden diğerine geçmekle öncelikli ve sonralıklı varlıklara yol açar ki varlığın bu özelliği felsefede "teşkîk" olarak adlandırılır. Bu yapıyla varlık bütün âlemden bir hareketlilik içerisinde çeşitli mertebeler ortaya koymaktadır. Buna göre âlemden değişik şekillerde tezahür eden tek bir varlığın hareketi söz konusudur; şu halde varlık tektir. Bu da tasavvuf felsefesinde vahdet-i vücûd diye bilinen öğretinin Sadrâ felsefesindeki yorumudur. Ancak tek olan varlık dış dünyada gerçeklik kazanırken öncelik-sonralık şeklinde bir sıra düzenine sahiptir. Bu özellik sayesinde neredeyse yokluk mertebesinde olan madde feyz-i vücûdiye yakın bir durumda iken belli bir şekilde bürünerek duyu organları ile algılanabilen somut bir madde halinde tezahür eder. Bu âlemi inceleyen ilim ise ilm-i tabîî yani fiziktir.

2. Fizik. Fizik maddî varlığı konu aldığına göre öncelikle maddenin zihinsel tahlili gerekmektedir. Bu tahlilde zihnin ulaştığı ilk kavram cevherdir. Çünkü var olan bir nesne bizzat var olarak algılanır. Fakat bir de bizzat var olarak algılanamayıp var olan bir nesneyle ilgisi yönünden algılanabilen şeyler vardır ki bu ikinci tür varlıklara arazi denilir. Bizzat algılanan şey olarak cevher yalnız bir tane iken kendi dışında bir şeyle ilgisi sayesinde algılanan arazlar dokuz adettir. Sadrâ'nın burada kategorileri mantık açısından değil on-

tolojik açıdan ele aldığı görülmektedir (a.g.e., IV, 2-3, 229).

Sadrâ, bu konuda Meşşâî geleneğin İbn Sînâ versiyonunun takipçisi olarak görülmektedir. Ancak Sadrâ'nın kavramlara yaklaşımını Meşşâî gelenekten ayırt etmek gerekir. Çünkü Meşşâî gelenek maddî âlemde olagelen durumları varlığın tezahürleri diye ele alırken Sadrâ bunları tamamen varoluşsal bir süreç içerisinde sunmaktadır. Bu yaklaşımını özellikle vurgulamak için *el-Esfâr*'da "İlm-i Tabîî"nin sonundaki bir bölümde âlemdaki tekâmülî varoluş sürecinin nasıl işlediğini ve bütün bu Aristocu tahlillerin tabiat âlemindeki mertebelerden geçerek âlem-i kudsiye doğru nasıl yol aldığını özetlemektedir. Bu anlamda kategoriler, varlık gibi temel ve esas alınan ilkeler değil bu varoluşsal tekâmülî süreç içerisinde de zihnin ortaya çıkardığı kavramlardır. Bir açıdan bunlar varlığın varoluşsal tezahürleridir. Sadrâ'nın özgünlüğünü bu kavramsal örgü bütünlüğü içinde düşünmek gerekir. Aksi halde tek tek bu kavramların özetlenmesi onun Aristocu veya Meşşâî geleneğin bir tekrarlayıcısı olarak görülmesine yol açabilir. Bunun böyle olmadığının delili hareketin başladığı anda bizzat cevher içerisinde vuku bulunduğunu ileri sürmesidir. Halbuki Meşşâîler'e göre hareket sadece arazî olarak kategorilerde cereyan etmektedir ki Sadrâ bunu şiddetle reddetmiştir. Hareketin cevherde vuku bulması, yani hareket-i cevherînin kabulü âlemde değişmeden kalabilen hiçbir varlık bulunmadığı anlamına gelir. Eğer değişmeyen bir varlık varsa bu saf varlık olmalıdır; bu varlık da ancak Allah'tır.

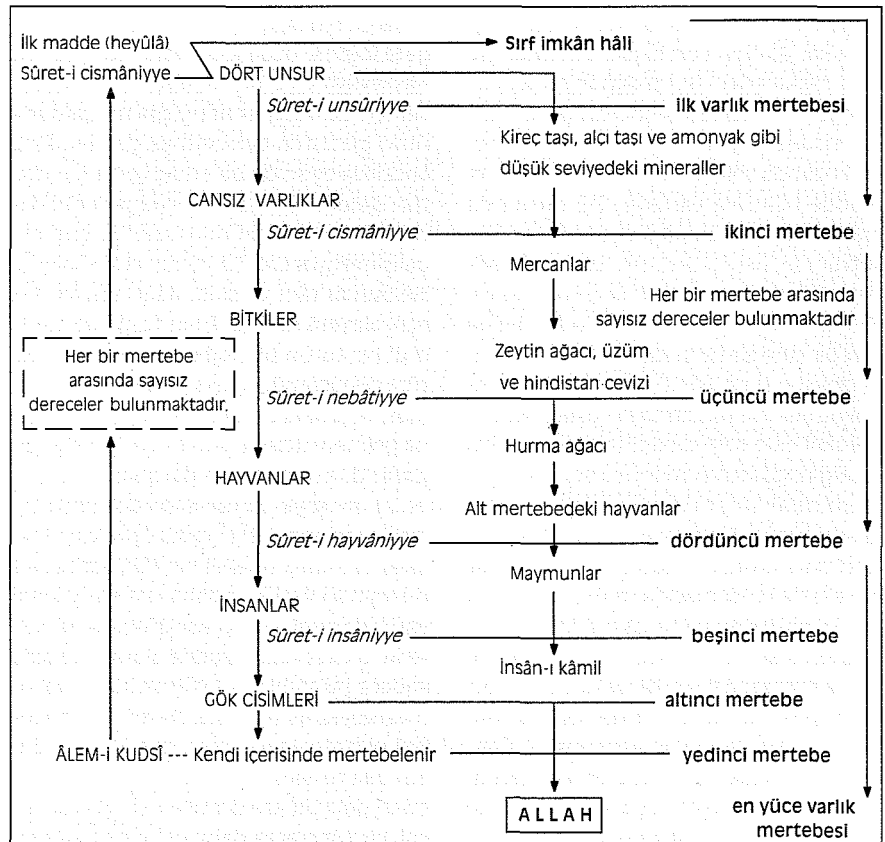
Sadrâ fiziğinin en önemli özelliği onun hareket nazariyesi ve bu nazariyeye ilişkin sebeplilik öğretisidir. Sadrâ'ya göre hareket, zaman ve mekân içerisinde cereyan eden olaylar zincirinin devam eden yapısıdır (Fazlur Rahman, *Philosophy of Mullâ Şadrâ*, s. 94). Hareket-i cevherî olarak adlandırılan bu cevval varoluşsal hareket zaman ve mekân sınırlarını aşınca ya kadar devam eder. Bu durumda Sadrâ fiziğinde hareketin iki ayrı düzlemde açıklanması gerekir. Birincisi, bireysel düzlemde cereyan eden ve bir varlıktan ya da mekândan diğerine geçişte oluşan değişim süreci, ikincisi de kozmolojik düzlemde cereyan eden ve mertebelenişle neticelenen kozmik harekettir. Bu ikinci tür hareket âlemin yapısındaki düzeni ortaya koymaktadır. Birinci tür hareket ise Aristo fiziğinde de değişme olarak bilinen,

her gün gözlemediğimiz harekettir. Meşşâî filozoflar gibi Sadrâ da bu hareketi varlıkların kuvveden fiile çıkarken geçirdikleri tederici değişim süreci olarak tanımlamaktadır (*el-Hikmetü'l-müte'âliye*, III, 22). Fakat onlardan önemli bir konuda ayrılmaktadır. Zira Meşşâîler hareketin sadece kemiyet, keyfiyet, konum ve mekân şeklindeki dört kategoride olabileceğini ileri sürerken Sadrâ hareket ve değişimin bizzat cevher kategorisinde vuku bulunduğunu savunur.

Cevher değişebildiğine göre hareket ve değişimi üstlenen değişmez bir ilke, yani Meşşâîler'in söylediği gibi bir özne (mevzû) yok mudur? Aslında bu soru iki açıdan cevaplanabilir. Soruya, bir nesnenin artık kimliğini de değiştirecek şekilde değişmesiyle başkalaşması açısından bakılırsa denebilir ki Sadrâ'ya göre değişmez bir ilke vardır ve bu varlıktır. Bu sebeple özdeşlik ilkesi olarak varlığı kabul etmek gerekir. Varlık teşkik anlamında bu değişimi sağlamaktadır. Bu durumda "teşkikü'l-vücûd" demek varlığın özdeşlik ilkesi olarak varlıklarda farklılık oluşturması demektir. Ancak varlık bu hareket içerisinde bir özne görevi yapmamaktadır. Bu

ikinci açıdan bakıldığında varlık da değiştiği ve daha üst varoluş mertebelerine doğru bir hareket içerisinde olduğu için âlemde hareketi üstlenen bir mesnet (mevzû) aramak yersizdir. Bu durumda varlıklar kimliklerini değişim süreci içerisinde bu ilke ile korumaktadır. Birliği sağlayan ne ise ayrılığı sağlayan da odur (a.g.e., I, 120; ayrıca bk. I, 35-36). Şu halde âlemdeki birlik ve çokluk varlık sayesinde oluşmaktadır. Her şey var ise bu noktada hepsi aynıdır, yani varlık birlik demektir.

Hareket varlığın teşkik tarzında yönlendiğine göre bu hareket içerisinde nasıl bir sebepliliğin cereyan ettiği sorunu ile karşılaşmaktadır. Hâdis olan var olmak için bir sebebe muhtaçtır. Aynı şekilde sebebi oluşturan şartların bir arada bulunması durumunda bunların gerektirdiği sonuç var olmak zorundadır (a.g.e., II, 131-137). Bütünüyle âlem hâdis olduğuna göre onun da bir sebebi olmalıdır ve bu sebep Allah'tır. Allah âlemin zorunlu sebebidir. Bu demektir ki zorunlu sebebin var olduğu andan itibaren sonucunun da var olması gerekir. Bu sebep ezeli ise sonucu da ezeli olacağından âlemin ezeli-



liği bir mantık ilkesiyle kurulmuş olmaktadır ki bu tamamıyla İbn Sînâci bir yaklaşımdır.

Sadrâ'nın ontolojisinde varlık için mutlak varlık olan Allah'tan başka bir sebepten söz edilemez. Bir varlığı tahlil ettiğimizde onun madde ve sûret dışında üçüncü bir faktörle belirginleştiğini kabul etmemiz gerekir. Madde ve sûretin birleşmesinde tabii sebeplerin etkinliği doğru olmakla birlikte bu varlığın nereden geldiği sorusuna cevap vermez. Çünkü hiçbir tahlil varlığı tabii sebeplere bağlama sonucuna götürmez. Netice olarak varlık mutlak varlıktan gelir ki bu da Allah'tır. Allah dışındaki sebepler ise sadece hazırlayıcı şartlardır (a.g.e., II, 213). Âlem varlık noktasında ancak Allah'a atfedildiği nisbette gerçektir. Sadrâ fiziğinin bu sonuçları onun varlık felsefesinin doğal neticesidir.

3. Kozmoloji. Sadrâ'nın kozmolojisi onun ontolojisinin fizikteki bir yansımasıdır. Ontolojide dinamik bir varlık öğretisiyle âlemden tekâmülün esas olduğu ortaya konmuştu. Felsefenin bir dalı olarak âlemin yapısını ve düzenini inceleyen kozmolojide Sadrâ varoluşsal bir tekâmülün ortaya koymaya çalışmıştır. Maddî âlemden temel unsur madde olduğundan bu temel unsurun en düşük mertebesinde en yüksek mertebesine kadar geçirdiği safhalar âlemin varoluşsal tekâmülüne delil teşkil eder. Bu tekâmülî harekette salt yokluk mertebesinde varlık ilk önce saf madde (heyûlâ-i ûlâ) olarak tasarlanır. Bu anlamda yokluk karanlığında bulunan madde bilkuve varlıktır. Bu durumda maddenin ilk kazandığı varlık düzeyi boyuttur (en, boy ve derinlik). Böylece madde belli bir şekilde bürünmüş (sûret-i cismânî) olur. Her varlık mertebesinde madde yeni bir türe ait form kazanarak hem kendi cinsinin hem kendi türünün özelliklerini bu şekilde yansıtmaya başlar. Sûret-i cismânî elde edip cansızlar âleminin cins özelliğini gösteren madde, dört unsuru oluşturarak sûret-i unsûrî elde edip kendi unsuru tür özelliklerini de bu şekilde yansıtır. Dört unsurun özelliklerini varoluşsal hareketle aşan madde, daha üst düzey maddî varlıkları ve madenleri meydana getirerek sûret-i cemâdiyi elde eder. Bu varlık mertebesinde de tekâmül süreci geçiren varlık her bir türde belli bir mükemmellik sırası takip etmektedir. Cansızlar âlemindeki varoluşsal tekâmül süreci öyle bir noktaya ulaşır ki ortaya çıkan varlığın canlı mı yoksa cansız mı olduğunu

ayırt etmek güç olur. Bu mertebede yer alan geçiş varlıkları mercanlardır. Canlılar âleminin ilk mertebesi, en alt tabakalarda yer alan bitkilerden en üst tabakalarda yer alan ve hayvan mı bitki mi olduğu zorlukla ayırt edilebilen varlıklara kadar devam eder. Her mertebede varlık yeni bir sûret ve yeni bir mükemmellik kazanır. Meselâ cansızlar mertebesinde hayat yokken canlılar mertebesinde hayat özelliğini elde eder. Her üst mertebedeki yeni kazanılan özellik alttaki özelliklere kıyasla bir mükemmelliktir.

Bu şekilde süren tekâmülî hareket bütün alt mertebelerdeki özellikleri taşıyan insanlar âleminde devam eder. Âlemin en yüksek mertebesi peygamberlere aittir. Bu süreci başarıyla geçebilen insanlar da maddî âlemin sınırlarını aşarak meleklerin yer aldığı kutsî âleme yükselir. Varlık Allah'tan sudûr ettiğinden ve yine Allah'a döndüğünden başlangıç bitişle birleşip büyük varlık dairesi tamamlanmış olur. Bu dairenin Allah'tan saf maddeye doğru gelişen ilk yarısına "iniş kavisi", oradan Allah'a doğru yükselen ikinci yarısına da "çıkış kavisi" denir. Şu halde âlemden varoluşsal tekâmülî hareket doğrusal değil daireseldir ve onun belli bir amacı bulunmakta olup her şey o amaca doğru yükselir.

Sadrâ'nın, ana hatlarını İslâm felsefesi geleneğine, özellikle İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh'e borçlu olduğu tekâmül tarzındaki bu hareket anlayışını modern evrimci görüşten ayırt etmek gerekir. Zira öncelikle evrimde bir amaç ve hedef yoktur; sadece varlıklar mevcudiyetlerini devam ettirmek için doğrusal bir süreçle gelişim kaydeder. Sadrâ'nın âlem anlayışı ise bunun tam tersidir. İkinci olarak pek açık olmasa da Sadrâ'nın fiziğinde tekâmül bir türün biyolojik yönden diğer bir türe dönüşümü, ortaya yeni bir türün çıkması ve alttaki türlerin yok olması anlamına gelmemektedir. Ancak Fazlurrahman *Esfâr*'daki bir metne dayanarak (a.g.e., IX, 21-25) şöyle bir yorumda bulunmaktadır: İnsanlarla daha alt düzeyde olan varlıklar arasında önemli bir fark vardır; alt düzeydeki varlıklar daha üst seviyedeki varlık durumlarına yükselirken kendi türlerini terketmek zorunda oldukları halde sadece insan bir fert olarak bütün varlık mertebelerinden geçer ve bu mertebeleri bizzat yaşayıp hisseder. Yani alt düzeydeki türlerin tek tek fertleri daha üst düzeydeki türlere dönüşemez; bunlar ancak bir tür olarak daha üst bir türe tekâmül eder.

Meselâ tek bir maymun maymun olarak kalır, fakat maymun türü tür olarak insan türüne dönüşebilir. İnsan ise cenin seviyesinden mükemmel bir akıl seviyesine kadar yükselir. Diğer türlerdeki fertler de böyle bir evrim gösterirler, ancak kendi türleri içerisinde kalarak bunu gerçekleştirebilirler (*The Philosophy of Mullâ Şadrâ*, s. 257-258). Buradan anlaşıldığı kadarıyla Sadrâ'ya göre insan insanlığını aşip tür olarak daha üst düzeyde bulunan akıl-külli ve melekler seviyesine, hatta onları da aşip daha üst düzeydeki mânevî varlık türlerine kadar yükselir. Böylece Sadrâ, âlemin varlık olarak en yüksekten en alt mertebesine kadar ve en alt mertebesinde en üst mertebesine kadar tek bir bütünlük arzettiğini söylemektedir (*el-Hikmetü'l-müte'âliye*, V, 342-350).

4. Psikoloji. Aristo'dan itibaren bütün Meşşâiler gibi Molla Sadrâ da nefsi "bilkuve canlı olan tabii cismin ilk yetkinliği" diye tarif eder. Şu halde nefis maddeden ayrı bir cevher olmayıp onun bir fonksiyonudur. Nefis-beden bütünlüğü maddenin ruh içinde veya ruhun madde içinde kaybolmasıyla oluşan bir birliklilik olmadığından beden ölmesiyle nefis yok olmaz. İbn Sînâ gibi Sadrâ da bunu, "Nefsin maddî teşekkülü açısından cismanî, varlığını devam ettirmesi açısından ruhanîdir" şeklinde ifade etmektedir (a.g.e., VIII, 347). Şu halde nefsin varlığa çıktığı düzey maddî âlemden ruhanî âleme (âlem-i melekût) atılmış ilk adımdır. Bu varlık mertebesinde ilk olarak bitkilerde gözlemlediğimize göre bitkileri tamamen cismanî varlıklar sayamayız.

Sadrâ'ya göre nefsin zihin düzeyinde ele alınıp tanımlanması onun sadece bir kavram veya mahiyet olduğunu gösterir. Halbuki nefsi doğrudan tecrübi bir yaşantı ile kavramaya çalışırsak o zaman onu bir varlık olarak hissedebiliriz. Hakikati anlamının tek yolu doğrudan tecrübe ile algılama olduğuna göre nefsin hakikati de bu şekilde elde edilebilir. Bu bakımdan insan hissederken anlar, dolayısıyla nefis bedenden bağımsız biçimde varlığını sürdürebilir.

5. Bilgi Nazariyesi. Molla Sadrâ bilginin yapı taşlarının kavramlar olduğu, dolayısıyla bilginin kısaca "soyutlama" olarak tanımlanabileceği şeklindeki geleneksel Meşşâî anlayışı yanlış bulmuştur. Zira insan nefsi, akıl yetisiyle bilgiyi konu alan nesnelere biçimlerini kendi içinde âdeta tezahür ettirmektedir. Böylece -tabir yerindeyse- suretler nefiste "var edilmekte"

dir". Bilinen nesne bizzat varlık olduğuna, varlık da doğrudan sezgi yoluyla tecrübi yaşantı içerisinde algılandığına göre bilgi gerçek anlamda varlıktır (a.g.e., III, 297). Ancak bilgi maddeden arınmış saf varlıktır. Bu şekilde var olan ise akl-ı müstefâd olarak nefistir. Şu halde bilenle bilinen özdeşdir.

İnsan nefsi bilinenle özdeş duruma belli bir süreçten geçerek ulaşır. Bu süreç du-yularda başlar, hayal ve akılla devam eder. Bütün bunlar esasen nefsin yetileridir. Bu süreçte idrak iki düzeyde gerçekleşir. Birincisi dış du-yular, ikincisi iç du-yular düzeyindedir (ortak du-yu, hayal ve vehim). Her iki düzeyde de algı, du-yu organlarının nesne ile kurduğu ilişkinin oluşturduğu bağlamla bizzat nefiste gerçekleşir. O halde gerçekte algılayan ruhanî nefistir; du-yu organları ise sadece nefsin algılaması için şartları hazırlar. Bu şartlar hazırlandığı an nefis algılanan nesneye tekabül eden ve kendinde hazır bulunan biçimi tezahür ettirir, böylece de algı oluşur.

Burada vurgulanması gereken önemli bir husus Sadrâ epistemolojisinin ontolojisiyle olan bağlantısıdır. Algı, hayal ve akıl yetileri nefiste bilgiyi tezahür ettirdiğine ve bilgi saf varlık olduğuna göre bu üçlüden her birine ait varlık âlemlerinin bulunması gerekir. Algı nefsin bir işlevi olarak du-yularla gerçekleştiği için buna maddî âlem tekabül eder. Hayal ise maddeden soyutlanmış bulunduğu için daha üst düzeyde olan misalleri üretir; bunların bulunduğu varlık dünyası âlem-i misâldir. Akıl ise "âlem-i melekût" denilen ve en üst düzeyde saf varlık âlemi olan mâna âlemini temsil etmektedir. Bu süreçte insan akli da en alt düzeydeki bilgilerden başlayarak daha karmaşık bilgi-

lerle bütünleşip bütün alt düzey bilgileri içeren basit bilgiyle saf sezgisel ve akli olan bilgi düzeyine ulaşır; böylece faal akılla bütünleşerek aşkın âlemin varoluş düzeyini elde eder.

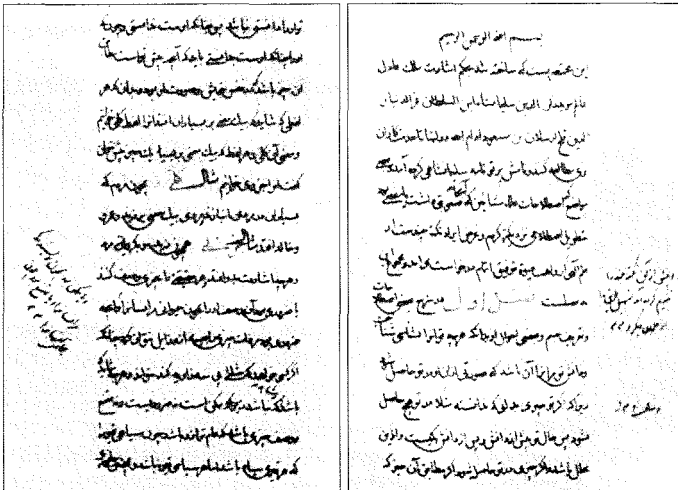
6. Mebde ve Meâd. Sadrâ'nın âhiret hakkında söyledikleri özetle üç noktada toplanabilir. Birincisi âhiretin varlığının ispatı, ikincisi haşrin cismanî olup olmayacağı meselesi, üçüncüsü de âhiret hayatının mahiyetidir. Bu konuları Sadrâ, ontolojisinde geliştirdiği varoluşsal tekâmülf hareket (teşkiikü'l-vücûd) çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre âlemin son sınırından sonra varlık nihayete ermeyip aynı tekâmülf hareketini devam ettireceğinden insan bedeninin geride kalmasıyla cismanî hayatın tamamen yok olacağı söylenemez. Ancak kelâmîcıların savunduğu şekliyle cismanî haşir ispatlanamaz. Aksine varlığın üst mertebeleri de bütün alt mertebeleri içerdiğine göre ölüm sonrasını izleyen mertebeler cismanî hayatı da içerecektir. Sadrâ bu iddiasını şöyle kanıtlamaya çalışır: Öncelikle Kur'an ikinci yaratmayı "yeni bir yaratma" olarak sunmaktadır (er-Ra'd 13/5; İbrâhîm 14/19; el-İsrâ 17/49). Bu demektir ki bedenler geride bıraktıkları maddî unsurlarla değil tamamen yeni unsurlarla yaratılacaktır. İkinci olarak Kur'an, insanın ana rahminde geçirdiği tekâmül evrelerinin ardından çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlığa doğru geçirdiği aşamaları bir gelişme olarak anlatmaktadır. Şu halde aynı tekâmül ölümnden sonra da devam edecektir. Ancak bu yeni hayattaki süretiler tamamen varoluşsal gerçeklikler (vücûd-i hakikî) olarak tahakkuk edecek, fakat bu dünyadaki maddî şekliyle olmayacaktır. Böylece beden de bu dünyadaki maddî

yapısı ruh tarafından emilmiş ve âdeta mânen tükenmiş bir durumda olacaktır. Bu yorumuyla Sadrâ kelâm kültüründeki anlamıyla cismanî haşri kabul etmemiş, ancak cismanî hislerin, zevk ve elemelerin daha yoğun bir şekilde yeniden yaratılan mânevî cesette devam etmesini mümkün kılan farklı bir cismanî haşri benimsemiştir ki onun bu konudaki görüşü büyük ölçüde İbn Sînâ'nın *er-Risâletü'l-adhaviyye*'sinden mülhemdir.

Ölümünden sonraki ilk aşama kabir hayatıdır. Âlem-i berzah olarak tezahür eden bu hayat bedensel ölümle haşir arasındadır. Onun için kabir, ruhun akli melekelelerinin hayalî melekeleri tarafından zaptırapıt altına alınması demektir. Kabir sürecinde kuvve-i hayâlî mertebesindeki hayat maddî olmasa da bu dünyadaki cismanî hayattan daha gerçektir.

Kabir hayatından sonra iki türlü haşir gerçekleşir. Birincisi kabirdeki mertebelerini aşamayacak durumda olan mücrimler ve kâfirlerle ilgilidir. Bunların hapsolup kaldıkları hayalî beden aşamasında artık sonsuz elem ve ceza vardır. Kur'an'ın cehennem olarak adlandırdığı aşama budur. İkinci haşir, kabir aşamasındaki hayalî beden ve idraklerden kurtulup akıl mertebesine ulaşan iyi insanların elde ettiği varoluş düzeyine geçiştir. Bu seviyeye ulaşanlar, artık küllî akılla bütünleşerek liyakat derecelerine göre buradan Allah'a yaklaşma hedefine doğru ilerleyip yetkinlik mertebelerinde tekâmül ederler. Bunların dışında Sadrâ üçüncü bir kesimden bahseder ki bunlar, daha dünyada iken akıl mertebesine ulaşip hayalî varlık mertebesini ölmeden önce aşan kimselerdir. Peygamberler, velîler ve filozoflardan oluşan bu zümre öldükten sonra hayalî bilgi mertebesi olan âlem-i berzahı aşış doğrudan küllî akılla birleşir ve Allah'a yaklaşma yolunda O'nunla bütünleşinceye kadar tekâmüle devam eder. Fakat bu bütünleşmede bile insan kendi varlığını ve kimliğini kaybetmez, ancak zât-ı ilâhînin varlığındaki yoğunluk onun varlığını neredeyse görünmez hale getirir.

Etkileri. Özgün bir felsefe sistemi geliştirmiş olmasına rağmen Molla Sadrâ'nın İslâm dünyasında ve genel felsefe tarihindeki etkisi -meselâ İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'e kıyasla- hayli sınırlı kalmıştır. Bunun bazı sebepleri vardır. Birinci olarak Sadrâ'nın zamanında İslâm düşüncesi gelişim hızını kaybetmiş, dolayısıyla onun düşüncesindeki özgünlüğün anlaşılması Molla Muhsin Kâşânî ve Abdür-



Şehâbeddin Sühreverdî el-Maktûl'e ait *Perteu-nâme* adlı eserin Molla Sadrâ'nın el yazısıyla ilk iki sayfası

rezzâk el-Lâhîcî gibi öğrencileri ve Molla Ali Nûrî, Molla Hâdî-i Sebzevârî ve Âkâ Muhammed Rızâ Kumşei gibi birkaç fikir adamıyla sınırlı kalmıştır. Osmanlı ilim ve fikir çevresinde ise Sadrâ'nın sadece isminin bilindiği anlaşılmaktadır. İkinci olarak Sadrâ'nın yaşadığı devirde Batı dünyası felsefede yeni bir dönem başlatacak kadar büyük ilerlemeler kaydetmiş, artık Batı'ya İbn Rüşdçülük yerine Kartezyen felsefe hâkim olmuş, böylece İslâm bilim ve felsefesi ilgi odağı olma özelliğini kaybetmiştir. Sonuçta Sadrâ'nın etkileri İran ve Hint alt kıtasıyla sınırlı kalmıştır. Ancak XX. yüzyılın başlarından itibaren Batı'da Max Horten ve Henry Eugenie Corbin, İslâm dünyasında Seyyid Hüseyin Nasr ve Fazlurrahman gibi araştırmacıların çalışmalarıyla Sadrâ'ya karşı ilgi gitkice artmaya başlamıştır. Bugün gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da Sadrâ üzerine birçok ilmi çalışma yapılmaktadır. Latiman-Parvin Peerwanî'nin *On the Hermeneutics of the Light Verse of the Quran* (London 2004) ve Zailan Moris'in *Revelation, Intellectual Intuition and Reason in the Philosophy of Mulla Sadra: An Analysis of the Al-Hikmah Al-'Arshiyah* (Richmond 2003) bunlara örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca Molla Sadra hakkında birçok doktora ve yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Örnek olarak İbrahim Kalın'ın doktora tezi (*Knowledge as Appropriation: Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) on the Unification of the Intellect and the Intellectible* [George Washington Üniversitesi, Washington D. C. 2002]) ve aşığadaki yüksek lisans tezleri zikredilebilir: Mohammad Javad Zarean, *Sensory and Imaginal Perception According to Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) 1569-1640* (1994, McGill Üniversitesi); İbrahim Kalın, *Mulla Sadra's Theory of Substantial Movement: An Analytical Survey of the Relevant Sections of his Al-Asfar* (1995, Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü, Uluslararası İslâm Üniversitesi, Kuala Lumpur); Abbas Ali Shamelî, *The Soul-Body Problem in the Philosophical Psychology of Mulla Sadra (1571-1640) and Ibn Sina (980-1037)* (1994, McGill Üniversitesi); Megawati Morris, *Mulla Sadra's Doctrine of the Primacy of Existence (asalat al-wujud)* (1998, Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü, Uluslararası İslâm Üniversitesi, Kuala Lumpur).

Sadrâ'nın bazı eserleri İngilizce'ye ve diğer Batı dillerine çevrilmiştir (*The Meta-*

physics of Mulla Sadra, trc. Parviz Morewedge, New York 1992; *Mulla Sadra, the Elixir of the Gnostics: A Parallel English-Arabic Text*, trc. William C. Chittick, Provo, Utah 2003).

Eserleri. Tefsir. 1. Esrârü'l-âyat ve en-vârü'l-beyyinât (nşr. Muhammed Hâcevî, Tahran 1362/1983; Farsça çevirisiyle birlikte 1363/1984, Beyrut 1413/1993). **2. Tefsîru Âyeti'n-Nûr** (Farsça çevirisiyle birlikte nşr. Muhammed Hâcevî, Tahran 1362/1983, 1377). **3. Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Kerîm**. Molla Sadra'nın bazı sûre veya âyetlere yazdığı tefsirlerin Muhammed Hâcevî tarafından bir araya getirilmiş şeklidir (I-VII, Kum 1366-1369/1987-1990). **4. Müteşâbihâtü'l-Kur'ân** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, *Se Risâle* içinde, Meşhed 1352). **5. Sûretü'l-İhlâş** (nşr. Hâmid Nâcî İsfahânî, *Mecmû'a-yi Resâ'il-i Felsefi-yi Sadrü'l-müte'ellihîn* içinde, Tahran 1375). **6. Mefâtîhu'l-ğayb** (Tahran 1363). **7. Me'âni'l-elfâzî'l-müfreda mine'l-Kur'ân** (bk. Nâhid Bakerî Hürremdeştî, s. 43-47; Sadrâ'nın tefsirle ilgili diğer bazı çalışmaları için bk. a.g.e., tür.yer.).

Hadis. Şerhu Uşûl'l-kâfi. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî tarafından derlenen ve İsnâşeriyeye Şîası'nın hadislerini içeren *Uşûl'l-kâfi* adlı esere yazılmış felsefî bir şerhtir (Tahran 1282, 1366; Sadrâ'nın bazı hadislere yazdığı tasavvufî mahiyetteki şerh için bk. a.g.e., s. 96-99).

Kelâm. 1. Haşrû'l-eşyâ' ve me'âdü külli şey' (*Tarhu'l-kevneyn, er-Risâletü'l-şaşriyye*). Muhammed Hâcevî tarafından Farsça tercümesiyle birlikte *Risâletü'l-şaşr yâ Kitâb-ı Resthîz-i Cihân* adıyla neşredilmiştir (Tahran 1377 hş.). **2. Halkû'l-a'mâl** (nşr. Yâsin es-Seyyid Muh-sin, Bağdat 1978). **3. Hudûşü'l-âlem**. Farsça tercümesiyle birlikte Muhammed Hâcevî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1366; Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî'nin neşri için bk. *er-Resâ'il li'l-mü'ellif el-hâkim Şadreddîn-i Şîrâzî*, Kum 1302). **4. Risâle fi'l-kazâ' ve'l-ğader** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, *er-Resâ'il* içinde). **5. el-Kazâ' ve'l-ğader fi ef'âli'l-beşer** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, *er-Resâ'il* içinde). **6. Kitâbü'l-Mebde' ve'l-me'âd** (Tahran 1976; Beyrut 2000). **7. el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fi esrârî'l-'ulûmî'l-kemâliyye** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, Kum 1377; Seyyid Muhammed Hameneî, Tahran 1378).

Mantık. 1. Risâle fi't-taşavvur ve't-taşdîk (Tahran 1311). **2. el-Leme'âtü'l-meşrikiyye fi'l-fünûnî'l-mantıkiyye**

(nşr. Hâmid Nâcî İsfahânî, *Mecmû'a-yi Resâ'il-i Felsefi-yi Sadrü'l-müte'ellihîn*, Tahran 1375 içinde).

Felsefe. 1. el-Esfârü'l-erba'a*. Tam adı *el-Hikmetü'l-müte'âliyye fi esfârî'l-'aqliyyeti'l-erba'a* olup Sadrâ'nın kendi felsefî sistemini ayrıntılı olarak işlediği en önemli kitabıdır. Önce Molla Hâdî-i Sebzevârî'nin şerhiyle birlikte tek ciltlik taş baskısı yapılmış (Tahran 1282), ardından Muhammed Rızâ el-Muzaffer'in önsözle Rızâ Lutfî tarafından dokuz cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1981). Eserin yeni neşri Sadra Islamic Philosophy Research Institute tarafından yapılmaktadır. **2. Kitâbü'l-Meşâ'ir**. Henry Eugeni Corbin tarafından Fransızca tercümesi ve notlarla birlikte *Le livre des pénétrations métaphysique* başlığıyla neşredilmiş (Tahran-Paris 1964, 1982, 1988), Parviz Morewedge de eseri *The Metaphysics of Mulla Sadra* içinde İngilizce'yle birlikte yayımlanmıştır (New York 1992). **3. Şevâhidü'r-rubûbiyye fi'l-menâhici's-sülûkiyye** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, Meşhed 1346 hş./1967, 1360; Tahran 1981). **4. İttişâfü'l-vücûd bi'l-mâhiyye** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, *er-Resâ'il* içinde). **5. Risâle fi't-teşâhhuş** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, *er-Resâ'il* içinde). **6. İttişâdü'l-âkıl ve'l-ma'kûl**. İbrahim Kalın risâleyi doktora tezi (yk. bk.) içinde İngilizce'ye tercüme etmiştir. **7. Limmiyyâtü' ihtişâşü'l-mantâka bimevdi' mu'ayyen mine'l-felek**. **8. Risâle fi'l-mizâc**. **9. Risâle fi'l-vücûd** (son dört eseri Hâmid Nâcî İsfahânî *Mecmû'a-yi Resâ'il-i Felsefi-yi Sadrü'l-müte'ellihîn* içinde yayımlanmıştır [Tahran 1375]). **10. el-Hikmetü'l-'arşîyye** (nşr. G. Âhenî, İsfahan 1341 hş./1962). James Winston Morris tarafından *The Wisdom of the Throne* başlığıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Princeton 1981). **11. el-Mesâ'ilü'l-ğudsiyye ve'l-kavâ'idü'l-melekûtiyye** (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, *Se Risâle* içinde). **12. Ta'lîkât 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ'** (I-II, Tahran 1382). **13. Şerhu Hidâyetü'l-Esriyye** (yazmaları için bk. Nâhid Bakerî Hürremdeştî, s. 180-191). **14. Hâşiye 'alâ Şerhi Hikmeti'l-işrâk** (*Le Livre de la sagesse orientale [Kitâb Hikmat al-İshâq*, nşr. Henry Corbin, Lagrasse 1986]; Sadrâ'nın bazı felsefî sorulara verdiği cevapları içeren *el-Ecvibe* adlı birkaç küçük risâlesi için bk. Kalın, XLII [2003], s. 43).

Tasavvuf. 1. Keşrû eşnâmi'l-Câhiliyye fi zemmi'l-mutaşavvifin (nşr. Mu-

hammed Takî Dânişpejûh, Tahran 1340 hş.). 2. *İksîrü'l-Ârifîn fi ma'rifeti'l-hak-ki'l-yakîn*. Âştîyânî'nin *er-Resâ'il li'l-mü'ellifi'l-hakim Şadriddîn-i Şirâzi* içinde neşrettiği eser ayrıca Japonca tercümesiyle birlikte Shigeru Kamada tarafından yayımlanmıştır (Tokyo 1984). 3. *Sereyânü nûri vücûdî'l-hakki fi'l-mevcûdât* (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, *er-Resâ'il* içinde). 4. *el-Vâridâtü'l-kalbiyye fi ma'rifeti'r-rubûbiyye* (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştîyânî, *er-Resâ'il* içinde). 5. *Zâdü'l-müsâfir* (*el-Me'âdü'l-cismânî*; yazması için bk. Nâhid Bakerî Hürremdeştî, s. 292-293). 6. *Risâle-i Se Aşl* (nşr. Seyyid Hüseyin Nasr, Tahran 1340). Eserde kendini tanıma, makam, mevki ve mal tutkusundan kurtulma ve nefsi emmâre ile şeytanın aldatmalarından korunma şeklindeki üç temel ahlâk ve tasavvuf ilkesi üzerinde durulmuştur. 7. *Îkâzû'n-nâ'imîn* (nşr. Muhsin Müeyyedî, Tahran 1361 hş.).

Molla Sadrâ'nın, hocası Mîr Dâmâd'a yazdığı mektupları Âştîyânî *Şerh-i Hâl ve Ârâ-yi Felsefî-yi Mollâ Şadrâ* içinde (Kum 1378), diğer bazı yazıları ve notlarını Muhammed Berekât *Yad-Dâştâ-yi Mollâ Şadrâ* başlığıyla (Kum 1377) yayımlamış, Mustafa Feyzî de Sadrâ'nın şiirlerini *Meşnevi-yi Mollâ Şadrâ* adıyla bir araya getirmiştir (Kum 1376).

Nâhid Bakerî Hürremdeştî tarafından hazırlanan *Kitâb-şinâsi-yi Câmî-yi Mollâ Şadrâ* adlı eserde Molla Sadrâ'nın eserlerinin kapsamlı bir bibliyografyası bulunmaktadır (bk. bibl.). İbrahim Kalın'ın "An Annotated Bibliography of the Works of Mullâ Sadrâ with a Brief Account of His Life" başlıklı yazısında da Sadrâ'nın eserlerinin ayrıntılı listesi verilmiş ve bunların tanıtımı yapılmıştır (*IS*, XLII [2003], s. 21-62).

BİBLİYOGRAFYA :

Sadreddin-i Şirâzi, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-aqliyyeti'l-erba'a* (nşr. Rızâ Lutfi), Kum 1387, tür.yer.; M. Horten, *Die Gottesbeweise bei Schirazi*, Bonn 1912; a.m.f., *Das Philosophische System von Schirazi*, Strassburg 1913; *Yâdnâme-yi Mollâ Şadrâ* (nşr. Seyyid Hüseyin Nasr), Tahran 1380/1961; Seyyid Hossein Nasr, "The School of Isfahan", *A History of Muslim Philosophy* (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden 1966, I, 239-270; a.m.f., "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period", *CHr*, VI, 656-697; a.m.f., *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, Tahran 1997; a.m.f., "The Qur'anic Commentaries of Mullâ Sadrâ", *Reality and Consciousness: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu* (ed. S. J. Ashtiyani v.dğr.), Leiden 2000, s. 45-58; T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*,

Tokyo 1971; Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Şadrâ*, Albany 1975; a.m.f., "Mir Dâmâd's Concept of Hudûth Dahri: A Contribution to the Study of God-World Relationship Theories in Safavid Iran", *JNES*, XXXIX (1980), s. 139-151; Muhammed Hâcevi, *Levâmi'u'l-ârifîn fi ahvâli Şadrî'l-müte'ellihîn*, Tahran 1366 hş.; Muhsin Salih, *The Verse of Light: A Study of Mullâ Sadrâ's Philosophical Qur'ân Exegesis* (doktora tezi, 1993), Philadelphia Temple University; Hamid Dabashi, "Mir Dâmâd and the Founding of the School of Isfahan", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyid Hossein Nasr - Oliver Leaman), London 1996, II, 597-634; Alparslan Açıkgöç, *Being and Existence in Şadrâ and Heidegger: A Comparative Ontology*, Kuala Lumpur 1996; a.m.f., "Sadreddin Şirâzi'de Hareket Nazariyesi", *İslâmî Araştırmalar*, 1/2, Ankara 1986, s. 63-70; Muhammad Hossein Khamanei, *Principles of Interpretation and Quranic Hermeneutics According to Mullâ Sadrâ*, London 1999; Seyyid Celâleddîn Âştîyânî, *Şerh-i Hâl ve Ârâ-yi Felsefî-yi Mollâ Şadrâ*, Kum 1378 hş.; Nâhid Bakerî Hürremdeştî, *Kitâb-şinâsi-yi Câmî-yi Mollâ Şadrâ*, Tahran 1378 hş.; H. Corbin, "La place de Mollâ Şadrâ Shirâzi dans la philosophie iranienne", *St.I*, XVIII (1963), s. 81-113; R. Avens, "Theosophy of Mulla Sadra", *HI*, IX/3 (1986), s. 3-30; Latimah-Parvin Peerwani, "Qur'anic Hermeneutics: The Views of Sadr al-Din Shirazi", *BRISMES Proceedings* (1991), s. 468-477; a.m.f., "Mullâ Sadrâ on Imaginative Perception and Imaginal World", *Transcendent Philosophy*, 1/2, London 2000, s. 81-96; Shigeru Kamada, "Metempsychosis (Tenâsukh) in Mullâ Şadrâ's Thought", *Orient*, XXX-XXXI, Tokyo 1995, s. 119-131; J. Janssens, "Mullâ Sadrâ's Use of Ibn Sinâ's Ta'liqât in the Asfâr", *Journal of Islamic Studies*, XIII/1, Oxford 2002, s. 1-13; İbrahim Kalın, "An Annotated Bibliography of the Works of Mullâ Sadrâ with a Brief Account of His Life", *IS*, XLII (2003), s. 21-62; D. MacEoin, "Mullâ Şadrâ Shirâzi", *El²* (İng.), VII, 547-548; John Cooper, "Mulla Sadra (Sadr al-din Muhammad al-Shirazi)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London-New York 1998, VI, 595-599.



ALPARSLAN AÇIKGÖÇ

MOLLA ŞAH

(bk. BEDAŞÎ, Şah Muhammed).

MOLLA YEGÂN

(ö. 865/1461 civarı)

Osmanlı âlimi.

Asıl adı Mehmed olup kaynaklarda Yegân / Yeğen olarak anılır. Aydın ulemâsından Armağan b. Halîl'in oğludur. Ailesi bu vilâyette bulunan Akçakoyunlu cemaatine mensuptur (Baldırzâde Mehmed Efendi, s. 238). İlk öğrenimini Aydın vilâyetinde gördü. Bursa'ya gidip Molla Fenârî'nin talebesi oldu ve ondan başta kiraat ol-

mak üzere çeşitli ilimleri tahsil etti. İcâzet aldıktan sonra bazı medreselerde müderrislik yaptı. Bu sırada Çelebi Mehmed devri âlimlerinden Karamanlı Sarı Yâkub'la arkadaş oldu. 834'te (1431) Molla Fenârî'nin ölümünün ardından onun yerine Bursa kadılığına getirildi. *Şekâik Tercümesi*'ndeki bir ifadeden hareketle kendisinin ikinci Osmanlı müftüsü olduğu söylenebilir. Bazı araştırmacılar onun resmi bir makam olarak müftülüğe getirilmediğini, ancak fetva verme yetkisini tanıdığı için müftü şeklinde anıldığını yazar. Baldırzâde ayrıca kadılıkta da bulunduğunu belirtir, aynı kanaate Hoca Sâdeddin Efendi de katılır (*Tâcü't-tevârih*, II, 438-439). Bu görevde iken II. Murad'ın iltifatlarına mazhar oldu. 844'te (1441) hacca giden Molla Yegân döndükten sonra herhangi bir görev almadı. Bazı araştırmalarda ise onun hac dönüşü yeniden Bursa kadılığına getirildiği ve 857'de (1453) İstanbul'un fethi sırasında etkili bir kişi olarak önemli rol oynadığı üzerinde durulur.

1441'de hac dönüşünde Molla Yegân'ın Mısır'dan beraberinde getirdiği genç âlim Molla Gürânî'yi padişaha takdim ettiği Sultan Murad'ın da onu oğlu Şehzade Mehmed'e (Fâtih) hoca tayin ettiği bilinmektedir (Mecdî, s. 103). Kaynaklarda Molla Yegân hakkında birçok rivayete ve anekdota yer verilmiştir. Bunlardan birine göre, Molla Fenârî'nin kızıyla evlendirilme teklifini Aydın ilindeki hocasının kızıyla evlenme hususunda verdiği sözden dolayı reddetmiştir. Biyografik kaynaklar iki aile arasında daha sonra devam edecek olan soğukluğu bu olaya bağlar. Hatta Bursa kadısı iken verdiği bir fetvanın Fenârieler tarafından şer'i şerife aykırı bulunduğu gerekçesiyle şikâyet edildiği ve kendisinin cahillikle suçlandığı belirtilmektedir. Fenârîzâdelere meselenin tekrar görüşülmesini isteyince toplanan ulemâ heyeti Molla Yegân'ın verdiği hükme aykırı karar almış, ancak Molla Yegân bu itirazı karşı, "Bu husus bizim mezhebimizce câiz değildir. Fakat ben İmam Züfer'in görüşüne göre hüküm verdim. Eğer gücünüz yeterse nakzediniz" diyerek onları susturmuştur.

Molla Yegân'ın ölüm tarihi tartışmalıdır. Bazı kaynaklarda verilen 840 (1436-37) yılı onun 844'te (1441) hacca gittiği bilgisiyle uyumsuz. Aşıkpaşazâde ve Neşrî gibi Osmanlı tarihçileri Molla Yegân'ı Fâtih Sultan Mehmed döneminin ulemâsı arasında zikreder. Kemalpaşazâde ise



Molla
Yegân'ın
mezar taşı

İstanbul'un fethi sırasında hayatta olduğuna ilişkin bir nota yer verir (*Mohaç-nâme*, s. 117-118). Yine bazı kaynaklarda Molla Yegân'ın Fâtihten Sultan Mehmed devri başlarında vefat ettiği belirtilir. Baldırzâde 878'de (1473-74) öldüğünü yazarsa da (*Ravza-i Evliyâ*, s. 238) muhtemelen vakfiyesini düzenlediği 865 (1461) yılı dolayında vefat etmiştir. Kabrinin yeri bilinmiyorsa da rûmî oymalı ve zülfeli tepelikli taşı günümüze ulaşmıştır. Baldırzâde, onun Bursa'da Yıldırım İmaretinin yakınındaki medresesi civarında medfun olduğunu yazar. Fahreddin er-Râzî ekolüne mensup olan Molla Yegân'ın ailesinden Yegânzâdelere diye bilinen birçok âlim yetişmiştir. Başta *Sicill-i Osmânî* olmak üzere bazı kaynaklarda ve bunlara dayanan araştırma eserlerinde Molla Yegân'ın Molla Fenârî'nin kızıyla evlendiği kaydedilir. Bu eserlerde iki ailenin birbiriyle karıştırıldığı görülmektedir.

Molla Yegân kaynaklarda zeki ve anlayışlı bir kimse olarak kaydedilir (Mecdî, s. 99). Son zamanlarda hâfızasının zayıfladığı ve hemen bütün bildiklerini unuttuğu belirtilir. Dostlarıyla sohbet toplantılarına düşkün olup onlara güzel yemekler ikram ederdi. *eş-Şekâ'ik* müellifi Taşköprizâde'nin cediti Hayreddin Efendi, Molla Yegân'dan ders almıştı. Diğer talebeleri arasında II. Murad devri ulemâsından Hatibzâde Tâceddin İbrâhim, Ayaşuluk Çelebisi Mehmed, Fâtihten Sultan Mehmed dönemi âlimlerinden Hacıhasanzâde Efendi, Efdalzâde Hamîdüddin Efendi ve ilk İstanbul kadısı olarak bilinen Hızır Bey bulunmaktadır. Molla Yegân kızını bu sonuncu talebesiyle evlendirmiştir.

Bursa'da yıkılmaya yüz tutmuş olan, Yıldırım Bayezid devri ileri gelenlerinden Kara Eyne Bey'in kurduğu medreseyi onartıp hizmete açmasından ve bir süre burada müderrislik yapmasından dolayı bu öğretim kurumu Molla Yegân Medresesi adıyla anılmıştır. Önce yirmili iken

zamanla ellili medreseler arasına giren medrese XX. yüzyıl başlarına kadar faaliyetini sürdürmüştür (Baltacı, s. 315-316). Medresenin bahçesine mescid yaptıran Molla Yegân'ın 2900 kitaptan oluşan bir kütüphanesinin bulunduğu ve bu kitapları mescidine vakfettiğinden bahsedilir (Erünsal, s. 22-23). Molla Yegân medrese ve mescidinin giderleri için Bursa ve civarında değirmenler, arazi, yoncalık, menzil ve bahçe gibi gelir kaynakları vakfetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Âşıkpaşazâde, *Tarih*, s. 203; Kemalpaşazâde, *Mohaç-nâme: Histoire de la campagne de Mohacz* (trc. M. Pavet de Courteille), Paris 1859, s. 117-119; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 79-80; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 84, 99-100, 103, 111, 115, 117, 139, 179, 191, 453, 462; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, İstanbul 1280, II, 438-439; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, tür.yer.; Baldırzâde Mehmed Efendi, *Ravza-i Evliyâ* (haz. Mefail Hızlı - Murat Yurtsever), Bursa 2000, s. 179, 238, 272, 273; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 17; Belîğ, *Güldeste*, s. 252; *Sicill-i Osmânî*, IV, 102; *Osmanlı Müellifleri*, II, 52; A. Memduh Turgut Koyunluoğlu, *İznik ve Bursa Tarihi*, Bursa 1935, s. 156; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi I*, s. 441; a.e. III, s. 102-103, 120, 160; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 315-317; *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler*, Ankara 1983, III, 307, 313-314; Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1984, s. 32-33, 104-105, 270; Abdülkerim Abdulkadiroğlu, *Bursalı İsmail Belîğ*, Ankara 1985, s. 98; C. Repp, *The Müfti of Istanbul*, Oxford 1986, s. 98-104; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 22-23, 195, 235, 249; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 94; Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim-Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadîslerin Yeri*, Ankara 1997, s. 40, 73, 91; Mefail Hızlı, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri*, İstanbul 1998, s. 39-43; Halil İnalçık, "Murad II", *İA*, VIII, 613; Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", *DA*, XVII, 413.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

MOLLA ZEYREK

(ö. 903/1497-98 [?])

Osmanlı âlimi.

Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Asıl adının Mehmed olduğu ve Hacı Bayrâm-ı Velî'nin yanında bulunup ondan ders aldığı, Zeyrek isminin de kendisine onun tarafından verildiği bilinmektedir. Hızır Şah Efendi'nin derslerine girerek tahsilini ilerletmiştir.

Kaynaklarda Molla Zeyrek'in daha sonra önemli öğretim görevlerinden biri olan Bursa Sultan Murad Medresesi'ne müderris olduğundan söz edilir, ancak mü-

derrisliğe nasıl geçtiğine dair bilgi verilmez. İstanbul'un fethine katılan ulemâ arasında bulunduğu anlaşılmaktadır. Fethin ardından Fâtihten Sultan Mehmed, Medâris-i Semâniyye'yi inşa etmeden önce eğitimin kesintiye uğramaması için bazı kiliseleri medrese haline getirmiş, bu arada Molla Zeyrek'in adıyla anılan Zeyrek semtindeki Pantokrator Manastırı'nı da medreseye çevirip kendisine tahsis etmiştir. XVI. yüzyılın ilk yarısına ait *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*'nde bu semtin ismi Mahalle-i Mescid-i Hoca Zeyrek olarak geçer. Molla Zeyrek bu medreseye müderris olunca kendisine 50 akçe yevmiye tayin edildi. Rivayete göre bu miktarın 20 akçesini kendi ihtiyacına ayırır, 30 akçesini Hacı Bayrâm-ı Velî'nin fakir müridlerine gönderirdi. Hayatının bundan sonraki kısmı kaynaklarda genellikle menkıbevi anekdotlar halinde yer alır. Molla Zeyrek'in vaktini daha çok ibadetle geçirdiği, hatta Fâtihten Sultan Mehmed'in huzurunda "da'vâ-yı fazilet" ederek Seyyid Şerif el-Cürcânî'den daha faziletli olduğu iddiasında bulunduğu, bunun üzerine padişahın Bursa Sultânîye (Yeşil) Medresesi müderrisi Hocazâde Muslihuddin Efendi'yi İstanbul'a davet ederek onunla tartışmasını istediği belirtilir. Padişahın huzurunda bir hafta kadar devam eden tartışma, Osmanlı ilim ve kültür hayatı bakımından dikkat çekici olduğu gibi Molla Zeyrek'in şahsiyetini tanımak için de önemli unsurlar içerir. Bu iki âlim arasında "burhân-ı vâhid" konusunda yapılan münazaraya devrin âlimleri oturarak, Vezir Mahmud Paşa ayakta durup çeşitli hizmetler ifa ederek katılmıştır. Tartışma sadece karşılıklı konuşma şeklinde geçmeyip her iki taraf görüş ve delillerini içeren birer risâle de yazmıştır. Altıncı günü padişah tartışmanın bu şekilde sonuçlanmayacağını anlayınca iki tarafın yazdıklarının birer nüshasını birbirine verip önceden hazırlanmalarını istedi. Hocazâde ikinci nüshasını verdiği halde Molla Zeyrek kendi metninin yedeği olmadığını bildirince Hocazâde kendi metninin arka yüzüne Zeyrek'in risâlesini yazabileceğini belirtti. Bunun üzerine padişah latife yaparak Hocazâde'ye istinsah sırasında dikkatli olup hata yapmamasını söyleyince Hocazâde, istinsah hatalarının risâlesinin aslında hatalar kadar olmayacağını ifade edip Fâtihten Sultan'ın latifesine karşılık verdi. Sonunda mecliste hazır bulunanlar ve hakem olarak Molla Hüsrev, Hocazâde'nin görüşlerini tercih edince Molla Zeyrek çok üzüldü. Padişah, muhtemelen

Molla Zeyrek'in mağrur ve sert tavrını da göz önüne alıp ders verdiği medresedeki müderrisliğe Hocazâde'yi getirdi. Dost ve arkadaşları tartışmanın seyrini sorduklarında ise Molla Zeyrek, Hocazâde'nin tevhid konusunda hak yoldan çıktığını, onu bu hususta ikna etmek için "başına başına vurduğunu", Molla Hüsrev'in bile kendisini elinden alamadığını söylemiştir (Mecdî, I, 144).

Taşköprizâde'nin eserinde yer alan ve ondan naklen daha sonraki biyografi kaynaklarında da zikredilen bu tartışmanın cereyan tarzı hakkında o döneme ait herhangi bir kaynakta bilgi bulunmaz. Bundan dolayı hadisenin doğruluğuna dair kesin bir sonuca varılamasa da buradan Molla Zeyrek ile Molla Hüsrev -Hocazâde ekipleri arasında ciddi bir rekabetin olduğu ve Molla Zeyrek grubunun tasfiye edildiği anlaşılabilir. Nitekim Molla Zeyrek görevinden alınca Bursa'ya dönüp oraya yerleşti. Bir süre geçimini sağlamakta zorluk çekti. Oturduğu mahallede Hoca Hasan adlı bir komşusu günlük ihtiyacı olan 20 akçeyi hayatı boyunca vermeyi taahhüt etti. Kaynaklarda, padişahın bir müddet sonra Molla Zeyrek'i kırmış olmaktan üzüntü duyup kendisine bir medrese vermek üzere onu davet ettiği, ancak Molla Zeyrek'in, "Hoca Hasan sağ olsun, benim padişahım odur" diyerek daveti kabul etmediği belirtilir (a.g.e., I, 145). Ömrünün geri kalan kısmını talebe yetiştirmek ve kitap mütalaa etmekle geçiren Molla Zeyrek'in bugüne ulaşan herhangi bir eserine rastlanmamakla birlikte Taşköprizâde, bazı kitapların kenarına notlar koyduğunu ve ilimle ilgili bir risâlesini görüp incelediğini yazar (a.g.e., I, a.y.).

Molla Zeyrek'in II. Bayezid zamanında yeniden itibar kazandığı, ömrünün sonlarına doğru günlük 100 akçe ile Bursa müftülüğüne gönderildiği rivayet edilir (Mecdî, I, 145). Vefat tarihi hakkında kesin bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda ölüm yılı 879 (1474) olarak verilir (Sicill-i Osmânî, IV, 104). Ancak onun II. Bayezid devrinde de hayatta olduğuna dair bilgiler vardır. Süheyl Ünver vefat tarihini 903 (1497-98) diye gösterir. Bursa'da Pınarbaşı mevkiine defnedildiği, ancak bugün mezarının kayıp olduğu bilinmektedir. Süheyl Ünver, bazı kitap kayıtlarından hareketle ilmiye mesleğine intisap etmiş Rükneddin ve Abdurrahman Hüseyinî adlı iki oğlundan bahsetmektedir. Rükneddin Efendi Bursa Sultâniye Medresesi müderrisi olmuştur (Ünver, II, 78-79).

BİBLİYOGRAFYA :

Âşıkpaşazâde, *Târih*, s. 203; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 123-125; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, I, 143-145; Hoca Sâdeddin, *Tacü't-tevârih*, İstanbul 1280, II, 466-468; Âli Mustafa Efendi, *Kühû'l-Ahbar II: Fâtih Sultân Mehmed Devri: 1451-1481* (haz. M. Hüdaî Şentürk), Ankara 2003, s. 189; *Sicill-i Osmânî*, IV, 104; *Osmanlı Müellifleri*, I, 319-320; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 151, 654; Süheyl Ünver, *İlim ve Sanat Bakımından Fatih Devri Notları I* (haz. İsmail Kara, *İstanbul Risaleleri* içinde), İstanbul 1995, II, 75-81.



MEHMET İPŞİRLİ

MOLTKE, Helmuth von

(1800-1891)

Bir süre Osmanlı hizmetinde bulunan Prusyalı asker ve devlet adamı.

26 Ekim 1800'de Parchim'de (Meclenburg-Schwerin) Danimarkalı bir generalin ve Prusyalı bir annenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Askerî eğitimini Danimarka'da aldı ve 1819'da subay olarak mezun oldu. 1822'de Prusya hizmetine girdi. 1835-1839 yılları arasında yüzbaşı rütbesiyle Türkiye'de bulundu ve kendisini ileride de etkileyecek olan gerçek savaşla ilgili ilk ciddi tecrübelerini burada edindi. Dönüşünde kurmay olarak süratle yükselme imkânı buldu ve 1848'de Magdeburg'daki Dördüncü Ordu'nun kurmay başkanlığına getirildi. 1855'te velihaht Prens (III.) Friedrich'in yaveri, 1858'de genelkurmay başkanı oldu. Danimarka ile yapılan savaşta (1864) Prens Friedrich Karl tarafından yönetilmekte olan ordunun kurmay başkanlığına getirildi. 1866'da Avusturya'ya, 1870-1871'de Fransa'ya karşı verilen savaşta genelkurmay başkanı sıfatıyla üstün hizmet gördü. Daha sonraki barış döneminde genelkurmayı, Prusya ordusunu savaşa hazırlayan ve yönlendiren en üst derecedeki merci olarak askerî anlamda çağdaş gelişmeleri takip eden teknik bir büro haline getirdi. Ağustos 1888'de bu vazifesinden ayrıldı ve Yurt Savunması Komisyonu başkanı olarak hizmete devam etti. 1867'den itibaren parlamentonun muhafazakâr kanadında yer aldı. 24 Nisan 1891'de Berlin'de öldü.

Alman birliğinin kurulmasındaki iki önemli isim olan Moltke ile Prens Bismarck arasındaki münasebet oldukça soğuktu. 1866 ve 1870 seferleri dolayısıyla aralarında çıkan anlaşmazlık daha sonra devam etti. Moltke 1875'te, Almanya'nın Rusya ve Fransa tarafından iki cepheli bir savaş sıkıntısı yaşamaması için Fransa'ya

karşı önleyici bir saldırıya taraftar oldu. Bismarck ise Fransa'nın müttefiksiz bırakılması politikasını ustaca uygulayıp Rusya'yı kendi tarafına çekmeye çalıştı, böylece Moltke'nin görüşüne destek vermedi. Moltke bu gibi tartışma ve karşı çıkışlarda sadece askerî kaygılardan hareket etmiş, hayatı boyunca siyasi hedefler ve emellerden uzak durmuştur.

Moltke'nin askerî dehası derin bir tarih bilgisiyle desteklenir. Başta Napolyon savaşları olmak üzere Avrupa'daki bütün muharebeleri inceleyerek kendi stratejisini geliştirdi. Savunmayla ilgili problemleri saldırıyla çözmek Moltke'nin askerî stratejisinin önemli bir özelliğini teşkil eder. Aynı yönlerden hareket eden kuvvetlerin birleşip düşmanı vurma ve savaşın başlarında elde edilen kazanımların öncelikle sağlama alınması gerektiği, kumandanlara kendi inisiyatiflerini kullanma özgürlüğü tanınması gibi hususlar, Alman birliğinin kurulmasıyla sonuçlanacak büyük savaşlarda uyguladığı stratejileri arasındadır. Genç bir yüzbaşı olarak katıldığı Nizip savaşında (1839) Hâfız Paşa'nın bağımsız davranmaması, Konya'da bulunan diğer Osmanlı ordusuyla birleşmiş olarak Mısır kuvvetlerinin karşısına çıkmaması, belki de inisiyatif kullanma ve birleşip vurma ilkelerinin gelişmesine katkı yapan ilk önemli deneyimleri olmuştur. Moltke, işe can alıcı noktadan yakalayarak girişme becerisinin kurmay eğitimin önüne geçebilecek derecede önemli olduğunu, Türkiye'deki durumla ilgili izlenimlerinde, iyi eğitim görmemiş olmakla beraber en isabetli askerî tedbiri almasını bilen bazı subaylar hakkındaki gözlemlerinde dile getirir. Dönemin pek çok askerinde gözlemlendiği gibi kalemli kullanmasını da bilen Moltke bu özelliğiyle pek çok eser vermiştir. Uzun hayatı boyunca büyük bir saygı ve itibar görmüştür. Doksanıncı yaş günü münasebetiyle düzenlenen kutlamalara bizzat



Helmuth von Moltke

devrin Osmanlı padişahı II. Abdülhamid yolladığı bir telgrafla katılmış ve dedesi zamanında ifa ettiği yüksek hizmeti takdirle anıp kendisini en üst seviyede onurlandırmıştır.

Moltke'nin genç bir yüzbaşı olarak Türk hizmetinde geçirdiği yıllar ileride parlak bir kariyer yapması ve büyük bir şöhret kazanmasıyla ön plana çıkmış, birlikte geldiği ve gördükleri hizmet itibarıyla kendisinden hiç de aşağı kalmayan diğer Prusyalı subayları gölgede bırakarak zamanla Türkiye'de bir Moltke efsanesinin oluşmasına yol açmıştır. 1835 yılı sonlarına doğru, serasker Koca Hüseyin Paşa vasiyetiyle Prusya elçisi von Königsmarck'a eğitimci olarak bazı subayların gönderilmesiyle ilgili ilk resmî girişimde bulunulmasıyla Moltke'nin Türkiye macerası başlamıştır. Von Königsmarck tarafından Hüseyin Paşa'ya takdim edilen Moltke, ordunun düzenlenmesi ve özellikle redif teşkilâtı üzerinde bir görüşme yaptı ve paşanın bu konudaki sorularına tatmin edici cevaplar verdi. Görüşme neticesinde elçiye padişahın Moltke'nin kalması için izin verilmesi isteği iletili. 8 Haziran 1836 tarihli hükümet kararıyla ve Prusya ordusundaki konumunu korumak kaydıyla Türkiye'de vazife görmesine onay verildi. Boğaz istihkâmlarının çağdaş askerlik bilimi ışığında düzenlenmesi için Prusya'dan istenen von Vincke, Fischer ve Mühlbach gibi diğer mühendis subaylar ise 5 Temmuz 1837'de İstanbul'a ulaştılar ve Eylül'de II. Mahmud tarafından kabul edildiler.

Moltke İstanbul'da kaldığı yirmi sekiz ay içinde çeşitli faaliyetlerde bulundu. Prusya redif (eyalet askerleri) teşkilâtının Türkiye'de uygulanmasıyla ilgili Fransızca olarak kaleme aldığı rapor başta olmak üzere askerî raporlar, plan ve haritalar hazırladı. Kendisinin hazırladıklarıyla beraber diğer Prusyalı subaylar tarafından da kaleme alınıp 8 Ocak 1838'de Hüseyin Paşa'ya teslim edilen on adet rapor, plan ve harita tercüman Serpos mârifetiyle Türkçe'ye çevrildi. Bunların içinde von Vincke'nin genel durum raporu, Türk kalelerindeki istihkâmları ve Balkan geçitlerinin durumuyla ilgili değerlendirmesi; Moltke'nin Burgaz, Süzeboli, Ahyolu, Misivri, Balçık, Kavarna ve Köstendiye, Hırsova dahil olmak üzere Dobruca, Maçin, İsakçı ve Tulçı bölge ve kalelerinin plan ve haritaları; Fischer'in Varna, Pravadi, Şumnu ve Mühlbach'ın Rusçuk, Silistre ve Çanakale planları yer almaktaydı (Wagner, s. 57-58). Moltke ayrıca Anadolu ve

Rumeli yakalarına kısa seyahatlerde bulundu. II. Mahmud'un çıktığı denetim gezilerine iştirak etti ve gittiği bu yerler dışında İstanbul ve Boğaziçi'nin, bu arada özellikle istihkâmlarını incelediği Çanakale Boğaziçi'nin plan ve haritalarını çıkarttı. 1838'de Hâfız Paşa ordusuna gönderilmesi üzerine bu bölgelerde yürüttüğü haritaya alma işindeki başarısı ve çizimlerindeki mükemmelliği, Moltke'nin hocalığını da yapmış olan dönemin ünlü coğrafyacısı Karl Ritter tarafından *Türkiye Mektupları*'nin ilk baskısına (1841) yazılan önsözde dile getirilir. Moltke'nin bu bölgeyle ilgili sekiz parça haritası daha sonraları Heinrich Kiepert tarafından basılan (Berlin 1852-1858) haritalarda kullanılır.

24 Şubat 1838'de Moltke, Mühlbach'la beraber Harput'ta bulunan Hâfız Paşa kumandasındaki orduya katılmak üzere emir aldı. Fischer, Konya'daki Hacı Ali Paşa kumandasındaki orduya gönderilirken Vincke İstanbul'da seraskerlikte kaldı. 28 Şubat'ta II. Mahmud tarafından Türk kıyafetleri giymiş olarak kabul edildikten sonra 2 Mart'ta Prens Metternich buharlısıyla Samsun'a hareket etti. Oradan 17 Mart'ta Harput'a ulaşan Moltke, Hâfız Paşa'nın bölgedeki aşiretlere karşı sürdürdüğü mücadeleye katıldı. 4 Ekim'de Hacı Ali Paşa ordusuyla ortak harekât için Konya'ya gönderildi. Ekim sonunda geri döndü. Ocak 1839'da Bilecik bölgesinin haritasını çıkartma ve Suriye bölgesine kadar araziye tanıma emri aldı. 15 Şubat'ta Malatya'ya geri döndü. Kavalalı İbrahim Paşa kumandasındaki Mısır ordusuna karşı harekete geçen Hâfız Paşa'nın harekâtını gözleyen ve Hâfız Paşa'yı devamlı olarak bilgilendiren Moltke ve Mühlbach, bu gelişme karşısında bizzat paşanın huzuruna gelip Mısır öncü kuvvetlerine saldırılmasını istedilerse de bu teklif olumlu karşılanmadı. Mısır öncü kuvvetlerinin harekâtı karşısında gerekli askerî tedbirleri alma konusunda Hâfız Paşa'yı ikna edemediler (a.g.e., s. 257-259). Böylece Nizip savaşı Osmanlı ordusunun hezimetleriyle sonuçlandı (24 Haziran 1839).

Moltke 27 Ağustos'ta İstanbul'a döndü. 2 Eylül'de diğer silâh arkadaşlarıyla birlikte Abdülmecid tarafından kabul edildi ve daha önce Ocak 1837'de II. Mahmud'un verdiği pırlantalı iftihar nişanının beratını aldı. 27 Aralık 1839'da zor bir yolculuktan ve geçirdiği ağır bir hummadan sonra Berlin'e vardı. Moltke'nin Türkiye hakkındaki izlenimleri dağılmakta olan bir imparatorluğun bütün işaretlerini taşıyor.

Yeni ordunun yetersiz, eğitimsiz durumunu, memleketin perişan halini büyük bir açıklıkla gözler önüne serer. *Türkiye Mektupları*'nda adını vermeden anlattığı, dünyanın düz olduğunda ısrar edip yuvanlık olduğunu sırf nezaket olsun diye kabul eden kişi sonradan hâtrâtında belirttiği gibi Hâfız Paşa'nın bizzat kendisidir. Moltke, buna rağmen verdiği resmî rapor ve ifadelerinde Hâfız Paşa'yı koruyucu mahiyette bir dil kullanmıştır. Paşanın da kendisine yapılan tavsiyeleri dinlememiş olmaktan ötürü büyük bir pişmanlık içinde olduğu ve bunu itiraf ettiği bilinmektedir (a.g.e., s. 285). Moltke ve silâh arkadaşlarının Türkiye'deki hizmet yılları kalıcı bir fayda sağlamamış ve herhangi bir iz bırakmamıştır.

Önemli Eserleri. *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835-1839* (Berlin 1841; Hayrullah Örs tarafından *Türkiye Mektupları* başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiştir [İstanbul 1969]); *Der russisch-türkische Feldzug in der europäischen Türkei 1828/1829* (Berlin 1845); *Briefe aus Russland (1877)*; *Geschichte des deutsch-französischen Krieges* (1891). Ölümünden sonra bütün eserleri ve yazılı olarak bıraktıkları sekiz ciltlik bir külliyyat halinde basılmıştır (*Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten des General-Feldmarschalls Grafen Helmuth von Moltke*, Berlin 1891-1912).

BİBLİYOGRAFYA :

Helmuth von Moltke, *Türkiye Mektupları* (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, tür.yer.; a.mlf., *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835-1839* (ed. Helmut Arndt), Nördlingen 1987, tür.yer.; R. Wagner, *Moltke ve Mühlbach zusammen unter dem Halbmonde 1837-1839. Geschichte der Sendung preussischer Offiziere nach der Türkei 1827, des Kurdenfeldzuges 1838 und des Syrischen Krieges 1839*, Berlin 1893, tür.yer.; Ahmed Lütfi, *Tarih* (nşr. Yücel Demirel), İstanbul 1999, VI, 993; Memduh Paşa, *Tanzimattan Mesrutiyete: Mir'ât-ı Şuûnât* (s.nşr. Hayati Develi), İstanbul 1990, s. 146-148; N. Fischer, *Moltke als Topograph. Eine Auswahl aus seinen handgezeichneten Karten und Kartenskizzen*, Berlin 1914, tür.yer.; E. Kessel, *Moltkes erster Feldzug. Anlage und Durchführung des türkisch-ägyptischen Feldzuges 1839*, Berlin 1939, tür.yer.; a.mlf., *Moltke*, Stuttgart 1957, tür.yer.; J. L. Wallach, *Anatomie einer Militärlieferung. Die preussisch-deutschen Militärlieferungen in der Türkei: 1835-1939*, Düsseldorf 1976, s. 17-29 (Türkçe tercümesi: *Bir Askeri Yardımın Anatomisi* [trc. Fahri Çeliker], Ankara 1977); Abdülkadir Özcan - İlhan Şahin, "II. Abdülhamid'in Husûsî Mektub ve Telgrafları", *TD*, sy. 34 (1984), s. 417-474.



KEMAL BEYDİLLİ

MOMBASA

Kenya'da tarihi liman şehri ve aynı ismi taşıyan ada.

Mombasa adası Doğu Afrika'da Hint Okyanusu kıyısındaki bir koy içinde yer almaktadır. Aynı adla anılan şehrin bir kısmı, toplam 14 km²'lik yüzölçüme sahip mercan kayalığından oluşan bu ada üzerinde, bir kısmı da 800 m. açığındaki kıyıda bulunmaktadır. İki kesim köprülerle birbirine bağlanır. Mombasa'nın, adanın yerli halkı Sevâhilîler'in dilinde "gizli" anlamına gelen *fitadan* veya "perdelenmiş burun" mânasındaki *mvitadan* türediği ileri sürülmektedir. Adanın yerli halkını meydana getiren on iki kabileden Vamvita'nın ismi Araplar'ın burasını Mifita diye adlandırmalarında etkili olmuştur.

Tarihi II. yüzyıla kadar giden Mombasa hakkındaki en eski bilgiler, adanın Arap tüccarların Doğu Afrika kıyılarındaki ilk uğrak yerlerinden biri olduğunu göstermektedir. Şehrin ne zaman kurulduğu tam olarak bilinmemekle beraber kaynaklarda Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın 75 (694) yılında Suriyeli Araplar'ı Doğu Afrika sahillerine gönderdiği ve onların başta Mombasa olmak üzere Pate, Melindi, Zengibar ve Kilve şehirlerini kurduğu belirtilmektedir. Abbâsîler'in iktidarı ele geçirmesinden sonra bazı Emevî aileleri bu bölgeye sığınmış, 189'da (805) Hârûnürreşîd'in hilâfeti sırasında Mombasa, Pemba ve Kilve'nin de içinde bulunduğu Bilâdüzzünûc denen bölgeye askerî birlikler ve valiler gönderilmiştir.

Araplar ve Sevâhilîler dışında Mombasa'da en büyük topluluk olan İranlılar, X. yüzyılda Hasan b. Ali eş-Şîrâzî idaresinde adaya gelerek bir hânedan kurmuş ve yönetimi yüzyıllar boyunca ellerinde tutmuşlardır. Adayı ziyaret eden XII. yüzyıl İslâm coğrafyacılarından İdrîsî Mombasa'nın (Menbese) küçük bir yerleşim yerinden ibaret olduğunu ve şehirde zenciler kralının yaşadığını söyler. İdrîsî'nin, adanın sahile iki günlük mesafede bulunduğunu ve halkının demir madeni işlettiğine dair verdiği bazı bilgiler şüphesiz karşınmıştır. Bölgeden bahseden XII. yüzyıl Arap tarihçileri burada bir zenci sultanlığının hüküm sürdüğünü ifade etmişlerdir. Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) kendi döneminde Mombasa'nın önemli bir liman şehri olduğunu belirtmektedir.

Mombasa hakkında ayrıntılı bilgi veren İbn Battûta'nın söyledikleri kendisinden

den sonraki dönemlerde buradan bahseden eserlere kaynak olmuştur. İbn Battûta, 731 (1331) yılında Makdişu'yu ziyaret ettikten sonra Kilve'ye gitmek üzere bindiği gemiyle Bilâdisevâhil dediği kıyıdaki ülkelerden Mombasa (Membessâ) adasına uğradığını, burada muz ve portakal ağaçlarıyla zeytin büyüklüğünde tatlı bir meyvesi olan "cemûn" ağaçlarını gördüğünü, halkın tarımla uğraşmayıp tahıl ihtiyacını sahilin diğer yerleşim bölgelerinden temin ettiğini söyler. Ayrıca Mombasalılar'ın Şâfiî mezhebine mensup din-dar kimseler olduğunu ve mescidlerini ahşaptan inşa ettiklerini kaydeder.

XII-XVI. yüzyıllarda Mombasa ve Melindi'den hareket eden müslüman denizciler, Hint Okyanusu'ndaki seyahatleri sırasında ilişki kurdukları Çinliler'den pusula kullanımını öğrenip rüzgârlar hakkında bilgileri alarak denizciliğin gelişmesine büyük katkı sağladılar. Uğradıkları yerlerdeki hayvan türleri ve bitki çeşitleriyle ilgili bilgi edindiler. XVI. yüzyılın başlarında Portekizliler Mombasa'ya geldiklerinde onların bu bilgilerinden faydalanmışlardır. XV. yüzyılda Çin ile münasebet kuran Mombasa sultanı Çin imparatoruna hediye olarak bir zürafa göndermiş, buna karşılık almış iki gemi ve 37.000 kişiden oluşan Çin donanması tarafından teşekkür amacıyla ziyaret edilmiştir. Mombasa ile Kilve Sultanlığı arasında münasebetlerin bulunduğu, 1506'da Portekiz kralına yazılan bir rapordan anlaşılmakta ve Kilve Sultanlığı'nın Mombasa'ya ait gemilerden vergi aldığı belirtilmektedir.

Vasco da Gama'nın 7 Nisan 1498'de Mombasa önüne gelmesi bölge tarihini değiştirecek hadiselerle sebep oldu. Halkın tepkisinden korktuğu için karaya çıkmayan Vasco da Gama, Mombasa'nın rakibi konumundaki Melindi sultanından yardım almak için Melindi'ye gitti. Bir Avrupalı olarak Mombasa hakkındaki ilk bilgiler ona aittir. 1500'de Pedro Alvarès Cabral kumandasındaki Portekiz donanması Mombasa önüne kadar geldi. Beş yıl sonra, Hindistan'da bulunan birinci kral nâibi Francisco d'Almeida kumandasındaki yirmi gemiden meydana gelen Portekiz donanması Sûfâle ve Kilve'nin ardından 1505'te Mombasa'ya da ele geçirdi. Mombasa sultanı Portekiz idaresine vergi vermek mecburiyetinde kaldı. Mozambik merkezli Etiyopya, Arabistan ve Mombasa adlı üç eyaletten oluşan Doğu Afrika'daki Portekiz sömürgesinin ida-

resi kral tarafından 1508 yılında Duarte da Lemos'a verildi.

Portekiz kraliyet ticareti memuru sıfatıyla Doğu Afrika sahillerinde görev yaptığı sırada Mombasa'ya uğrayarak (1516) burası hakkında bilgi veren Duarte Barbosa şehrin taştan yapılmış badanalı evleri, güzel caddeleri ve gösterişli meydanları bulunduğunu, ahalisinin bal, bal mumu ve fildişi ihraç ettiğini belirtmekte, müslüman halktan Moors diye bahsetmektedir. Onun ifadelerinden, daha önce ziraatla meşgul olmadığı bilinen ahalinin bu dönemde pirinç ve ak darı ektiği, portakal, limon, nar, hint inciri ve çok sayıda sebze yetiştirdiği anlaşılmaktadır.

1528'de Mombasa'ya saldıran Portekiz'in Hindistan valisi Nuno da Cunha'ya karşı kullanmak üzere Mombasa sultanı Afrikalı 5000 yerli okçuyu şehre getirdiği gibi bir Portekiz gemisinden aldığı topu kaleye yerleştirerek şehri savunmaya çalıştı. Birkaç ay süren kuşatma sonunda Nuno da Cunha Mombasa'yı ikinci defa ateşe verdi. Bu olayın ardından Mombasalılar yaklaşık elli yıl Portekizliler'e karşı ciddi bir direniş gösteremediler.

Hint denizi kaptanlığı görevinde de bulunan Pîri Reis, *Kitâb-ı Bahriyye*'de Habeş ve Makdişu ülkeleri hakkında bilgi verirken Makdişu'nun hâkimiyet sınırları içine Melindi ve Kilve ile birlikte Mombasa (Membâse) şehrinde de bahsetmekte ve ahalisinin Şâfiî olduğunu belirtmektedir.

XVI. yüzyılın sonlarında Doğu Afrika müslümanları bölgede Portekiz varlığına nihayet vermek için yeniden direniş geçtiklerinde Yemen Beylerbeyi Hasan Paşa'dan yardım istediler. Bunun üzerine Kızıldeniz'deki Osmanlı donanması Melindi'den kereste getirmekle görevlendirildi. Emir Ali Bey 1585'te iki kadirga ile Portekizliler'e karşı denize açıldıysa da kadirgalardan biri ârızalı olduğu için seferden alıkonuldu. Osmanlılar'ın yanında yer alan Doğu Afrika sahillerindeki sultanlar, çok sayıda küçük tekneyle tek kadirgali birliği destekleyip yola devam etmesine yardımcı oldular. Makdişu, Brava, Lamu, Pemba ve Mombasa Osmanlı Devleti'ne bu sırada bağlandı. Aynı dönemde Kızıldeniz'e açılan Portekiz donanması herhangi bir başarı elde edemediği gibi gemilerinden biri Ali Bey'in eline geçti. 1589'da emrindeki dört kadirga ve bir yelkenliyle yeniden Doğu Afrika sahillerine gönderilen Ali Bey'e, Portekiz işgali altındaki Melindi sultanı hariç sahil şehirlerindeki bütün müslüman sultanlar bağlılıklarını bildire-

rek yardımcı oldular. Bu sırada kendileri denizden yola çıkıp Zambeze nehri kenarında yaşayan Zimba kabilesini karadan harekete geçiren Portekizliler Kılve'yi işgal ettiler. Daha sonra Mombasa'ya yönelmeleri üzerine Ali Bey kumandasındaki donanma şehri Zimba kabilesinin istilasından korumaya çalıştı.

Goa'daki Portekiz kral nâibi, Emîr Ali Bey'in Doğu Afrika sahillerinde olduğunu öğrenince on sekiz gemiden oluşan filoyu Osmanlı donanmasını yok etmek için kardeşi Thomas da Sousa Couhinto'nun emrine verdi. Portekiz donanmasının Brava'ya yaklaşması üzerine Osmanlı filosu Mombasa'ya geçti. 5 Mart 1589'da adanın girişini kapatan Portekiz donanması şehri bombalayıp limandaki Türk donanmasını yaktı. Şehrin savunulduğu kaleyi de ele geçiren Portekizliler, Mombasa'yı XVI. yüzyıl içinde üçüncü defa yakıp yıktılar. Anakaraya çıkmak zorunda kalan Osmanlı askerleri Zimba kabilesinin saldırısına uğradı ve tamamı öldürüldü. Emîr Ali Bey esir edilerek Lizbon'a götürüldü. Osmanlı Devleti'nin Hint Okyanusu'ndaki son başarılı hamlesinin bu şekilde neticelenmesinin ardından yardım bekleyen Mombasa ve diğer şehirlerdeki müslümanlar uzun yıllar Portekiz sömürge idaresi altında yaşamak mecburiyetinde kaldılar.

Portekizliler, Türkler'in Mombasa'ya yardım filosu göndermesinin Doğu Afrika sahillerinde kendileri aleyhine sonuçlandığını görerek Melindi'deki deniz üsünü Mombasa'ya naklettiler ve burada Sevâhilî dilinde Ngome (müstahkem sur) denilen, kendilerinin Fort Jesus (İsâ Kalesi) adını verdikleri, Doğu Afrika'da Avrupalılar tarafından yapılan ilk kale olduğu ileri sürülen küçük bir kale inşa ettiler (1592-1596). Ayrıca daha önce ortadan kaldırdıkları Şîrâzî hânedanının yerine Melin-

di'den bir başka Şîrâzî ailesi getirip reisleri Ahmed'i sultan ilân ettiler. 1594'te Portekizliler'le yeni sultan arasında yapılan antlaşma ile ada iki eşit parçaya ayrıldı. Adanın karaya bakan, denize açılması imkânsız kısmı sultana bırakıldı. 1596'da sultana adanın batısında Kilindini Limanı yakınındaki arazinin bir kısmıyla gümrük gelirlerinin üçte birinden yararlanma imkânı tanındı. Ayrıca onun isteği üzerine kendisine Çin'e ticaret heyetleri gönderme, Kızıldeniz üzerinden her yıl Mekke'ye hac için bir gemi yollama ve Pemba adasını yönetme hakkı verildi. Bu arada Augustin hıristiyan cemaati 1597'de Mombasa'da bir manastır inşa etti.

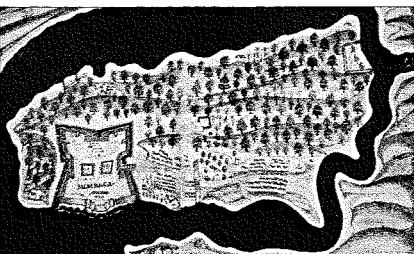
1609'da Mombasa sultanının ölümüyle yerine geçen oğlu Hasan, Pemba adası konusunda Portekizliler'le anlaşmazlığa düşüp bir süre Mombasa'yı terkettiyse de daha sonra öldürülerek yerine kardeşi Ahmed sultan ilân edildi. Hıristiyanlaştırılarak Hindistan'ın Goa şehrine gönderilen Ahmed'in oğlu Muhammed Yûsuf 1630'da Mombasa'ya geri dönüp bir süre Portekiz donanmasında çalıştı. Muhammed Yûsuf, 1631'de putperest Mozungulos kabilesinden 300 kişinin desteğini alıp Mombasa'da bulunan Portekiz kapitanı Leitao da Gamboa'yı ailesiyle birlikte öldürdü ve müslüman olduğunu ilân ederek adadaki bütün Portekizliler'i Augustinler'in manastırına kapattı. Manastırda 250 kişiyi bir hafta rehin tuttuktan sonra serbest bıraktı. Müslümanlığı kabul etmeyenleri öldürttü ve Augustin manastırını yıktırdı. Portekizliler 1632'de Mombasa'yı Hindistan'ın Goa şehrindeki idarî merkezlerine bağladılar. Aynı yıl 1000 kadar savaşçı ile yeniden Mombasa'ya gelen Portekiz donanması bir yıl süren kuşatmadan bir netice alamayarak geri döndü. Sultan, Portekizliler'in daha sonra tekrar geleceğini bildiği için askerî istihkâmlarını tahrip ederek Kızıldeniz bölgesine gitmek üzere adamlarıyla Mombasa'dan ayrıldı.

1650'de Maskat'ı Portekizliler'in elinden alan Umanlı Ya'rubî hânedanı Mombasalılar için bir ümit kaynağı oldu; Mombasalılar yardım istemek üzere Uman'a bir heyet yolladılar. Bunun üzerine Uman Sultanı Seyf b. Sultan el-Ya'rubî, emîri Şehdâd b. Şehdî'yi 1675'te gizlice Mombasa'ya gönderip durumu kendisine bildirmesini istedi. Sultana bilgi veren Şehdâd büyük bir ordunun başında Mombasa'ya tekrar gönderildi. Şehdâd beş yıl süren savaşın ardından Mombasa'yı Portekiz hâkimiyetinden kurtardı. Bu olayla

birlikte Umanlılar'ın yarım asır sürecektir Doğu Afrika sahilleri üzerine seferleri başlamış oldu; Portekizliler'in fildişi ticareti üstünlüğü de Araplar'ın ve Sevâhilliler'in eline geçti. Mombasa'yı on iki yıl bizzat yöneten Emîr Şehdâd, Seyf b. Sultân'ı ziyaret etmek üzere Uman'a gidip iki yıl orada kaldığı sırada yönetimi Nâsır b. Sâlim el-Âmirî'ye bıraktı. Onun ölümü üzerine Mombasa'ya dönerek yedi yıl daha idareyi elinde tuttu. Şehdâd'ın Mombasa'dan ayrılmasından sonra yerine Muhammed b. Osman el-Mezrûî vali tayin edildi.

Ya'rubî hânedanından Uman Sultanı Seyf b. Sultân'ın 1698'de Umanlı Mezrûî kabilesine mensup Nâsır b. Abdullah'ı Mombasa'ya vali olarak göndermesiyle başlayan dönem 1837 yılına kadar devam etti. Mombasa halkı, bir hânedan idaresi kuran bu aileye karşı ciddi sayılabilecek bir direniş göstermedi. Daha sonra Muhammed b. Saîd el-Mâmerî (1729-1730) ve Sâlih b. Muhammed el-Hadramî (1730-1733) Mombasa valisi oldu. Halka kötü davranan Hadramî görevinden alınarak yerine Muhammed b. Osman tayin edildi (1734-1746). Bu arada Ahmed b. Saîd Bû Saîd'in Uman'da Ya'rubî hânedanını yıkmasını fırsat bilen Vali Muhammed b. Osman Mombasa'da bağımsızlığını ilân ettiyse de Ahmed b. Saîd bu duruma müdahale edip valiyi öldürttü, kardeşi Ali b. Osman'ı da hapsedirdi. Bunun üzerine bir Avrupa donanması gelerek Mombasa'yı bombaladı ve valiliğe Ali b. Osman getirildi (1747-1754). Zengibar'ı Bû Saîd hânedanından almak üzere seksen gemilik bir donanmayla yola çıkan Ali b. Osman sefer esnasında yeğeni tarafından öldürüldü. Donanmayı geri götürmeyi başaran ilk vali Nâsır b. Abdullah'ın oğlu Mes'ûd Mombasa'nın yeni valisi oldu. Mes'ûd'un 1779'da vefatının ardından yerine Abdullah b. Muhammed, onun üç yıl sonra ölümü üzerine oğlu Ahmed valiliğe geldi ve bu görevi 1822 yılına kadar yürüttü. Mezrûî hânedanına mensup valiler içerisinde ilk defa melik unvanını kullanan Ahmed b. Muhammed'in yerine geçen ve Lamu valiliği dolayısıyla tecrübeli bir idareci olan oğlu Abdullah, askerî ve idarî bakımdan Mombasa'da düzeni sağladıktan sonra bağımsızlığını ilân etmek istedi. Ancak Zengibar hâkimi Hâmid b. Ahmed Bû Saîd, 4000 asker ve otuz gemiden oluşan bir donanmayla 1822'de Mombasa önlerine geldi. Şehri Bû Saîd hânedanının yönetimine vermek istemeyen halk Bombay'daki İngiliz sömürge

Mombasa'yı gösteren 1635 yılına ait bir harita



idaresinden yardım istedi. Bu arada Zengibar donanması Mombasa'yı bombaladı. İngilizler'in kısa süreli bir anlaşma yaparak buraya bir miktar asker yerleştirmeleri üzerine geçici huzur sağlandı. Bütün Saïd ile münasebetlerine daha fazla önem veren İngilizler 1826 yılında Mombasa'dan çekildi. Mezrûî ailesinin hâkimiyetini sürdüren Sâlim b. Ahmed, Mombasa'daki eski bir topu eriterek "buruzulu" denen (Portekizce bazaruco) bir para bastırıldı. Şehrin etrafını surlarla çevirdi; Pemba'yı almak amacıyla bir sefer düzenlediyse de başarısız kaldı. Onun 1835'te ölümünün ardından yerine oğlu Râşid geçti. İki yıl sonra merkezini Zengibar'a taşıyan Uman Sultanı Seyyid Saïd, bütün Doğu Afrika sahilleri gibi Mombasa'daki muhalifleri de kendi safına çekerek şehri sınırlarına kattı ve Mezrûî hânedanına son verdi (1837). Zengibar Sultanı Bergaş b. Saïd, 1887'de Mombasa'yı British East Africa Company'ye kira karşılığında İngilizler'e devretti. Şehir, İngiltere tarafından 1895 yılında bilfiil işgal edilinceye kadar Uman Arapları'nın elinde kaldı. İngilizler aynı yıl içerisinde buradan Uganda'ya uzanacak olan demiryolu projesini başlattılar. 12 Aralık 1963'te Kenya Devleti'nin kurulmasıyla birlikte Mombasa İngiliz sömürgesi olmaktan kurtuldu.

Mombasa çevresinde yapılan arkeolojik kazılarda XII-XIII. yüzyıllar arası İslâmî döneme ait bazı seramik kalıntıları bulunduğu gibi Portekiz devrine ait eski eserlerden başta İsa Kalesi olmak üzere sadece birkaçının izine rastlanmaktadır. Mezrûî valileri tarafından ikametgâh şeklinde kullanıldığı dönemde yeni ilâveler yapılan kale Portekiz-Arap mimarisinin ortak özelliklerini taşımaktadır. Kale 1835-1895 yılları arasında Mombasa'ya yerleşen Uman birliği tarafından garnizon, İngiliz sömürgeciliği döneminde (1895-1958) hapishane olarak kullanılmış, bağımsızlık sonrasında müzeye çevrilmiştir.

Mezrûî hânedanı XIX. yüzyılda Mombasa'nın bir kültür merkezine dönüşmesini sağlamış ve çok sayıda ilim adamının yetişmesini desteklemiştir. Mâcid b. Câbir er-Recebî, Muhammed b. Ahmed b. Şeyh el-Membâsî, Suûd b. Baïd el-Ma'merî, Muyaka b. Muvinyî Hacı, 1937-1947 yıllarında Kenya başkadılığı yapan ve kendi aile tarihi konusundaki eserleriyle tanınan Şeyh Emîn b. Ali el-Mezrûî bu dönemde yetişen âlimlerdendir. Mezrûî, Sevâhilî dilinde ilk dinî eserleri kaleme aldığı gibi iki dilde (Arapça-Sevâhilî) *İşlâh* adlı

bir de dergi yayımlamıştır. Mombasalı şair Abdullah b. Mes'ûd el-Mezrûî, Zengibar Sultanı Bergaş b. Saïd ile Mombasa valisi arasındaki mücadeleyi anlattığı "Utendi ve'l-akide" adlı şiiriyle meşhur olmuştur.

1818, 1832 ve 1835 yıllarındaki salgın hastalıklar sırasında önemli ölçüde azalan Mombasa'nın nüfusu sömürge döneminin ilk yıllarında Hindistan'dan getirilen Hindu ve müslümanlarla artmaya başlamış, 1898'de 24.700'e, 1931'de 57.000'e, 1958'de 145.300'e çıkmış, bağımsızlıktan sonra 1969'da 247.000'e yükselmiştir. Mombasa bugün Kenya'nın sekiz idare bölgesinden biri olan Sahil'in (Coast) merkezidir. 1989'da 465.000, 1999 sayımında 665.000'i bulan şehir nüfusu 2004 yılı başlarına ait tahminlere göre 800.000'e yaklaşmıştır.

Kenya'nın ve aynı zamanda Doğu Afrika'nın en geniş ticaret limanına sahip olan Mombasa komşu ülkelerin, özellikle kıyısı bulunmayan Uganda'nın zengin ticaret, ziraat ve sanayi bölgelerine hizmet vermektedir. Şehirde Doğu Afrika'nın en büyük petrol rafinerisi ve uluslararası bir havaalanı bulunmaktadır.

Mombasa'daki tarihî eserlerin en eskisi 1570'te yaptırılan Mandhry Camii'dir. Günümüzde Pakistan asıllı müslümanların inşa ettiği Belûcî Camii, Shibu, Nûr ve Mûsâ camileri şehrin en güzel camileridir. Ayrıca şehirde üç Hint tapınağı ve bir Anglikan kilisesi yer almaktadır. İçinde tarihî şehrin de bulunduğu Mombasa adası günümüzde anakaraya batısındaki Makupa karayolu, kuzeyindeki Nyali Köprüsü ve güneydeki Likoni Ferry adlı gemi seferleriyle bağlıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Şerîf el-İdrîsî, *La géographie d'Edrisi* (trc. P. A. Jaubert), Amsterdam 1975, I, 47, 56, 58; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, V, 207; *Géographie d'Aboulféda*, II, 207; İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 280-281; Pîri Reis, *Kitâb-ı Bahriye* (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, I, 167; R. F. Burton, *Zanzibar: City, Island and Coast*, London 1872, II, 23-46; Ahmed Râşid, *Târîh-i Yemen ve San'a*, İstanbul 1874, I, 162; L. M. Devic, *Le pays des zendjs ou la côte d'orientale d'Afrique*, Paris 1883, s. 71-74; E. Reclus, *Nouvelle géographie universelle, l'Afrique méridionale*, Paris 1888, s. 799; *Kitâbü'z-Zünûc: Libro degli zengi* (nşr. ve İtalyanca'ya trc. Enrico Cerulli), Somalia (Roma) 1957, I, 233-246; J. Knappert, "Islam in Mombasa", *Acta Orientalia Neerlandica* (ed. P. W. Pestman), Leiden 1971, s. 75-81; J. V. Serrao, *Un voyageur portugais en Perse au début du XVII^e siècle Nicolau de Orta Rebelo*, Lisbonne 1972, s. 69-77; M. A. Strobel, *Muslim Women in Mombasa, Kenya 1890-1973* (doktora tezi, 1975), University of California, tür.yer.; N. R. Bennett, *A History of*

the Arab State of Zanzibar, Cambridge 1978, s. 7-11; M. Abdüllatîf el-Bahrâvî, *Fethü'l-Osmâniyyîn 'Aden*, Kahire 1399/1979, s. 177; R. O. Collins, *Eastern African History*, New York 1990, s. 69-70, 82, 115-119; C. Coquery-Vidrovitch, *Histoire des villes d'Afrique noire*, Paris 1993, s. 141, 144; D. C. Sperling, "Rural Madrasas of the Southern Kenya Coast: 1972-92", *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa* (ed. L. Brenner), London 1993, s. 198-209; Mohamed Bakari - Saad S. Yahya, *Islam in Kenya*, Nairobi 1995, tür.yer.; *Kenya Ülke Etüdü* (haz. Zehra Mumcu - Umur Ceyhan), İstanbul 1997, s. 74-75; Semîha İbrâhîm Muhammed, *Devletü Zencibârî'l-hadîse fi 'ahdi's-Sultân Sa'îd b. Sultân*, Bingazi 2000, s. 26-31, 39, 44, 50-54, 129, 139, 142; A. Fassassi, *Le péché du pape contre l'Afrique*, Paris 2002, s. 170; M. L. Dames, "The Portuguese and Turks in the Indian Ocean in the Sixteenth Century", *JRAS* (1921), s. 1-28; A. Werner, "Mombasa", *IA*, VIII, 409-411; a.mlf. - [G. S. P. Freeman-Grenville], "Mombasa", *EP* (Fr.), VII, 227-229; G. S. P. Freeman - Grenville, "Mazrûî", a.e., VI, 954-957; Ahmet Kavas, "Kenya", *DIA*, XXV, 257.



AHMET KAVAS

MONASTIR

(bk. MÜNESTİR).

MONDROS MÜTAREKESİ

I. Dünya Savaşı sonunda Osmanlı Devleti ile İtilâf devletleri arasında 30 Ekim 1918'de yapılan ateşkes antlaşması.

1918 yılına gelindiğinde I. Dünya Savaşı, Osmanlı Devleti'nin de dahil olduğu İttifak devletlerinin her bakımdan aleyhine gelişmeye başlamıştı. 1917 Bolşevik İhtifâli'nin ardından Rusya'da başlayan iç savaş İtilâf devletlerinin askerî gücüne önemli bir darbe vurmuş ve bu durum İttifak devletlerinin savaşın seyrine dair ümitlerini arttırmışsa da aynı yıl Amerika Birleşik Devletleri'nin savaşa katılması yenilgiyi kaçınılmaz hale getirmiştir. Savaşı kaybetmekte olduklarını anlayan Almanya - Avusturya - Macaristan - Bulgaristan ve Osmanlı Devleti barışın sağlanması için İtilâf devletleriyle temasa geçmenin yollarını aramaya koyulmuşlardı.

Savaş sonrası yeni dünya düzeni hakkında Ocak 1918'de Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Wilson tarafından yayımlanan bildiri, Osmanlı Devleti ile müttefiklerini savaşın mağlûpları olarak kendilerine dikte edilecek barış şartları konusunda iyimserliğe sevk etmişti. Gerek Wilson prensiplerinde gerekse İngiltere ve Fran-

sa'nın yayımladığı mesajlarda Türkler'in çoğunlukta olduğu bölgelerde bağımsız ve egemen bir devletin varlığına dokunulmayacağı ifade edilmekle beraber müttefikler bunda samimi değillerdi.

Eylül 1918'de Osmanlı Devleti için savaş İtilâf devletlerinin beklentilerine uygun bir gelişme göstermeye başladı. Bulgaristan 29 Eylül'de ağır şartlar içeren bir ateşkes antlaşması imzalayarak savaştan çekilince Osmanlı Devleti ile müttefikleri arasındaki kara bağlantısı kesildi, Trakya ve dolayısıyla İstanbul her türlü düşman saldırısına açık hale geldi. Filistin-Suriye cephesinde 19 Eylül'de gerçekleştirilen İngiliz saldırısı da Osmanlı kuvvetlerinin bozgunu ile sonuçlanmıştı. 5 Ekim'de İtilâf kuvvetleri Bulgaristan üzerinden Trakya'ya taarruza hazırlanırken Osmanlı hükümeti İspanya aracılığı ile İtilâf devletlerine barış teklif etti. Aynı günlerde Almanya ve Avusturya da benzer girişimlerde bulundular. Ancak Osmanlı Devleti'nin hem birinci teklifi hem 12 Ekim'de yaptığı ikinci başvuru cevapsız kaldı. Ülkenin yüzyüze geldiği bu ağır siyasî ve askerî tablo sebebiyle Meclis-i Meb'ûsan Talat Paşa hükümetine güvensizlik oyu verdi. Yeni hükümeti 14 Ekim'de İttihat ve Terakkî politikalarına karşı olan Ahmed İzzet Paşa kurdu. Bu hükümette Rauf Bey (Orbay) Bahriye nâzırı oldu. Sadrazam Ahmed İzzet Paşa'nın ilk icraatı İtilâf devletleriyle barışı tesis etmek için harekete geçmek oldu. Bu amaçla, Irak cephesinde Osmanlı kuvvetlerine esir düşüp Büyüka'da ikamete tâbi tutulan İngiliz Generali Tawshand'a İngiltere ile Osmanlı Devleti arasında aracılık yapması teklif edildi ve Osmanlı barış teklifi Çanakkale Boğazı önündeki İngiliz filosu kumandanı Amiral Calthrope'a iletildi. Calthrope 23 Ekim'de teklifin hükümeti tarafından kabul edildiğini, mütareke yapmak üzere kendisinin görevlendirildiğini ve müzakere için Osmanlı delegelerinin hemen gönderilmesi gerektiğini bildirdi.

İngiltere'nin mütareke teklifini kabul etmesinden sonra Osmanlı başşehri kısa bir süre Osmanlı heyetine kimin başkanlık edeceği tartışmasına sahne oldu. Sultan Vahdeddin heyet başkanı olarak Damad Ferid Paşa'yı göndermek istiyordu. Fakat hükümet, Damad Ferid Paşa'nın mütareke ile ilgili tutarsız fikirlerinden dolayı bu isteğe şiddetle karşı çıktı ve Bahriye Nâzırı Rauf Bey'i gönderilecek heyetin başkanlığına seçti. Padişah bu heyete saltanat ve hânedan haklarının ko-

runmasına ve bazı vilâyetlere muhtariyet verilecekse bunun siyasî değil idarî olması gerektiğine dair bir tâlimat verdi. Asıl tâlimat ise hükümet tarafından hazırlandı. Wilson prensiplerine fazla bel bağlamış görünen hükümet şu hususların gerçekleştirilmesini istiyordu: a) Hükümet yönetimine karışılmaması, b) ülkenin hiçbir yerine yabancı asker çıkarılmaması, c) Alman yardımı sona erdiğine göre İtilâf devletlerinin para yardımı yapması, d) Yunan gemilerinin geçmemesi şartıyla Boğazlar'ın açılabilmesi ve askerinin terhis edilebileceği. Bu iyimser görüş ve beklenti ile Limni adasının Mondros Limanı'ndaki Agamemnon zırhlısına giden Osmanlı heyeti, burada dört gün süren müzakerelerden sonra 30 Ekim 1918'de Amiral Calthrope'un dikte ettirdiği hükümleri içeren Mondros Mütarekesi'ni imzaladı.

Mondros Mütarekesi Osmanlı savunma sistemini neredeyse tamamen yok ediyordu. Sınırların korunması ve iç güvenliğin sağlanması için gerekli askerî kuvvetten fazlası hemen terhis olunacaktı. Güvenlik ve buna benzer konularda kullanılacak küçük gemiler dışında Osmanlı sularında ve Devlet-i Aliyye tarafından işgal edilen sularda bulunan bütün savaş gemileri İtilâf devletlerine teslim edilecekti. Hicaz, Asir, Yemen, Suriye ve Irak'ta bulunan Osmanlı birlikleriyle Trablus ve Bingazi'deki Osmanlı subayları İtilâf kuvvetlerine teslim olacaktı. Türk sularındaki bütün torpil tarlaları, torpido ve kovanların yerleri gösterilecek, bunların temizlenmesinde gerektiğinde İtilâf devletlerine yardım edilecekti. Boğazlar serbest geçişe açılacaktı. Resmî kullanım dışındaki telsiz, telgraf ve telefon haberleşmeleri İtilâf memurlarınca denetlenecekti. Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu bütün demiryolları ve limanlar İtilâf kuvvetlerine açılacaktı. Bu çerçevede İç Anadolu ile ulaşım için stratejik önemi haiz Toros tünelleri işgal edilecekti. Osmanlı hükümeti İttifak devletleriyle bütün ilişkilerini kesecekti. Buna paralel olarak Almanya ve Avusturya subayları ve sivil memurları ile bu ülkelerin vatandaşlarının en kısa zamanda Osmanlı ülkesini terketmesi sağlanacaktı.

Mütarekede Osmanlı Devleti'nin sınırlarıyla ilgili olarak tek bir maddeye yer verilmişti. Buna göre İran'ın kuzeybatısında ve Güney Kafkasya'da bulunan Osmanlı kuvvetleri I. Dünya Savaşı'ndan önceki sınırlara çekilecekti. Fakat doğrudan sınırlarla ilgili olmayan 7 ve 24. maddeler gelecekte Osmanlı topraklarının işgaline yol açabilecek nitelikteydi. 7. madde, müttefiklerin güvenliklerini tehdit edecek bir durum söz konusu olduğunda ülkenin herhangi bir stratejik noktasının işgal edilmesine imkân veriyordu. 24. madde, İngilizce metinde "Ermeni vilâyetleri" şeklinde kaydedilen Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki altı vilâyette (Erzurum, Van, Harput, Diyarbakır, Sivas ve Bitlis) herhangi bir karışıklık çıkması halinde İtilâf kuvvetlerinin işgal hakkı bulunduğunu hükme bağlıyordu. Daha sonraki günler bu maddelerle ilgili kuşkuvarın hiç de yersiz olmadığını gösterecekti.

Mondros Mütarekesi artık Osmanlı Devleti'nin altı asırlık tarihinin sonuna geldiğinin habercisiydi. Böylesine dramatik bir çöküşe yol açanların bunun siyasî bedelini ödemeleri kaçınılmazdı. Nitekim mütarekenin imzalanışının ardından ülkeyi felâkete sürüklemekle suçlanan İttihat ve Terakkî Partisi 1 Kasım 1918'de yaptığı olağan üstü kongrede kendini feshetti. Partinin üç lideri, savaşın muktedir adamları Enver, Cemal ve Talat paşalar gizlice ülkeyi terketmek mecburiyetinde kaldı.

Osmanlı Devleti tarihinde sonun başlangıcı olarak kabul edilebilecek olan Mondros Mütarekesi ülkede çok farklı şekillerde algılanmıştı. Gerek diğer İttifak devletleriyle yapılan mütareke anlaşmalarında Osmanlı Devleti'ne dayatılardan daha ağır hükümler dikte ettirilmesi, gerekse Wilson prensiplerinin bağımsız ve egemen bir Türkiye'nin varlığını onaylaması dolayısıyla saray ve Ahmed İzzet Paşa hükümeti, Mondros Mütarekesi'nin imzalanışını ülkenin geleceği bakımından olumlu bir adım olarak görüyordu. Osmanlı Meclisi ise mütareke şartlarını çok ağır bulmuştu. Esasen mebusların Mondros'taki heyete mütarekeyi imzalama yetkisi vermesi, sadrazamın gizli oturumda Amiral Calthrope'un önerdiği metni kabul edip imzalamaktan başka bir yol olmadığına dair inandırıcı bir konuşma yapması ile mümkün olmuştu. Siyasî güç, birçok siyasî parti ve dernekten meydana gelen İttihat ve Terakkî muhalifi cephenin eline geçmişti. Muhalifler ise bu aşamada daha ziyade mütareke şartlarının iyi veya kötü olmasından çok savaş boyunca kendilerine hareket alanı bırakmayan iktidarın çöküşüyle ilgileniyordu.

Mondros Mütarekesi bazı sivillerde ve askerlerde ülkenin geleceği bakımından büyük bir tedirginlik meydana getirmiş-

ti. Özellikle 7 ve 24. maddeler, İtilâf devletlerinin emperyalist emellerini tatmin etmede kullanacakları tehlikeli birer araç olarak görülmüştü. Nitekim mütarekenin imzalanmasından yalnızca birkaç gün sonra İngiliz kuvvetlerinin 7. maddeye dayanarak Musul'u işgal etmesi kuşkuvarın hiç de yersiz olmadığını göstermiştir. Kasım 1918'den itibaren İtilâf devletleri, 7 ve 24. maddeleri istismar ve ihlâl ederek ülkenin her yanında işgal hareketlerine giriştiler. Bütün bu gelişmeler, kendini öz vatanında esarete düşme tehdidi altında gören Türk milletinin Mustafa Kemal Paşa'nın önderliğinde örgütlenerek bir istiklâl savaşı vermesine ve bunun sonunda bağımsız bir devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'ni kurmasına yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kemal Atatürk, *Nutuk* (Ankara 1927), İstanbul 1997, I, 1-3; Ali Fuad Türkogeldi, *Mondros ve Mudanya Mütarekelerinin Tarihi*, Ankara 1948, s. 1-73; a.m.f., *Görüp İştittiklerim*, Ankara 1951, s. 138 vd.; Nihat Erim, *Devletlerarası Hukuk ve Siyasî Tarih Metinleri*, Ankara 1953, I, 519-524; Kâzım Karabekir, *İstiklâl Harbimiz* (İstanbul 1960) (haz. Faruk Özerengin), İstanbul 1988, s. 1-5; *Türk İstiklâl Harbi: Mondros Mütarekesi ve Tatbikatı*, Ankara 1963 (Genelkurmay Başkanlığı Harp Tarihi Dairesi), I, 27-44; Celâl Bayar, *Ben De Yazdım* (İstanbul 1965), İstanbul 1997, I, 1-78; Mahmut Goloğlu, *Erzurum Kongresi*, Ankara 1968, s. 3-7; G. Jaeschke, *Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi: Mondros'tan Mudanya'ya Kadar* (trc. Nimet Arsan), Ankara 1970, s. 1-2; a.m.f., *Kurtuluş Savaşı İle İlgili İngiliz Belgeleri* (trc. A. Cemal Köprülü), Ankara 1986, s. 27-35; Selahattin Tansel, *Mondros'tan Mudanya'ya Kadar*, Ankara 1973, I, 9-156; Ergün Aybars, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, İzmir 1984, I, 94-101, 105-115 vd.; Sabahattin Selek, *Anadolu İhtilâli*, İstanbul 1987, I, 37-47; Yahya Akyüz, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoçu: 1919-1922*, Ankara 1988, s. 69-74; Salâhi R. Sonyel, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika*, Ankara 1995, I, 1-17; P. C. Helmreich, *Sev Entrikalari* (trc. Şerif Erol), İstanbul 1996, s. 1-2; Durmuş Yalçın v.dğr., *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi*, Ankara 2000, I, 131-147.



CEMİL ÖZTÜRK

MONTAGU, Lady Mary Wortley

(1689-1762)

İngiliz seyyahı ve yazar.

İngiltere'nin Nottinghamshire bölgesindeki Thoresby'de doğdu. Babası Kingston dükası William Fielding Pierrepont'tur. Beş yaşında iken Denbigh kontunun kızı olan annesi Lady Mary Fielding'i kaybetti. Yetişmesinde Piskopos Burnet ile babasının önemli yeri vardır. Genç yaşta

İngiltere'nin önde gelen edebiyatçı ve şairleriyle tanıştı. Bu arada kadın hakları için başlatılan mücadelelerin başında yer alan Mary Astell ve Sandwich kontunun torunu Anne Wortley Montagu ile yakın arkadaşlık kurdu ve uzun süre onlarla mektuplaştı. Anne Wortley Montagu 1709'da ölünce kardeşi Edward Wortley Montagu ile mektuplaşması devam etti. 1712 yılında babasının karşı çıkmasına rağmen Edward Wortley Montagu ile evlenip Londra'ya taşındı. Zekâsı ve güzelliğiyle dikkat çeken Montagu, aralarında meşhur roman yazarı ve şair Alexander Pope'un da bulunduğu edebiyat çevreleri ve sarayla sıkı bir ilişki kurdu ve kısa sürede Lady Mary unvanıyla meşhur oldu. 1715 yılında Whigler grubuna girip parlamento üyesi olan kocası bir süre hazine dairesi şube müdürlüğü yaptı, ardından elçi olarak İstanbul'a tayin edildi (1716). Eşiyle birlikte Montagu de aynı yılın temmuz ayında Hollanda (Lahey), Almanya (Köln, Frankfurt) ve Macaristan (Viyana, Petervaradin, Belgrad) üzerinden Niş, Sofya, Filibe, Edirne yoluyla İstanbul'a geldi. 1717 yılının Mayıs ayına kadar süren bu seyahati sırasında başta Alexander Popé, oyun yazarı William Congreve, şair John Gay, İtalyan asıllı filozof, şair ve rahip Abbé Antonio'ya ve diğer yakınlarına çok sayıda mektup yazdı. 6 Haziran 1718'de İstanbul'dan ayrılan Montagu deniz yoluyla Malta, Tunus, Cenova ve Paris üzerinden ülkesine döndü; Londra'nın batısında Twickenham'a yerleşti. Şairler hakkında yazdığı hiciv yazıları dolayısıyla yakın arkadaşları Jonathan Swift, John Gay ve Alexander Pope ile arası açıldı, onlarla tartışmalara girdi. Bir müddet kendisine yöneltilen ağır hicivlere cevap vermeye çalıştı ve bu arada bilinmeyen bir sebepten dolayı kocası ile arası açılan Montagu, çalışmalarını bir süre daha Londra'da sürdürdükten sonra kendisine karşı başlatılan sert eleştirilere dayanamayıp 1739'da İtalya'ya gitti. Bu ayrılıştta, aynı yıl Londra'ya gelen İtalyan sanat ve bilim yazarı Francesco Algarotti'nin davetinin de rolü olmuştur. Birçok İtalyan ve bazı Fransız şehirlerinde yirmi yıldan fazla kaldı. Kocasının öldüğünü öğrendikten sonra 1761 yılının Eylül ayında Londra'ya döndü. Ancak İtalya'da iken yakalandığı kanserden kurtulamayarak yedi ay sonra öldü. İki çocuğu olan Montagu'nün kızı Londra'da, oğlu İstanbul'da doğmuştur. Oğlu Edward'ın İngiltere'ye döndükten sonra çıktığı Asya seyahatinde müslüman olduğu ifade edilmektedir (Fatma Aliye, nr. 6, s.

4). Edward'ın tarihe dair bir eseri ve bir seyahatnâmesi bulunmaktadır.

Lady Montagu, ilk mektubunu İstanbul yolculuğu sırasında Belgrad'da 17 Şubat 1717 tarihinde Pope'a yazmıştır. Varadin savaşından artakalan manzaranın dramatik bir tasvirini de ihtiva eden bu mektup ve daha sonraki mektuplar tarihî birer belge olarak özel değer taşımaktadır. Montagu'nün seyahati boyunca kaleme aldığı mektupların onun edebî şöhrete ulaşmasında önemli rolü olmuştur. Türk aile yapısı ve sosyal hayatına dair yazdığı toplam elli iki mektup, Osmanlılar'ın XVIII. yüzyıl başlarındaki hayatıyla ilgili zengin ve renkli tasvirleri içine almasının yanında seyahat edebiyatı örnekleri arasında da önemli bir yer tutmaktadır. Montagu, her kademedeki insanın harem dairesine ve hanımların umumi eğlence yerlerine girmiş, burada gördüklerini mektuplarında canlı bir tarzda herhangi bir değerlendirmeye tâbi tutmadan tasvir etmiştir. Zaman zaman saraya da giderek hareme dair gözlemlerde bulunmuş ve bunları etrafına anlatmıştır. Türk ve İslâm kültürüne vâkıf olmayışı önemli bir eksiklik olarak görülmekteyse de Türk değer yargılarını kendi bütünlüğü içerisinde düşünmek gerektiğini farkedip gözlemlerini aynen aktarmaya çalışması bu eksikliğini önemli ölçüde gidermektedir. Pek çok Batılı seyyahın aksine Türkler'e karşı ön yargılı olmaması ona dengeli bir muhâkeme kabiliyeti kazandırmıştır. Doğu ülkelerine seyahat yapan kişilerin yazdığı eserlerin pek çoğunu okuyan Montagu mektuplarında bu seyyahların eksik ve yanlış bilgilerini eleştirmekte ve hatalarını düzeltmektedir. Daha önceki seyyahların Osmanlılar hakkında Batılılar'ı yanıltıp kendi hayallerindeki Türk imajını anlattıklarını, gerçekte onların bahsettiği gibi bir Türk



Lady Mary Wortley Montagu'nün yağlı boya bir resmi (Dublin The National Gallery of Ireland, nr. 4341)

dünyasının olmadığını belirtir. Ancak Osmanlı idaresi ve bazı tarihî vak'alar hakkında verdiği bilgiler ikinci elden kaynaklara dayandığı için ya yanlış yahut sathîdir. Türkçe de öğrenen Montagu, çok beğendiği bazı Türkçe şiirlerin aslını ve tercümesini yer yer mektuplarında kaydetmiştir.

Çiçek hastalığı sebebiyle iki yakınına kaybeden Lady Montagu, Türkiye'de bu hastalığın aşısı ile tedavi edildiğini gördükten sonra bu aşığı oğluna da yaptırmış, faydasını görünce aşının İngiltere'de yayılması için büyük mücadele vermiştir (Gibbs, s. 128-143). Etrafındaki her şeyi ve herkesi dikkatli bir şekilde gözlemleyen ve ilk defa karşılaştığı binaları, hayvanları ve eşyaları ayrıntılı biçimde tasvir eden yazar Türkler'in davranışları ve hayvan sevgileri üzerinde de durmaktadır. Türk kadın kıyafetlerini giymekten ve bunlarla gezmekten hoşlanan Montagu'nun bu kıyafetle yaptırdığı pek çok yağlı boya portresi bulunmaktadır. Montagu'nun mektuplarında Türk geleneklerinin tasvirleri çok geniş bir yer tutmaktadır. Türk kadınlarının nezaket ve zarafetleri, takı ve kıyafetleri, evlenme, düğün, doğum, ölüm vb. birçok merasim yanında yemekleri ve günlük hayatları, ev döşemeleri, hamam kültürü ve eğlenceleri, Türk müzikleri ve çalgıları, bahçe düzenlemeleri ve çiçekleri, meyve ve sebzeleri, sokakları gibi pek çok konu hakkında geniş bilgilerin ve değerlendirmelerin yer aldığı bu mektuplarda Avrupa'daki benzerleriyle kıyaslamalar da bulunmaktadır. Montagu, diğer Batılı seyyahların erişemediği pek çok yere ulaşmanın verdiği imkânla onlardan farklı bilgiler vermektedir. Türkiye'de bulunduğu süre içerisinde, muhtemelen İngiltere'de iken kadın hakları konusunda yapmış olduğu mücadelenin de etkisiyle kadınların serbest hareketlerinden, bağımsız tavırlarından bahsetmiş, Osmanlılar'ın kadınlara verdiği geniş hakları öven ifadelerle kendi ülkesindeki kadınların durumunu karşılaştırmıştır. Montagu eşinin diplomat olması dolayısıyla parlamento haberleri, İstanbul ve Avrupa saraylarının siyasî durumu, dönemin meşhur ressamı hakkında da bilgi aktarmakta ve başta Damad İbrâhim Paşa olmak üzere İstanbul'da iken eşleri vesilesiyle tanıdığı devlet adamlarından bahsetmektedir.

Osmanlı Türk kültürü yanında yaşadığı çağdaki Avrupa kültürünü de yansıtan Montagu'nun mektuplarının ölümünden bir yıl sonra neşredilmesi şöhretinin kısa

sürede Avrupa'ya yayılmasına sebep olmuştur. O devirde Avrupalılar'ın korku ile birlikte saygı duydukları bir ülke hakkında müşahedeye dayalı bilgileri az olduğundan mektuplar önemli bir etki uyandırmıştır. Bilhassa Voltaire bu mektuplardan övgüyle söz eden yazılar kaleme almıştır. Avrupalı bilim adamları, politikacılar, diplomatlar, müzik, tıp, sanat ve sosyal tarihle ilgilenen pek çok kimse mektuplardan faydalanmıştır. Montagu'nun kayda değer bir yanı da Doğu kadını etnografyası konusunda ilk çalışmayı yapanlardan biri olmasıdır. Ayrıca edebî kıymeti bakımından övgüye değer bulunan Montagu'nun sonradan ele geçen diğer mektupları 1767'de yayımlanmıştır. Ardından başka mektupları ve yazıları buldukça eskilerle birlikte 1803, 1805, 1818, 1837, 1861 ve 1877 yıllarında neşredilmiştir. Mektuplardan bir kısmını Paul Boiteau Fransızca'ya çevirmiştir (*Lettres choisies de Lady Montague*, Paris 1853). Montagu'nun mektupları ve diğer yazılarının tamamı Robert Halsband tarafından üç cilt halinde neşredilmiştir (*The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, Oxford 1965-67). Halsband daha önce de Montagu'nun hayatını anlatan bir eser kaleme almıştır (*The Life of Lady Mary Wortley Montagu*, Oxford 1956). Montagu'nun mektuplarını Malcolm Jack da notlarla birlikte yayımlamıştır (*The Turkish Embassy Letters*, London 1993).

Türkiye'de Montagu'nun hayatından ve mektuplarından bahseden ilk makaleyi 1894 yılında Ahmed Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye Hanım *Hanımlara Mahsus Gazete*'de neşretmiştir. İki sayı devam eden yazı daha çok Montagu'nun hayatının Türkiye'deki kısmını konu edinmektedir. Mektupların Türkiye'de tanınması, Ahmed Refik (Altınay) tarafından Fransızca neşri esas alınmak suretiyle *Târîh-i Osmani Encümeni Mecmuası*'nda "Şark Mektupları" adıyla tercüme edilip 1933 yılında aynı isimle kitap halinde yayımlanmasından sonra olmuştur. Bu çeviride Türkiye ile ilgili otuz mektuptan yirmisi bulunmaktadır. Reşat Ekrem Koçu da *Türkiye Seyahatnâmeleri Serisi*'nin beşinci kitabı olarak Montagu'nun mektuplarından bazı parçaları Fransızca'dan tercüme etmiştir (*1717-1718'de [Lâle Devri Başlarında] Türkiye*, İstanbul 1939). Montagu'nun Osmanlı ülkesinde iken yazdığı yirmi mektubu Bedriye Şanda (*Türkiye'den Mektuplar*, İstanbul 1973) ve Aysel Kurutluoğlu (*Türkiye Mektupları 1717-1718*, İstanbul, ts., [Tercüman 1001 Temel

Eser]) İngilizce aslından çevirmiştir. Anne Marie Moulin ve Pierre Chuvin, Halsband'ın neşrini esas alarak uzun bir giriş ve notlarla birlikte mektupları Fransızca'ya tercüme etmişlerdir (*L'islam au péril des femmes: Une anglaise en Turquie au XVIII^e siècle*, Paris 1981). Montagu'nun mektupları üzerine iki doktora tezi hazırlanmıştır. Bunlardan biri Anita Damiani (*British Travel Attitudes to the Near East in the Eighteenth and Nineteenth Centuries* | 1977, Edinburgh Üniversitesi), diğeri C. J. Lowenthal (*Lady Mary Wortley and the Eighteenth-Century Familiar Letter* | 1987, Brandeis Üniversitesi) tarafından yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lady Montagu, *Şark Mektupları* (trc. ve nşr. Ahmed Refik, İstanbul 1933, s. 3-12; a.mif., *Türkiye Mektupları: 1717-1718* (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser); a.mif., *L'islam au péril des femmes: Une anglaise en Turquie au XVIII^e siècle* (trc. A. M. Moulin - P. Chuvin), Paris 1981, s. 7-22; L. Gibbs, *The Admirable Lady Mary The Life and Times of Lady Mary Wortley Montagu: 1689-1762*, London 1949; R. Halsband, *The Life of Lady Mary Wortley Montagu*, Oxford 1965; Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin Fransa Sefaratesi (nşr. Abdullah Uçman), İstanbul 1975, s. 40 vd.; D. Murphy, *Embassy to Constantinople, The Travels of Lady Mary Wortley Montagu* (ed. C. Pick), New York 1988, s. 7-37; V. J. Newall, "Lady Mary Wortley Montagu: An 18th Century Traveller in Turkey", *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, Ankara 1992, I, 67-73; C. V. Findley, "Lady Mary Wortley Montagu and Fatma Aliye Hanım", *TTK Bildirileri*, XI (1994), IV, 1533-1541; Fatma Aliye, "Madam Montagu", *Hanımlara Mahsus Gazete*, nr. 5, İstanbul 27 Rebiülevvel 1313 / 4 Eylül 1311, s. 2-4; nr. 6 (30 Rebiülevvel 1313 / 7 Eylül 1311), s. 2-4; Mücteba İlgürel, "The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu, Volume I, II, 1708-1720, 1721-1751. ed. R. Halsband, Oxford University Press 1965, 1966" Adli Eserin Tanıtımı", *TD*, XVII/22 (1967), s. 200-201; E. W. Fernea, "An Early Ethnographer of Middle Eastern Women: Lady Mary Wortley Montagu (1689-1762)", *JNES*, sy. 40 (1981), s. 329-338; E. Üçyiğit, "Montagu, Lady Mary Wortley", *TA*, XXIV, 317-318; "Montagu, Lady Mary Wortley", *EBr²*, VIII, 274-275.



SALİM AYDÜZ

MONTRÖ BOĞAZLAR SÖZLEŞMESİ

Boğazlar'ın statüsünü düzenleyen ve Türkiye'nin egemenlik haklarını yeniden tanıyan

20 Temmuz 1936 tarihli antlaşma.

Lozan Konferansı'nda imzalanan (1923) ek sözleşmeye göre İstanbul ve Çanakkale boğazları civarıyla Marmara denizindeki adalar askerden arındırılmıştı. Bo-

ğazlar'ın güvenliği Cem'iyyet-i Akvâm'a (Milletler Cemiyeti) bırakılırken geçişleri düzenlemek amacıyla milletlerarası bir komisyon kurulmuştu. Boğazlar üzerindeki egemenlik haklarının sınırlandırılması anlamına gelen bu hükümleri kabul eden Türkiye Cumhuriyeti, Milletler Cemiyeti'nin kolektif güvenlik alanında etkili bir rol oynayacağını ve aynı zamanda silâhsızlanmanın gerçekleşeceğini ümit ediyordu. Fakat ne silâhsızlanma yolunda olumlu adımlar atılabildi, ne de kolektif güvenlik konusunda Milletler Cemiyeti kendisinden bekleneni verebildi.

İtalya'nın Doğu Akdeniz ve Balkanlar üzerindeki emellerinden çekinen ve Boğazlar'ın savunmasız kalmasından kaygı duyan Türkiye Cumhuriyeti, Boğazlar'ın askerden arındırılması hükümlerini kaldırmak için teşebbüse geçti ve konuyu ilk defa 1933 Mayıs'ında Londra Silâhsızlanma Konferansı'nda ortaya attı. Daha sonra katıldığı milletlerarası toplantılarda da Boğazlar Sözleşmesi'nin değişmesi gerektiğini ileri sürdü. İtalya Habeşistan'ı işgal edip Almanya, Versailles Barış Antlaşması'na aykırı olarak Ren bölgesini askerileştiren Türkiye de Lozan Konferansı'na katılan devletlere özdeş bir nota verdi (11 Nisan 1936). Avrupa'daki buhranların 1923 tarihli Boğazlar Sözleşmesi ile Boğazlar'ın güvenliği için verilmiş olan kolektif garantiyi artık işlemez hale getirdiğini belirterek kendi güvenliği, savunması ve egemenlik haklarının korunması bakımından bu statünün değiştirilip Boğazlar'ın askerileştirilmesini istedi.

Antlaşmaların hiçe sayıldığı veya kuvvet zoruyla değiştirildiği bir sırada Türkiye'nin bu barışçı ve samimi davranışı olumlu karşılandı. İtalya hariç Fransa ve diğer devletler Türkiye'nin isteğini kabul etti. 1923 tarihli Boğazlar Sözleşmesi'ni değiştirecek konferans İsviçre'nin Montrö (Montreux) şehrinde toplandı (22 Haziran 1936). Türkiye'yi Dışişleri Bakanı Tevfik Rüştü Aras başkanlığında bir heyetin temsil ettiği konferans Montrö Sözleşmesi adını alan yeni Boğazlar Sözleşmesi'yle sona erdi (20 Temmuz 1936). Türkiye, İngiltere, Fransa, Sovyetler Birliği, Japonya, Romanya, Bulgaristan, Yunanistan ve Yugoslavya arasında imzalanan sözleşmeyi daha sonra İtalya da imzaladı (2 Mayıs 1938).

Montrö Boğazlar Sözleşmesi yirmi dokuz maddeden oluşmaktadır. Ayrıca dört ek madde ve bir de protokol bulunmaktadır. Sözleşme, Türkiye dahil en az altı

devletin onay belgesinin Paris'te Fransız hükümetine sunulması işleminin tamamlanması üzerine yürürlüğe girdi (9 Kasım 1936). Bununla birlikte Türkiye Cumhuriyeti, sözleşmeye ekli protokolün ikinci maddesi uyarınca 15 Ağustos 1936 tarihinde Boğazlar'dan yeni geçiş rejimini uygulamaya başladı. Sözleşme ile 1923 sözleşmesindeki Boğazlar'ın silâhsızlandırılması kayıtları kaldırılarak Türkiye'nin egemenlik hakları yeniden sağlandı. Ayrıca Karadeniz devletlerinin güvenliğini koruyacak biçimde bazı yeni düzenlemeler getirildi. Lozan'da olduğu gibi Boğazlar'dan ticaret veya savaş gemisi ayırımı gözetilmeden geçiş serbestliği ilkesi kabul edildi (md. 1). Sözleşme yirmi yıllık bir süre için geçerli olduğu halde geçiş ve gidiş geliş serbestliği ilkesi süresinin sonsuz olduğu açıklanmıştır (md. 28).

Birinci bölümde ticaret gemilerinin geçiş rejimi düzenlenmiştir (md. 2-7). Buna göre barış zamanında ticaret gemileri, bayrağı ve yükü ne olursa olsun gündüz ve gece Boğazlar'dan geçiş serbestliğinden tam olarak yararlanacaktır. Transit geçiş yapanlar, sözleşmenin birinci ekinde öngörülen resim veya harçlar dışında para ödemeyecektir. Kılavuzluk ve römorkaj isteğe bağlıdır. Boğazlar'a giriş yapan her gemi, milletlerarası sağlık hükümleri çerçevesinde Türk yasalarıyla konulmuş sağlık denetiminden geçmek için Türk makamlarının belirlediği yerde duracaktır. Savaş zamanında Türkiye savaştan değilse ticaret gemileri aynı şekilde serbest geçiş hakkından yararlanacaktır. Türkiye savaş halinde veya yakın savaş tehdidi altında ise sadece düşman olmayan ülkelerin ticaret gemileri düşmana yardım etmemek şartıyla serbestçe geçebilecektir. Bu gemiler Boğazlar'a gündüz girecek ve geçiş Türk makamlarının göstereceği yoldan olacaktır. Kılavuzluk bu durumda zorunlu kılınabilecek, fakat ücret alınmayacaktır.

İkinci bölümde savaş gemilerinin barışta ve savaşta geçiş rejimi, Karadeniz'de kıyısı bulunan devletlerle bulunmayanlara göre değişiklik gösterecek şekilde düzenlenmiştir (md. 8-22). Buna göre barış zamanında hafif su üstü gemileri, küçük savaş gemileri ve yardımcı gemiler, bayrakları ne olursa olsun hiçbir resim ve yükleme bağlı tutulmadan Boğazlar'dan serbestçe geçebilecektir. Ancak Boğazlar'a gündüz ve öngörülen şartlara uygun biçimde girmeleri şarttır. Karadeniz'de kıyısı olan devletlerin savaş gemi-

leri, önceden haber vermek şartıyla tonilatoları ne olursa olsun Boğazlar'dan her zaman geçebilecektir. Bu devletlere ait denizaltı gemileri de haber vermek şartıyla gündüz ve su üzerinden geçecektir. Diğer ülkelerin savaş gemilerinin Karadeniz'e girmesine bazı kısıtlamalar getirilmiştir. Karadeniz'e kıyısı olmayan ülkelerin bu denize çıkacak savaş gemilerinin sayısı 30 ve tonajları 45.000 ton ile sınırlanmıştır. Savaş zamanında Türkiye savaştan durumda ise ya da kendini yakın bir savaş tehdidi karşısında hissediyorsa yabancı savaş gemilerinin geçişi tamamıyla onun kararına bağlı olacaktır. Kendisi savaştan taraf değilse savaştan ülkelerin savaş gemilerinin geçişi yasaklanacak, savaştan olmayanların savaş gemileri ise serbestçe geçebilecektir. Savaş gemilerinin Boğazlar'dan geçişi için Türkiye'ye diplomasi yoluyla bir ön bildirimde bulunulması gerekmektedir. Bu ön bildirim normal süresi sekiz gündür. Karadeniz'de kıyısı olmayan devletler için bu sürenin on beş güne çıkarılması öngörülmüştür.

Sözleşme hava ulaşım araçlarının Boğazlar üzerindeki geçişini de düzenlemektedir (md. 23). Lozan'da kurulan milletlerarası komisyonun yetkileri Türk hükümetine geçirilmiştir (md. 24). Sözleşme yirmi yıl için imzalanmış olduğu halde (md. 28) şimdiye kadar hiçbir imzacı devlet tarafından feshedilmediğinden yürürlükte devam etmektedir. Fakat ticaret gemilerinin sağlık denetimi dışında hiçbir işleme tâbi tutulmadan gece ve gündüz geçmeleri, kılavuz ve römorkör almalarının da isteğe bağlı olması İstanbul'u büyük tehlikeler karşısında bırakmaktadır. Bu sebeple Türkiye Cumhuriyeti, Boğazlar ve Marmara'da deniz trafik düzenine ilişkin bir tüzük hazırlamış ve 1 Temmuz 1994'te yürürlüğe koymuştur. Montrö Boğazlar Sözleşmesi hükümleri çerçevesinde düzenlenen bu tüzüğe Rusya tepki göstermiştir. Türkiye ise tam egemenliği altındaki bir bölgede sınırsız bir geçişe razı olamayacağını sözleşme hükümlerine dayanarak ileri sürmekte ve tüzüğe uygun bir trafik düzeni uygulamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Düstur, Üçüncü tertip, Ankara 1936, XVII, 665 vd.; *Montreux Konferansı Aleni Celselerin Zabıtları*, İstanbul 1936; Feridun Cemal Erkin, *Türk-Sovyet İlişkileri ve Boğazlar Meselesi*, Ankara 1968, s. 493-527; *Türkiye'nin Dış Politikasında 50 Yıl, Montreux ve Savaş Öncesi Yıllar: 1935-1939*, Ankara 1973; Seha L. Meray - Osman Olcay, *Montreux Boğazlar Konfe-*

ransı, *Tutanaklar, Belgeler*, Ankara 1976; İsmail Soysal, *Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları: 1920-1945*, Ankara 1983, I, 493-518; a.mlf., "Türkiye'nin Batı İttifakına Yönelişi: 1934-1937", *TTK Bellekten*, XLV/177 (1981), s. 95-155; Fahir Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasal Tarihi: 1914-1980*, Ankara 1987, s. 343-346; A. L. Macfie, "The Straits Question at the Potsdam Conference: The British Position", *MES*, XXIII/1 (1987), s. 75-81; Mensur Akgün, "Great Powers and the Straits The Montreux Convention and Its Immediate Strategic Impact", *Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi*, sy. 6, İstanbul 1994, s. 137-156.



İSMAİL SOYSAL

MOONCULUK

Hıristiyanlığın
Doğu din ve felsefelerine uyarlanması
sonucunda ortaya çıkan
mesihî dinî akım.

Sun Myung Moon'un 1 Mayıs 1954 tarihinde Güney Kore'de Sege Kidok- Kyo Tong – II Sin Ryong Hyop- Whe (Dünya Hıristiyanlığının Birliği İçin Kutsal Ruh Cemiyeti) adıyla resmen kurduğu bağımsız kilise günümüzde Birleştirme Kilisesi (Unification Church) ve Moonculuk olarak bilinmektedir. Sun Myung Moon 1920'de Kuzey Kore'de doğdu. O dönemde Japon işgalindeki Kore tam bir dinler mozayığı görünümündeydi. En yaygın din olan Budizm'in yanında Konfüçyüsçülük ve Taoizm ülkenin belli başlı dinleriydi; ayrıca Katoliklik ve Protestanlık, özellikle de Presbiteren kilise oldukça yaygındı. Moon on yaşında iken ailesi ilk dinleri olan Konfüçyüsçülüğü, işgal altındaki Koreliler'in bir kurtuluş ümidi ve millî mesihlerinin gelmesini bekledikleri, bunun yanında Protestan misyonerlerinin mesihî ikinci gelişinden ısrarla söz ettikleri bir ortamda terkederek Presbiteren inanç sistemini benimsedi. 1936 yılının Paskalya bayramı sabahında Moon bir vizyonla İsa'nın kendisine görüldüğünü ve çarmıha ge-

rilmesi sebebiyle yarım kalan kurtuluş görevini tamamlaması için seçilip görevlendirildiğini ona bildirdiğini ileri sürdü. Bu vizyona göre İsa ancak evlenip bir aile kurmakla insanlığı kurtarmış olacaktı; fakat evliliğe fırsat bulamadan öldürülünce her ne kadar çarmıhta kanını akıtmak suretiyle insanlığa (hıristiyanlar) mânevî kurtuluşu sunduysa da aslı günahı ortadan kaldıracak fiziksel kurtuluşu gerçekleştirememişti. İsa'nın başaramadığı bu kurtuluşu gerçekleştirerek tanrısal krallığını yeryüzünde kurmak ve bütün insanlığı Tanrı'ya itaat eden, tek din, tek dil ve kültüre sahip bir millet haline getirmekle görevlendirilen Moon, Kitâb-ı Mukaddes'i incelemeye başladı ve ilâhiyatını sistemleştirme sürecinde başta İsa olmak üzere Mûsâ, İbrâhim, Buda ve diğer din liderleriyle, hatta bizzat Tanrı ile görüştüğünü iddia etti. Öte yandan fizik ilimlerine de yönelen Moon bu amaçla önce Seul Teknik Yüksek Okulu'na, ardından Japonya'daki Waseda Üniversitesi Elektrik Mühendisliği Bölümü'ne girdi (1941), ancak 1944'te Japonlar tarafından tutuklandı. 1945'te Pyongyang'a gidip görüşlerini yaymaya başladı. 1948'de Komünist Parti tarafından beş yıla mahkûm edilerek bir çalışma kampına gönderildi. 1950'de özgürlüğüne kavuşunca Pusan'da faaliyetlerine devam etti. Seul'de 1954 yılında kurduğu Birleştirme Kilisesi'nin sayısı 1957'de otuza çıktı ve Hıristiyanlık dahil olmak üzere çeşitli dinlerin heterodoks diye yargılamalarına rağmen yayılışını sürdürdü. 1958'de ilk misyonerini Japonya'ya göndererek dünyaya açılan Moonculuk 1970'lerde 120, 1988'de 130, 1994'te 160 ülkede faaliyet gösterir hale geldi. Bu hareket, Moon'un 1971'de Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmesiyle New York'u merkez edindi.

Moon'un aldığı vahiylerden oluştuğu söylenen ve daha sonra bu hareketin kutsal kitabı sayılan *Divine Principle* Moonculuğun resmî doktrinini belirlemesi açısından önemlidir. Moon'un vahiy kâtibi Hyo Won Eu'nun kaleminden çıkan ve asıl adı *Wol-li Kang-ron* (prensip üzerine söylen) olan eser 1957'de *Divine Principle* ismiyle basılmıştır. Moon'un bir diğer eseri de çeşitli yerlerde yaptığı konuşmalardan meydana gelen *God's Will and The World*'dur (New York 1988). Ayrıca halka karşı konuşmaları ile sempozyum ve konferanslarda sunduğu bildiriler de yayınları arasında yer almaktadır. Moon'un en büyük yardımcısı olan eşi Hak Ja Han'ın da bu türden bazı yazıları vardır.

Moon'un sistemleştirdiği ilâhiyatın temelinde Presbiteren ağırlıklı Protestanlık görülür. Moon, Protestanlığı Kore'deki diğer dinler, mitolojiler ve Uzakdoğu kültür ve felsefeleriyle birleştirip yorumlamaya çalışır. Özellikle Çin felsefesine ait Yin ve Yang geleneği akımın ilâhiyat sisteminde büyük rol oynar. Öğretilerinde Kitâb-ı Mukaddes'e olan atıfların çokluğu, akımın Hıristiyanlığın Doğu'ya uyarlanmış bir şekli gibi görülmesine yol açmıştır. Moon'un, Kitâb-ı Mukaddes'i vahiy ürünü fakat mensuh addetmesi ve vahiyler aldığı söylenmesi, kendilerini diğer bütün hıristiyan ekollerinden ayrı görmesi, "Yeni Ahid çağı" nı kapatıp "tamamlanmış Ahid çağı" nı başlatması ve bu çağ için geçerli dinî metinler olarak *Divine Principle*'yi sunması, belli bir cemaatinin, ayrıca inanç ve ibadet sisteminin bulunması öğretilerini Hıristiyanlığın türevi olarak görmediği anlamına gelir. Araştırmacılar da onun hareketinden yeni bir din diye bahsetmektedir.

Bu dinin ilâhiyatı insanlığın yaratılışı, düşüşü ve yeniden kurtuluş faaliyetleri üçgeninde odaklaşır. Tanrı dahil her şeyi kendisine vahyedilen, adına "prensip" dediği ilke içinde düşünen Moon, başta insan olmak üzere canlı ve cansız bütün varlıkların Tanrı'nın yapısındaki özellikleri yansıttığını söyler. Moon'a göre Tanrı "iç karakter" (sung sang) ve "dış form" (hyung sang) denilen iki temel sifata sahiptir ve bu sıfatlar yaratma fiiliyle canlı cansız bütün varlıklara da geçmektedir. Sıfatlardan ilki Tanrı'nın mânevî yönünü oluşturmaktadır ve bütün varlıkların görülme-yen iç özelliklerinin kaynağı durumundadır; o varlığın aktif ve özne olan yönüdür. İkincisi Tanrı'nın dış özelliklerini (sıfatlar) teşkil eder; bunlar varlıkların maddî, cismanî yönünün kaynağıdır. Tanrı'nın bu iki sıfatı da kendi içinde pozitif ve negatif iki özellikten (yin yang) meydana gelmektedir; bütün varlıklar birbirini tamamlayan bu iki zıt prensibin uyumlu bir birlikteliğiyle ortaya çıkar. Tanrı'nın bunların dışında kalp, logos ve yaratıcılık başta olmak üzere ilim, kudret, hikmet, babalık, gerçeklik, iyilik gibi başka sıfatları da vardır. Yaratma eylemi bizzat Tanrı tarafından değil logos aracılığıyla Tanrı'nın kalbinin (sevgiyle sevinci tatma arzusu) itici gücü sonucu gerçekleşir. Tanrı'nın kalbinin yaratma sırasında verdiği güç kutsal ruh olarak kabul edilir; dolayısıyla Tanrı, logos ve kutsal ruh Hıristiyanlık'taki baba, oğul, kutsal ruh üçlüsünü çağırıştır; ancak burada Uzakdoğu'nun dini ve



Sun Myung Moon ve eşi Hak Ja Han Moon

kültürel motifleri de devreye girmektedir.

Moonculuğa göre Tanrı önce diğer varlıkları, ardından Âdem ile Havvâ'yı yaratmıştır. Tanrı'nın insanı yaratmadaki amacı, Âdem ile Havvâ'nın prensip gereği Tanrı'yı en iyi şekilde yansıtabilecekleri düşünülen mükemmelleşme konumuna varmaları, böylece Tanrı'nın gerçek oğlu ve kızı olmalarıydı. Mükemmelleşmelerini tamamlayınca Tanrı onları kutsayıp evlendirecek ve Âdem ile Havvâ'dan teşekkül eden Tanrı merkezli mükemmel bir teslis oluşturacaktı. Bu durum, insan ve diğer varlıklara göre özne (etkin) konumunda olan Tanrı ile varlıklara göre özne fakat Tanrı'ya göre nesne konumunda olan insana büyük zevk verecek, semavî yahut tanrısal krallık da böylece daha o zaman yeryüzünde kurulmuş olacaktı. Ancak mükemmelleşme sürecinde Âdem ile Havvâ'ya hizmetçi olarak verilen başmelek Lüsifer, Tanrı'nın kendisini yine eskisi kadar sevmesine rağmen Havvâ'ya olan büyük sevgisini kıskanmış ve on altı yaşındaki Havvâ'yı kandırarak onunla cinsel ilişkiye girmiştir. Bu ilişkiyle Lüsifer'den kötü unsurları alan Havvâ, Âdem'i kandırıp onunla da ilişkiye girerek bütün insanlığa aslı günah şeklinde geçtiği kabul edilen kötü unsurları ona taşımıştır. Birleştirme Kilisesi'ne göre Havvâ'nın ilk ilişkisi yanlış kişiyle olduğundan mânevî düşüşe, ikincisi de vaktinden evvel olduğundan fiziksel düşüşe yol açmıştır. Moon böylece Hıristiyan mezheplerinin ve yeni akımların aksine insanlığın düşüşünü ve aslı günahın kaynağını yasak meyvenin yenmesi yerine yasak ilişkide görür.

Düşen insanlığın kurtuluşu ancak gerekli ortamın oluşmasından sonra gelecek olan, Tanrı'nın başlangıçta tasarladığı mükemmel Âdem konumundaki ideal insan kabul edilen mesîh ile mümkündür. Kişi, mesîhi kabul edip ona uymak ve onun yolundan gitmekle aslı günahı kurtularak mükemmelleşir ve bu şekilde hükümler tekrar Tanrı'ya döner. İdeal mesîh konumundaki bu kişi ideal Havvâ konumundaki biriyle kutsal bir evlilik gerçekleştirecek; böylece Tanrı'nın Âdem ve Havvâ için tasarladığı sağlam iman esasını onlar oluşturup insanlığın gerçek ebeveynleri, Tanrı'nın da gerçek oğlu ve kızı olacaklardır.

Moonculuğun tarih tasavvuruna göre seçkin liderler ve takipçileri, mesîhin gelişini için oluşturulması gereken esasları gerçekleştirmek amacıyla ellerinden geleni

yapmışlar, fakat bazan kendilerinin, bazan da halkın işlediği hatalar yüzünden mesîhin gelişini gecikmişse de her geçen gün hedefe biraz daha yaklaşacak esaslar oluşturulmuştur. İsa da mesîhin gelişine ortam hazırlayan bir öncü olarak değil gelmesi beklenen, aslı günahı olmayan bir insan, fakat Tanrı'nın iradesini bildiğinden onun iradesine göre hayat yaşayan, böylece ulaştığı mükemmellikte Tanrı ile özdeşleşen gerçek bir mesîh şeklinde görülür. Buna rağmen İsa evlenip ideal aileyi, ideal teslîsi oluşturamadığından aslı günahın ve dolayısıyla fiziksel kurtuluşun tahakkuk etmediği belirtilir. Moon, Kitâb-ı Mukaddes'in değişik pasajlarına dayanarak onun fiziksel kurtuluşu gerçekleştiren tanrısal krallığı yeryüzünde kurmak için farklı bir isim ve farklı bir bedenle -gökten geleceği iddiasının aksinesıradan bir insanın doğuşu gibi tekrar geleceğine dair söz verdiğini zikreder. Ayrıca İsa'dan sonra zuhur eden din, ideoloji ve dünya savaşlarını mesîhin ikinci gelişine hazırlık diye kabul eder; tarihteki benzerliklerden ve bazı rakamların ifade ettiği anlamlardan yola çıkmak suretiyle mesîhin ikinci gelişini için tarih olarak 1920'li yılları verir. Diğer taraftan Kitâb-ı Mukaddes'teki bazı ifadelerden hareketle (Vahiy, 7/2-4) mesîhin doğuda bir ülkede doğacağını, en uygun ülkenin de Kore olduğunu söyler ve 1992'de kendisini beklenen ikinci mesîh, İsa'dan sonra üçüncü mükemmel Âdem olarak takdim eder. 1993'te tamamlanmış Ahid çağını başlatarak vahiy ürünü olmasına rağmen Kitâb-ı Mukaddes'in günümüzde hükümlerinin geçersiz sayıldığını, modern bilimin verilerine uygun yeni kutsal sözlere gerek duyulduğunu ve bu sözlerin *Divine Principle* olduğunu ileri sürer. Moon ile eşi Hak ja Han, Âdem ve Havvâ'nın başaramadığı aslı konuma kendilerinin ulaştığını, evlenip ideal aileyi ve ideal teslîsi oluşturduklarını, böylece gerçek ebeveynlik konumuna eriştiklerini belirtirler. Üyeleri de Moon ve eşini kendi gerçek ebeveynleri olarak kabul ederler.

Tanrı'nın muradının tanrısal krallığı yeryüzünde kurmak olduğunu ileri süren Moonculuğun kendine has bir âhîret inancı vardır. Ölen herkesin ruhunun gökte bulunduğu tasavvur edilen ve görülmeyen ruh dünyasına gittiğini, orada sonsuza kadar yaşadığını belirten hareket ölen insanların ruhlarının karşılaşıcağı dört yerden bahseder ki bunların başında tanrısal krallık gelmektedir. Yeryüzündekinin

âhîretteki karşılığı olup her iki dünyadaki en yüksek, en mükemmel yer olarak düşünülen bu krallığa yeryüzünde tanrısal krallıkta yaşayan, yani Moon'a ve onun getirdiği tamamlanmış Ahid'e (*Divine Principle*) inanan insanların ruhları gider ve orada ebediyen yaşar. Tanrısal krallıktan sonra öbür dünyanın en iyi yeri cennettir. Buraya mesîhin ikinci gelişine kadarki dönemde yaşayan ve yeni Ahid'e inanan Hıristiyanlar girecektir. Cennetten daha karanlık ve ıstırap yeri olarak düşünülen ve kabir denilen kısma eski Ahid çağına ait olup bu Ahid'e inananlar gidecektir. Kötü ruhlu insanların gireceği yer ise cehennemdir, ancak buradaki azabın ebedî olmadığı ileri sürülmektedir. Moon'a göre ruhlar gidecekleri yerde ebediyen kalacak değildir; onlar azizlerin yardımıyla yeryüzüne ikinci bir gelişle daha iyi bir hayat sürebilir, böylece bir üst düzeye çıkabilirler. Hıristiyanlık'tan başka bir dine inanan veya hiçbir dine inanmayan insanların ruhları da aynı şekilde ikinci bir gelişle daha üst seviyelere ulaşabilir.

Uzakdoğu'ya ait ruh göçünü benimseyen Moon, ikinci mesîhin (kendisi) aynı zamanda Budistler'in beklediği mehdî Buddha Maytreya, Konfüçyanistler'in beklediği Jin- In, Koreliler'in beklediği Chung Do Ryung, Şintoistler'in beklediği Choi Su Un, müslümanların beklediği imam ya da mehdî ve diğer dinlerin beklediği merkezî figür rolünü oynayacağını, ikinci gelişle birlikte bütün din mensuplarının sonunda mesîhe inanacağını, böylece bütün dinlerin mesîhi doğrultuda nihaî hedeflerinin tamamlanacağını ve dünya dinlerinin, hepsinin merkezi ve en mükemmeli olarak düşündüğü Hıristiyanlık etrafında birleşip tek dil, tek din ve kültüre sahip bir dünyanın kurulacağını savunur. Bunun için Moonculuk önce Hıristiyanların, ardından diğer dinlerin birleşmesini hedefler ki bunu hareketin isminde ve kendine bağlı teşkilâtların adında bulmak mümkündür.

Moonculuk'ta başta gelen ibadetlerden sayılan pazar âyininin yanında günde bir veya iki defa yapılan âyin de önemlidir. İbadethanelerinin belirli bir mimarisinin olmayışı ibadetin her yerde rahatlıkla icrasını mümkün kılar. Hareketin kiliselerle bağlantısı ve ilgisi yoktur. Âyin esnasında kadın ve erkekler ayrı ayrı, evli çiftler ise yan yana oturur. Tanrı'ya tâzim ve bağlılığı bir ifadesi olarak Moon'un resminin önünde yapılan iki secde ile başlayan ibadeti genellikle o yörenin seçilmiş lideri ve

ya akıma en önce bağlanan üye yönetir. Bu ibadette liderin verdiği, birleştirici özelliği olduğuna inanılan ve "and" (vaadler, adak) adını alan, akıma bağlılığın amacını ve üyenin akımdaki karar ve inançlılığını anlatan sekiz maddelik dua okunur; ardından kapanış şarkılarıyla veya üyelerin birbirini selâmlaması ile tören sona erer. Günlük ibadet sabah akşam veya sadece sabahları ifa edilir. İbadetin içeriğini ilâhi, dua, kutsal metinlerin okunması ve açıklaması oluşturur. Toplu ibadetlerde olduğu gibi and ayrıca her ayın ilk günü ve bayramlarda da okunur. Moonculuk'ta evlilik öncesi üç veya yedi gün, diğer günlerde ise arzu edildiğinde oruç tutulur. Bir günlük orucun süresi yirmi dört saat olup su ve şekersiz kahvenin orucu bozmadığına inanılır.

Kore'yi seçkin ülke olarak gören akım bu ülkenin toprağını da kutsal sayar. Bazı önemli yerler (mâbed vb.) Kore'den getirilen toprakla kutsanır. Kore'de ve dünyanın değişik yerlerinde bir kısım yerler hac niyetiyle ziyaret edilir. Ayrıca en önemlileri gerçek Tanrı günü, gerçek ebeveynler günü, gerçek çocuklar günü ve gerçek yaratıklar günü olan birçok bayram mevcuttur.

Kurtuluşu cemaatine intisapta bulan ve cemaat dışındaki insanları şeytanın hükümranlığı altında gören Moon tek ve

tartışılmaz liderdir. Akımın üyeleri iki kısma ayrılır. Vakitlerinin tamamını bu harekete ayıranlar sayıca daha az olmakla beraber akımın özünü oluştururlar ve genellikle başşehirlerde ve diğer merkezî yerlerde yaşarlar. Bunlar akıma maddî gelir ve yeni üyeler kazandırmaya çalışırlar. Ev kilisesi üyeleri denilen kimseler ise akımın öğretilerini benimseyen, fakat cemaate girdikten sonra da dünyevî işlerini devam ettirenlerdir; bunların sayısı bir hayli kabardır. Cemaate giren üyeler her ay en az bir kişiyi akıma bağlamak zorundadır. Kendileriyle iletişim kurulan kişiler akşam sohbetine veya bölgedeki merkeze davet edilir. Büyük şehirlerde bu işe yönelik toplantı evlerinde misafirlerle iyi bir diyalog kurulmaya çalışılır. Burada ki insanlara sempatisi devam eden üye adayları çok lüks olan hafta sonu yerlerine götürülür ve bu davetler üyenin akıma katılmasına kadar sürer. Bunun yanında bölgesel faaliyetlerin yürütüldüğü merkezlerde ilâhiyat konularıyla ilgili, on iki aya kadar varan eğitim programları uygulanır.

Amerika Birleşik Devletleri merkezli milletlerarası dinî ve siyasi mahiyette güçlü bir teşkilât ağına sahip olan Moonculuğa bağlı, dünyanın değişik yerlerinde faaliyet gösteren birçok vakıf, dernek vb. kurum bulunmaktadır; bunların bazıları

şunlardır: Collegiate Association for the Research of Principles (1955). 1988 yılı itibarıyla yetmiş ülkede faaliyet gösteren cemiyet akımın öğrenci teşkilâtıdır. The International Federation for World Peace and Unification (1961). Akımın siyasi ve iktisadî hayatını düzenleyen üst düzeyde bir teşkilâttir. The International Federation for Victory over Communism (1967). Hareket alanı Asya kıtası olup komünizmi tamamen ortadan kaldırmayı hedefler. Professors World Peace Academy (1968). Dünyanın birçok yerine yayılma imkânı bulan vakıf, amacının dünya barışını gerçekleştirmek için yeni bir ideoloji ortaya koymak olduğunu iddia eder ve bunu gerçekleştirmek için çeşitli konferans ve seminerler düzenler. International Cultural Foundation (1968). Bilimsel, kültürel ve dinî ilerlemeyi sağlamak amacıyla kurulmuştur. Unification Theological Seminary (1975). İlk defa Amerika'da oluşturulan ve daha sonra birkaç yerde açılan iki yıllık ilâhiyat okullarıdır. International Friendship Foundation (1976). İhtiyaç sahiplerine yiyecek, giyecek ve ilaç yardımı yapar. International Religious Foundation (1983). Dinler arası diyalog konularıyla ilgilenir, akımı milletlerarası alanda tanıtmaya yönelik konferanslar düzenler, yayınlar yapar, akıma ilgi duyanlara iş birliği önerir. The World Research Institute for Science and Technology (1984). Bunların dışında Moonculuğun birçok kuruluşu mevcuttur. Dinî ağırlıklı olmak üzere milletlerarası pek çok konferans ve seminer düzenleyen akım birkaç alanda (bale ve orkestra grupları gibi) sürekli kültürel faaliyetlerde bulunmaktadır. Bir milletlerarası haber ajansı ve yayınevine (Paragon House) sahip olan hareket ayrıca *The Washington Times*, *The Middle East Times*, *The International Journal on World Peace* ve *New York City Tribune* gibi yirmi civarında gazete çıkarılmaktadır.

Moonculuğun zaman zaman dünya gündemine damgasını vuran en önemli uygulamalarından biri gerçekleştirdiği ırklar arası toplu evlilik törenleridir. Kutsama adı verilen bu törenlerin, kişileri aslı günahtan ve şeytanî taraftan uzaklaştırıp Tanrı safına geçirdiğine inanılır. Farklı din, dil ve kültürden gelen on binlerce üye, bekâr kalıp akıma en az üç yıl hizmet ettikten sonra diğer bazı şartları yerine getirdikten sonra Moon tarafından eşleştirilir ve evlendirilir. Kutsamayı Tanrı adına Moon yapar. Kutsama törenine kadar eşlerin birbirini bilme ve tanıma şansları yok-

Moon'un 1992 yılında 30.000 kişiyi kutsayarak evlendirdiği toplu nikâh töreninden bir görünüşü



tur. Eşler evlilik öncesi üç veya yedi gün oruç tutmak, evlilik sonrası da kırk gün cinsel perhiz uygulamak mecburiyetindedir. Üyelerin cemaat dışından evlenmesi yasak olup tek eşlilik zorunludur. Zina Havvâ'nın düşüşüne yol açtığı, ferde ve topluma zarar verdiği için yasaktır. Akımda boşanma oranının son derece düşük olduğu görülür.

Mûsâ'yı mesîhe ortam hazırlayıcı büyük bir dinî lider ve peygamber şeklinde gören Moon, İsrâiloğulları'nı da mesîhin gelişine yardımcı seçkin millet ve birinci İsrail olarak kabul eder. Fakat onlar görevlerini başaramayınca bu seçkinliğin Mesîh İsâ takipçilerine, hristiyanlara geçtiğini, dolayısıyla hristiyanların ikinci İsrail ve seçkin ikinci millet olduklarını, fakat onların da görevlerini yerine getiremediğini ileri sürer. Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri'ne büyük rol veren Moon Güney Kore'yi üçüncü İsrail, komünizmle yönetilen Kuzey Kore, Rusya ve Çin gibi ülkeleri şeytanî ülke kabul eder. Moon'a göre birinci ve ikinci İsrail'in tarihte bir görevi vardı, ancak bu görevi yapmada başarısız kaldı. Dinlerin hedefini gerçek ebeveynleri karşılamak için gerekli ortamı hazırlamak olarak gören Moon dinleri amaç değil insanları aslı konumuna yükselten araç diye düşünür. Genel anlamda dinleri bu hedefleriyle iyi kabul eden Moon özel anlamda İslâm hakkında fazla bir şey söylemez. Hatta müslümanlarla ilgili kaleme alınan eserlerde İslâm'la Moonculuk arasında bazı paralellikler kurulmaya çalışılsa da iddialar yüzeysel kalır. *Divine Principle* dahil olmak üzere ilk el kaynaklarda İslâm, Hristiyanlığın önünü kesen bir din şeklinde gösterilir. Bununla beraber Moon'un hristiyanlara, hatta seçkinlik sebebiyle yahudilere genelde bir üstünlük verdiği söylenece de sâliklerinin görevlerini yerine getirmemeleri sebebiyle onları bırakır ve sunduğu öğretileriyle bütün hristiyan kiliselerinden bağımsız bir tablo çizer. Kitâb-ı Mukaddes'i Doğu kültür ve felsefelerinin etkisiyle sâliklerinden farklı bir bakışla okuyan Moon yorumlarıyla bütün hristiyanların nazarında heretik (zındık, sapık) konumuna düşer.

Moon'un Watergate krizi sırasında Nixon'u desteklemesi eleştirilere yol açmıştır. Ayrıca onun Güney Kore'deki Park Chung Hee rejimini desteklediği, Güney Kore Haber Alma Teşkilâtı ile (KCIA) ilişkileri olduğu ve ajanlığını yaptığı, adının seks skandallarına, vergi kaçakçılığına ka-

rıştığı (vergi kaçakçılığından 1983'te on sekiz ay hapis ve 25.000 dolar para cezasına çarptırılması ve 1984'te hapse atılması gibi), hareketine üye kazandırma sırasında psikolojik baskılar ve zihin kontrol yöntemleri uyguladığı, elde edilen gelirlerle liderlerin lüks içinde yaşamasına karşılık sıradan üyelerin istismar edildiği, teşkilâtın emlak, endüstri ve yatırımlarıyla bir kiliseden çok finansman kurumunu andırdığı şeklindeki suçlamalar sık sık gündeme gelmektedir.

Dünyanın her tarafına yayılan ve 6 milyona ulaştıkları tahmin edilen Mooncular yoğun bir şekilde Amerika Birleşik Devletleri, Kore ve Japonya ile Orta ve Güney Amerika ülkelerinde yaşamaktadır. 1998 yılı itibarıyla Moon liderliğinde faaliyetlerine devam eden akımın Türkiye'deki temsilcilerinin ifadesine göre bu ülkede 2000 civarında üyesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Sun Myung Moon, *Divine Principle*, New York 1977; a.mlf., *God's will and the World*, New York 1978; F. Sontag, *Sun Myung Moon and the Unification Church*, Nashville 1977; J. H. Fichter, "Marriage, Family and Sun Myung Moon", *A Time for Consideration: A Scholarly Appraisal of the Unification Church* (ed. M. D. Bryant - H. W. Richardson), New York 1978, s. 131-140; P. Zulkosky, "Piety and Spirituality", *Lifestyle Conversations with Member of the Unification Church*, New York 1982, s. 51-71; H.-N. Spurgin, "Blessed Marriage in the Unification Church: Sacramental Ideals and their Application to Daily Marital Life", *The Family and the Unification Church*, New York 1983, s. 121-137; E. Barker, "Who'd be a Moonie? A Comparative Study of those Who Join the Unification Church in Britain", *The Social Impact of New Religious Movements* (ed. B. Wilson), New York 1983, s. 59-95; a.mlf., *New Religious Movements: A Practical Introduction*, London 1992; Chung Hwan Kwak, *Outline of the Principle*, New York 1984; M. Durst, *To Bigotry No Sanction: Reverend Sun Myung Moon and the Unification Church*, Chicago 1984; G. MacGregor, "Overcoming Prejudice", *Unificationism and Modern Society: An Appraisal of the Thought and Work of the Reverend Sun Myung Moon*, New York 1988, s. 7-15; N. Smart, *The World's Religion: Old Traditions and Modern Transformations*, Hong Kong 1989, s. 433-437; S. H. Lee, *Fundamentals of Unification Thought*, Tokyo 1991; Mustafa Biyik, *Küresel Bir Din Olarak Moonculuk*, İstanbul 2002; a.mlf., "Moonculuğun Diğer Dinlere Bakışı", *İslâmiyat*, V/3, Ankara 2002, s. 123-138; Esmahan Akyol, "Amerikan Moon Tarikatı Türkiye'yi Örgütüyor", *Nokta*, sy. 3, İstanbul 1991, s. 36-40; Hüsnü Ezber Bodur, "Moonculuk Hareketi ve Türkiye'de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/1, İstanbul 2003, s. 13-39.



MUSTAFA BIYIK

MOPLAHLAR

Güney Hindistan'da melez bir müslüman topluluk.

Hindistan'ın güney sahillerinde özellikle Kerala - Malabar bölgesinde yaşayan, Arap tüccarlarıyla yerli kadınların evliliğinden meydana gelmiş müslümanlardır. Malayâlam dilinde "büyük çocuk" veya "anasının çocuğu" anlamını taşıyan **mappila** (Mappilla) kelimesinden türeyen Moplah, aslında Malabar sahillerine çıkarak yerli kadınlarla evlenen yabancıların melez nesli için halk tarafından kullanılan ve saygı ifade eden bir isim olup zamanla sadece bölge müslümanlarını kapsamına almıştır (bk. MALABAR). Moplahlar Malayâlam, Tamil ve Sanskrit dillerinden etkilenmiş, Güney Arabistan kökenli, kendilerine has bir Arapça konuşurlar ve yazılarında bazı küçük değişiklikler içeren Arap alfabesini kullanırlar. Kesin biçimde tesbit edilemeyen sayıları, yaklaşık 25 milyon olan Kerala eyalet nüfusunun % 19,5'u civarındadır. Halen Moplahlar Kerala'nın dışında Seylan, Birmanya, Malezya (özellikle Malaka), Güney Karnataka, Batı Tamil Nad, Lakdiv adaları, Pakistan ve Körfez ülkelerinde de yaşamaktadır.

Coğrafi yakınlıkları dolayısıyla Araplar'ın İslâm öncesinde yoğun ticarî ilişkiler içerisinde buldukları Güney Hindistan'a müslümanlar, bazı mezar taşlarının kanıtı olduğu üzere hicretin hemen ardından Moplahlar'ın ilk Hintli müslümanlar oldukları kabul edilmektedir (E² [İng.], VI, 458). Bilinen ilk camiler rivayete göre tâbiinden Mâlik b. Dînâr'ın (ö. 131/748) öncülüğünde Kerala'da yapılmıştır (bk. MÂLİK b. DİNÂR). XIV. yüzyılda Malabar'ı ziyaret eden İbn Battûta bölgenin hemen her yerleşim biriminde Moplahlar'ın yaşadığını söylemektedir. Ancak Moplahlar en güçlü oldukları bu dönemde dahi kendilerine ait bir devlet kuramamış ve bir ara Kannanore'de hüküm süren Ali Raja'nın dışında siyasî başarı gösterememişlerdir. Sömürge döneminde ise Hristiyanlığı yaymak ve bölgedeki deniz ticaretini ele geçirmek isteyen Portekizliler'in saldırıları karşısında iyice zayıf düşerek özellikle misyonerlik faaliyetlerinin baskısıyla sayıca azalmış ve yoksullaşmışlar, Hollandalılar'ın, İngilizler'in ve Fransızlar'ın yönetimlerinde de durumlarını düzeltmemişlerdir. XVIII. yüzyılda Meysûr Sultanı Haydar Ali Han'ın Malabar'ı ele geçirme-

siyle biraz toparlanan Moplahlar, 1792'de Tipü Sultan'ın mağlûbiyeti üzerine yeniden İngiliz yönetimine girerek 1947 yılına kadar sürecek olan dönemde uygulanan politikalar yüzünden siyasî, ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda diğer topluluklardan geri kalmışlardır.

Moplahlar zaman zaman İngiliz yönetimine karşı ayaklanmışlar ve bu ayaklanmaların sayısı otuz beşi bulmuştur. Bunların en şiddetlisi Osmanlı halifesini destekleyen Hindistan Hilâfet Hareketi'nin öncülüğünde gerçekleştirilmiş ve 1921 Şubatında başlayan ayaklanma öncelikle Avrupalılar, hükümet görevlileri ve Hindu yetkililer üzerinde yoğunlaşarak Moplahlar'ın kendilerine kötü davranan herkese yönelttikleri geniş çaplı bir oç alma hareketine dönüşmüştür. 1922'de İngilizler sıkıyönetim ilân etmişler ve bu isyanın temel unsurlarını oluşturan toprak paylaşımındaki haksızlıkların giderilmesi gibi Moplahlar'ın sosyal ve ekonomik durumlarının iyileştirilmesiyle ilgili bütün taleplerini görmezlikten gelip olayları sadece dinî fanatizm şeklinde değerlendirerek şiddetli bir şekilde bastırmışlardır. Neticede Moplahlar'ın verdiği toplam ölü sayısının 10.000'e yakın olduğu tahmin edilmektedir; Andaman adalarına sürgüne gönderilenler hariç mahkûmların sayısı da 7900'dür. Ayaklanma sonuç itibarıyla Moplahlar'ın kaderini büyük ölçüde değiştirmiş ve güçlerinin tamamen zayıflamasına yol açmıştır.

İçinde buldukları olumsuz şartlardan kurtulmak için önceleri cihad yolunu seçen Moplahlar daha sonra aşamalı olarak siyasete atılmış ve zamanla All India Muslim League'in (bk. HİNDİSTAN MÜSLÜMANLARI BİRLİĞİ) etrafında toplanmışlardır. Neticede halkın büyük çoğunluğunun desteklediği yeni bir stratejiyle cihad anlayışı yerini Hindistan'ın özgürlüğünü hedefleyen barışçı arayışlara bırakmıştır. Bağımsız bir millî devlet kurma arzusunu dile getirmeyen Moplahlar, Güney Malabar'da müslümanların çoğunluğunu oluşturduğu bağımsız bir eyalet (Moplastan) kurulmasını istemiş ve Pakistan hareketini desteklemişlerdir. Fakat 1947 Haziyanında Madras Legislative Assembly'ye verilen bu yöndeki teklif Pencap ve Bengal'in bölünmesi de gündemde olduğu halde kabul edilmemiş ve Moplastan hedefine ulaşamamıştır. Ağustos ayında gerçekleşen Hindistan'ın parçalanmasıyla birlikte Moplahlar'ın çoğunluğu Hindistan yönetiminde kalmış ve yaşadıkları

ları bölgede Kerala eyaleti kurulmuştur (1956).

Genelde Sünnî-Şâfiî olan Moplahlar'ın Kerala'da 1971 yılında 5350 cami ve 2500 medresesinin bulunduğu bilinmektedir. Önde gelen dinî liderlerine "tungal, mevlevî, musliyar, molla" gibi isimler verilmektedir. VI. (XII.) yüzyılda kurulduğu söylenen ve Şeyh Zeynüddin b. Şeyh Ali (ö. 928/1522) döneminde zirveye çıkan Ponnani'deki Şeyh Mahtûm Enstitüsü en önemli dinî eğitim kurumlarıdır. Eski camileri iki katlı Hint mâbedleriyle benzerlik arzeder.

BİBLİYOGRAFYA :

Correspondence on Moplah Outrages in Malabar for the Year 1849-53, Madras 1863; *Mappilas or Moplahs: Class Handbook for the Indian Army* (ed. P. Holland-Pryor), Madras 1904; G. R. F. Tottenham, *The Mappila Rebellion 1921-22*, Madras 1922; K. M. Nayar, *Tenancy Agitation in Malabar*, Calicut 1922; R. H. Hitchcock, *A History of Malabar Rebellion: 1921*, Madras 1925; A. C. Mayer, *Land and Society in Malabar*, Bombay 1952; R. E. Miller, *Mappila Muslims of Kerala*, Madras 1976; a.m.f., "Mappila", *EP* (Ing.), VI, 458-466; M. T. Titus, *Indian Islam*, New Delhi 1979, s. 37-38; S. F. Dale, *Islamic Society on the South Asian Frontier: The Mappilas of Malabar 1498-1922*, Oxford 1980; a.m.f., "The Islamic Frontier in South West India: The Shahid as a Cultural Ideal Among the Mappilas of Malabar", *Modern Asian Studies*, XI/1, Cambridge 1977, s. 41-55; H. H. Wilson, *A Glossary of Judicial and Revenue Terms*, Islamabad 1985, s. 331; N. P. Muhammed, "Reflections on Mappila Heritage", *Kerala Muslims: A Historical Perspective* (ed. A. A. Engineer), Delhi 1995, s. 35-46; M. Naeem Qureshi, "Some Reflections on the Mappila Rebellion of 1921-22", *Journal of the Research Society of Pakistan*, XVIII/2, Lahore 1981, s. 1-16; T. W. Arnold, "Mopla", *IA*, VIII, 411-413.



M. NAEEM QURESHI

MORA

Yunanistan'ın güneyindeki tarihî Peloponnesos yarımadasına verilen isim.

Hexamilia (6 mil) adlı dar bir berzahla Yunanistan anakarasına bağlanan ve büyük bir el şeklinde olan yarımada'nın yüzölçümü 21.480 km²'dir. 1893'te Corinth (Korinth) Kanalı'nın tamamlanmasıyla birlikte burası anakara parçasına demiryolu ve köprüyle bağlanan bir ada haline gelmiştir. Antik dönemde Peloponnesos olarak adlandırılan yarımada Corinth, Sparta, Mantinea, Megalopolis ve olimpiyat oyunlarının anavatanı olan Olympia gibi tarihî şehirleri barındıran eski Yunan me-

deniyetinin merkezidir. Geç Ortaçağ döneminde kültürel bakımdan parlak başşehri Mistra (Mezistre) olmak üzere kısmen Bizans Mora Despotluğu'nun idaresine girmiş, bazı kasabaları Frank (Fransız / İtalyan) yönetiminde kalırken önemli limanlarına Venedikliler hâkim olmuştur. Osmanlı devrinde ise (1460-1829) çok defa mütevazı bir ekonomik ve kültürel gelişmeye sahne olmuş, XVII. yüzyılda müslüman nüfusu ve özellikle camileri, medreseleri, hamamlarıyla bu kültürün bir parçası olarak ön plana çıkan Tripolis (Tripolitsa), Balyabadra (Patras), Anabolu (Naplion) ve diğer bazı şehirleri İslâm kültürünün önemli merkezleri haline gelmiştir.

Peloponnesos ya da Pelops adası şeklindeki yarımada'nın antik ismi 3000 yıl öncesine iner; Yunan mitolojisine göre Tanrı Zeus'un torunu ve Tantalos'un oğlu Pelops'a dayanır. Buranın adını X. yüzyılın ikinci yarısında eski Arap coğrafyacısı İbn Havkal ve 1154'te Şerif el-İdrîsî Belobunes şeklinde anar. Morea / Mora adı ise IX. yüzyıldan itibaren bilinmekte ve bunun Yunanca dut ağacı kelimesinden türetildiği düşünülmektedir. Bu isim önceleri bölgenin kuzeybatısını, dut ağaçları ve ipek ürünleriyle bilinen Achaia ve Elis yöresini nitelerken daha sonra bütün yarımada için kullanılmış ve Ortaçağ'daki Frank döneminden XIX. yüzyıla kadar yaygınlık kazanmıştır. Yunanistan'ın kurulmasıyla birlikte antik ismi olan Peloponnesos'a dönülmüştür.

Yarımada genel olarak dağlıktır. Kuzeybatı'daki antik Achaia ve Elis yöresi, güneydeki Messenia ve Lakonia, doğuda Argolis, orta bölgede bulunan Tripolis ve Megalopolis ovalık olup verimli topraklara sahiptir. Taygetos (Aya İlyas dağı), Aroania ve Erymanthos 2000 metreden daha yüksek olan dağlardır. Önemli bütün kasabalar ovalardadır. Patras (Balyabadra) en önemli limandır. Bölgenin ortasında bulunan Tripolis yolların kavşak noktasını oluşturur. En önemli akarsuları Lakonia'daki Eurotas ve Elis'teki Alpheios'tur.

Roma İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra Bizans İmparatorluğu'nun bir parçası haline gelen yarımada Hıristiyanlığın ilk yayıldığı yerlerden biridir. V ve VI. yüzyıllarda ilk büyük kiliseler rastlanır. En kötüsü Alaric kumandasında Gotlar'ın (Goth) 395'teki işgalleri olmak üzere Mora birçok yabancı işgaline, ayrıca veba salgını sebebiyle önemli ölçüde tahribata uğradı. 589 yılı ve sonrasında Türk-Moğol Avarlar liderliğindeki Slav kabileleri Mo-

ra'nın büyük bir kısmını ele geçirdi. Ziraatçı olan Slavlar kitleler halinde buraya yerleşti. Bu kolonileşmenin boyutlarına millî duygularını öne çıkaran Yunan tarihçileri tarafından itiraz edilmiştir. XIX. yüzyılda Alman tarihçisi Fallmerayer'in Mora'nın Yunan nüfusunun tamamen yok olduğu, bunun yerine Slavlar'ın geldiği, ancak yüzyıllar sonra Bizanslılar tarafından dışarıdan getirilen Yunan kolonilerince Helenleştirildiği tezi son zamanlarda yeniden canlandırılmaya çalışılsa da bugünkü resmî Yunan tarihçiliğinde genellikle reddedilmektedir. Bununla birlikte bölgede, özellikle de dağlık kesimlerde Slavlar'dan pek çok yer adı kalmıştır. Mora'daki yer adları bugün çoğunlukla Yunanca olanlarıyla değiştirilmiştir. Fakat XIX. yüzyıl haritalarında ve Osmanlı tahrir defterlerinde kayıtlı Slav kökenli eski adlar bu durumu açık biçimde ortaya koyar. Bu arada VII-IX. yüzyıllar boyunca deniz kıyısında bulunan sağlam korunmuş kasabalarda nisbeten Grek unsuru tutunmayı başarmıştır.

İslâm ordularının Mora'ya yönelik ilk ciddi harekâtı 807 yılındadır. Afrika'dan gelen müslümanlar, Slavlar ile kurdukları ittifak sayesinde Mora'nın önemli şehri Patras'ı karadan kuşattılar. Kuşatma geri püskürtüldü; bu durum Bizans'ın Mora'yı yeniden ele geçirme sürecini başlattı. 850'de Bizans Generali Theoktistos Bryennios, Slavlar'ı boyunduruğu altına almayı başardı. Bu Slav grupları Hıristiyanlığı kabul ederek zamanla Yunanca konuşan toplum içerisinde tamamen eridi. Taygetos ve Parnon yüksek dağlarında yaşayan Ezerites ve Melingi Slav kabileleri ise çok daha uzun bir süre varlıklarını korudu. 1415'ten itibaren kaleme alınan Bizans kaynaklarında (bk. Mazaris, IV, 230, 239) Mora'da yaşayanlar Lakedaimonyalılar, İtalyanlar, Peloponezyalılar [Yunanlılar], Slavlar, Arnavutlar, Çingeneler, yahudiler ve daha pek çok karışık olanlar şeklinde tarif edilmiştir.

IX ve X. yüzyıllarda Arap korsanları Girit'ten Mora kıyılarına doğru akınlar düzenlediler. Corinth'te (Gördüs) uzun yıllar boyunca yapılan arkeolojik kazılarda bulunan, üzerinde küfi yazılı çömlek parçaları ve birçok Arapça madenî para göz önüne alındığında bunlardan bir kısmının Corinth bölgesine yerleşmiş oldukları ortaya çıkar. Bizanslılar'ın Girit'i yeniden ele geçirmesinin (961) ardından bu ilişkiler sona erdi. X. yüzyılın ortalarından itibaren yapılan geniş kubbeli birkaç kilise Bi-

zans gücünün Mora içlerine kadar etkin bir şekilde yayıldığını gösterir.

1204'ten hemen sonra Haçlılar Konstantinópolis'i ele geçirip Bizans İmparatorluğu'nu parçaladığında Mora Frank yönetimine dahil edildi ve Batı feodal yapıları temelinde Achaea Prensiği'nin bir parçası haline getirildi. Aynı zamanda Venedikliler kıyılarıdaki limanların çoğunun kontrolünü ele geçirdi. Franklar ülkenin her tarafına bugün hâlâ ayakta olan büyük ve sağlam kaleler inşa ettiler. II. Guillaume de Villehardouin'in idaresinde Mora'da nisbeten huzur ortamı sağlandı. Bizans İmparatoru VIII. Mikhail Palaiologos, Villehardouin ve onun müttefiki Epir Despotu Mikhail Angelos'u Pelagonia savaşında (Ekim 1259) mağlûp edince bu huzurlu dönem sona erdi; Bizanslılar Mora'nın güneyindeki Monem Vasia (Menekşe / Benezşe), Mistra, Mani (Manyı) ve Geraki gibi iyi korunan önemli şehirleri ele geçirdi (1262). VIII. Mikhail, üvey kardeşi Kostantinos'a destek vermek için Menekşe Limanı yoluyla Melik ve Salik (Sâlih) önderliğinde 6000 kişiden oluşan paralı Selçuklu Türk askerini Mora'ya getirtti (1263 baharı). Bu dönem, bazı aralıklarla birlikte 1430'a kadar süren yeniden fetih savaşının başlangıcını oluşturdu ve ülkeye bitmez tükenmez ıstıraplar yaşattı. Bir yıllık başarılı hizmetin ardından paraları ödenmeyen Türkler taraf değiştirip Villehardouin'in yanına geçti. 1264'te Frank-Türk ordusu Bizanslılar'ı Makryplagi Boğazı'nda yapılan savaşta mağlûp etti. Franklar topraklarını Arkadia'da Karythina'ya kadar genişletti. 1265'te Türkler'den bazıları Mora'yı terk edip Anadolu'ya döndü; diğerleri ise Mora'da kalarak din değiştirdiler, bölgedeki kadınlarla evlendiler. XIV. yüzyılda onların neslinden gelenler asilzade sınıfını oluşturdu. Elis'te yerleşen Türkler'in hâtırası burada Maliki ve Turkochori (Türk köyü) gibi köy isimlerinde yaşamaktadır.

1278'de Villehardouin'in ölümüyle Frank Prensiği 1289'a kadar Anjou hânedanına intikal etti. 1320'de Megalopolis'in engin ovasına hükmeden dağın tepesindeki önemli bir kale ve kasaba olan Karythina Bizanslılar tarafından zapt edildi. XIV. yüzyılın ilk yarısında Mora'nın doğu kıyıları batıya doğru gidebilmek için gemilerini karadan, dar Corinth berzahından geçiren Aydınoluğlu Umur Bey liderliğindeki Türk korsanlarının saldırısına uğradı. 1349'da İmparator Ioannes Kantakuzenos, oğlu Manuel için yeni bir bölge tahsis etmek istediğinde Mora'da önemli bir

idarî değişim gerçekleşti ve Mora Despotluğu ortaya çıktı. Manuel 1380'e kadar yönetimi elinde tuttu; bu dönemde Bizans kültürü ve sanatı özellikle Mezistre'de gelişme fırsatı buldu. XIV. yüzyılda ve ba ve sonu gelmeyen savaşlar ve isyanlar bu geniş verimli arazilerin nüfusunun önemli derecede azalmasına yol açtı. Bu problemi çözmek için Mezistre Despotu Manuel ve ondan sonra gelen I. Theodore Palaiologos (1383-1407) binlerce Arnavut aileyi boş arazilere yerleştirdi. 150.000'e ulaşan Arnavut göçü Mora'nın etnik yapısını önemli ölçüde değiştirdi. Mora'da bugün Arnavut dili özellikle yarımada'nın merkezinde ve kuzey kısmında hâlâ konuşulmaktadır.

1383'ten 1402'ye kadar Pedro de San Superano kumandasındaki Navarre paralı asker bölüğü Mora'nın büyük bir kısmında etkili oldu. Achea Prensiği'nin yönetimini ele geçiren Navarre bölüğünü buradan çıkarmak için Despot Theodore, Teselya'yı 1388-1389'dan beri elinde tutan Gazi Evrenos Bey'i Mora'ya davet etti, fakat Evrenos Bey kısa zamanda taraf değiştirdi. XIV. yüzyılın sonunda Theodore ve San Superano Yıldırım Bayezid'in vasalı oldular. Bu arada Venedikliler Nafplion ve Argos'u ele geçirdiler. Despot Theodore tarafından kuşatılan ve Corinth'i elinde tutan batı kısmının İtalyan lordu Carlo Tocco tarafından davet edilen Osmanlılar 1395'te yarımada'ya tekrar geldiler. Osmanlılar kuşatmanın kaldırılmasını sağladılar ve Theodore'un topraklarının içine doğru ilerleyerek onları geri püskürttüler. Niğbolu savaşının (1396) ardından Yıldırım Bayezid Mora'yı hedef aldı. 1397 Haziranında Osmanlı birlikleri berzahı aşmış Venedikliler'in elindeki Argos'u zaptetti. Ankara Savaşı'ndan sonra 1402'den 1423'e kadar Osmanlılar'la Bizanslılar arasında barış hüküm sürdü. Bizans'ın, taht iddîacısı olan Mustafa Çelebi'yi desteklemesi üzerine II. Murad, Turahan Bey'i Mora'ya gönderdi. O da Hexamilia duvarını yıkıp Mora yarımadasına girdi ve büyük tahribata yol açtı. Seferin ardından Hexamilia'nın yeniden inşa edilmemesi ve yıllık vergi ödenmesi şartıyla barış sağlandı. 1427'de VIII. Ioannes Palaiologos, Elis'teki önemli Frank limanı Glarentza'yı ele geçirmeyi başardı. 1430'da Despot Konstantinos Patras'ı Franklar'dan geri aldı. Böylece Bizans'ın Mora'yı yeniden fethi tamamlandı.

Osmanlı saldırılarının dışında (meselâ 1431'deki) Osmanlılar'la Bizanslılar arasında 1423'ten 1443'e kadar barış hâkim

oldu. Bu son tarihte Despot Konstantinos (1449'da Bizans imparatoru) Macarlar'ın 1444'teki Osmanlı Balkanları'na inmesini fırsat bilerek Osmanlı kontrolündeki Yunan topraklarına yönelik harekete geçti. Aralık 1446'da II. Murad yeniden inşa edilen Hexamilion duvarını tekrar yıkarak yarımadaya girdi. Bunun üzerine Konstantinos Palaiologos ve kardeşi Thomas, ele geçirdikleri toprakları geri vermek ve vergi ödemek şartıyla barış imzalamak zorunda kaldılar.

1452'de İstanbul fethine hazırlandığı sırada II. Mehmed, Turhan Bey'i despotluğun İstanbul'a askerî yardımda bulunmasını önlemek için Mora'ya gönderdi. 1453'te 30.000 Arnavut Palaiologlar'a karşı isyan çıkardı. II. Mehmed İstanbul'un fethinin ardından Mora'daki duruma müdahale etti. Turhanoğlu Ömer Bey'i despotluğa yardım etmesi ve isyanı durdurması için gönderdi. 1449'dan sonra Mora, devamlı birbiriyle savaşan ve birbirinden nefret eden Despot Thomas ve Demetrios Palaiologos tarafından yönetiliyordu. 1458'de Thomas açık bir şekilde vergi ödemeyi reddedince Fâtih Sultan Mehmed büyük bir orduyla gelip yarımada'nın kuzey bölgesine, Patras, Vostitsa, Kalavryta ve Corinth'e hâkim oldu; bu yörede Osmanlı idaresini kurup buradaki Rumlar'ın önemli bir kısmını beraberinde götürdü. 1460 baharında bir Haçlı seferi planlayan Papa II. Pius büyük bir ordu oluşturmadan önce Fâtih Sultan Mehmed tekrar Mora'ya yürüdü. Despot Demetrios teslim oldu; kendisine Limni adası, İmroz (Gökçeada), Semadirek ve Enez kasabası verildi; 1470'te Edirne'de bir keşiş olarak öldü. Thomas İtalya'ya kaçtı ve 1465'te ölümüne kadar papa tarafından yüksek bir maaşla desteklendi. Oğlu Manuel ve diğer Palaiologue ailesinin üyeleri Osmanlı hizmetine girip İslâm dinini seçti. Bu aile II. Bayezid zamanında bile aktif durumdaydı. 1479'da Argos Osmanlılar tarafından ele geçirildi, fakat yakınındaki Nauplion ve buna bağlı olan Thermisi ve Kastri kaleleri, aynı zamanda Monem Vasia ve Vatika, Modon Limanı, Koron ve Navarin Venedikliler'in elinde kaldı. 1499-1502 Osmanlı Venedik savaşları sırasında Osmanlılar kıyıdaki önemli Venedik şehirleri olan Navarin, Modon ve Koron'u ele geçirdiler; Vatika'yı da anlaşma şartlarıyla devraldılar. Bir sonraki savaşlarda ise Anabolu ve ona tâbi Thermisi ile Kastri ve 1540'ta Monem Vasia fethedildi. Böylece bütün yarımada Osmanlı kontrolü altına girdi.

Osmanlı idaresinde Mora giderek kendini toparlamaya başladı. İki yüzyıldan fazla bir süre boyunca barış ve huzur dönemi yaşandı. Bu zaman içinde nâdiren, sadece kıyılarda bulunan bazı bölgeler hıristiyan güçlerin deniz saldırılarına uğradı. Mora'ya ait Osmanlı tahrir kayıtları XVI. yüzyılın ilk çeyreğine kadar yarımada'nın kuzey, merkez ve güney bölgesinde nüfusun iki katından fazla arttığına işaret eder. 894 (1489) tarihli Cizye defterine göre bütün Osmanlı Morası'nda 27.460 hıristiyan hânesi bulunmaktaydı. 927 (1521) yılına ait sayımda ise -Anabolu ve Menekşe hariç- 50.176 hıristiyan hânesi, bunun yanı sıra sivil, asker ve idarecilerden oluşan 5330 müslüman hânesi kayda geçmiştir. Bu rakamlar toplam nüfusun 280.000 kişi dolayında olduğunu ve bunun % 9'dan fazlasını Türkler'in oluşturduğunu gösterir. Ayrıca 1489'a nisbetle yaklaşık otuz yıl içinde hıristiyan nüfusunda iki katına ulaşan bir artışın meydana geldiği dikkati çeker. 1521 yılına ait verileri ihtiva eden 935 (1529) tarihli icmal defterinde Mora'da on bir kaza, on beş kale, on beş kasaba, on iki cami, on beş mescid, beş zâviye, yedi mektep, dokuz hamam, 1490 köy, 293 mezraa, kırk altı çiftlik ve yirmi bir manastırın bulunduğu tesbit edilmiştir. Bunun yanı sıra on bir kadı, yirmi beş zaim, 747 sipahi, on yedi dizdar, on beş kethüdâ, 1079 kale muhafızı, otuz yedi topçu, yirmi iki zembereği, on iki hatip, yirmi iki imam, yirmi yedi müezzin, 809 kale hizmetlisi, koruyucusu (on üç müslüman, 796 hıristiyan), avâzı vermekle mükellef 872 müslüman, 48.508 hıristiyan ve bu vergiden muaf 2028 müslüman, 736 hıristiyanın mevcut olduğu belirtilmiştir.

Bu listede belirtilmeyen timarlı sipahilerle 2500 veya 3000 silâhlı hizmet gücü de (cebelü) göz önüne alınırsa 1521'de yarımada'da müslüman nüfusun askerî bir karakter taşıdığı görülür. Kaleleri koruyan hizmetli sınıfının % 40'ını mahallî hıristiyan halkın oluşturması ilginçtir. Bunlar "müsellem" kaydıyla cizye, ispence ve avâz gibi vergilerden muaf tutulmuş, sadece ürettikleri ürünlerin vergilerini ödemişlerdir. XVI. yüzyıl boyunca nüfus büyümesi sürdü. 991'e (1583) kadar toplam hâne sayısı 76.001'e ulaştı. Bunun 8500'ünü (% 11) Türkler meydana getiriyordu. Ayrıca az sayıda yahudî nüfusu da vardı. Bu son tarihte Osmanlı Morası'nda 330.000-360.000 kişi yaşıyordu. Yahudilerin büyük kısmı önemli bir liman şehri olan Balyabadra'da (1521'de 252 hâne),

Mistra'da (doksan dokuz hâne) ve küçük gruplar halinde Koron, Modon, Holomiç (Chlemouts) ve Karytena'da bulunuyordu. Hemen hemen hepsi Katolik İspanya baskısından kaçmayı başaran mültecilerdi. Modern Yunan tarihçiliğinde, Osmanlı fethinin ardından Mora'daki Rumlar'ın Türk yöneticilerinin zulüm ve baskılarından kaçmak için ovaları terk edip dağlara sığındıkları söylemi tarihî bir yanılgıdır.

XVI. yüzyılda Türkler'in hepsi şehirlerde yaşıyordu. Camiler, mektepler, hamamlar, kervansaraylar ve tekkeler mahallî idare temsilcilerince veya yüksek rütbeli askerî erkân tarafından inşa ettirilmişti. Sadrazam Hadım Ali Paşa Balyabadra, Koron, Mezistre, Modon ve eski Navarin'de mektepler, Koron, Mezistre ve Navarin'de bir hamam ve Modon'da iki hamam yaptırmıştı. Sultanlar kendi rollerini, zaferin bir sembolü olarak ve müslümanların öncelikli ihtiyacına cevap vermek için sadece kiliseleri camiye çevirmekle sınırlanmışlardı. Bunlardan en az dokuzu bilinmektedir (Anabolu, Argos, Balyabadra, Corinth, Koron, Londari, Mezistre, Modon, Monem Vasia / Menekşe). Bunların yanı sıra ilk defa II. Bayezid klasik Osmanlı mimarisi tarzında Holomiç'te, Balyabadra Kalesi'nde, Androusa'da ve diğer yerlerde yeni camiler yaptırmıştır.

1571'de İnebahtı Deniz Savaşı'nın ardından Mora kıyıları hıristiyan müttefik donanmasının tehdidi altına girdi. Navarin'in geniş tabii limanını kullanmalarına engel olmak için 980 (1572) ile 991 (1583) yılları arasında limanın girişine oldukça muhkem yeni bir hisar yapıldı, yakınında da 700 hânelik yeni bir kasaba ortaya çıktı. III. Murad bu yeni kalede küçük bir mescid, kasabada âbidevi bir cami inşa ettirdi. Bu cami hâlâ ayakta ve Güney Yunanistan'daki en büyük Osmanlı dinî eseridir. İnebahtı hezimetinden sonra yine alınan savunma tedbirlerinin bir parçası olarak Mora idarî bakımdan ikiye ayrıldı. Kuzey bölgesi, Anabolu, Argos, Arkadia (Kyparisia), Balyabadra, Gördüs, Holomiç, Kalavryta ve Karythena kazaları Mora sancağını oluştururken Kalamata, Koron, Menekşe, Modon ve Mezistre kazası Mezistre sancağı haline getirildi.

XVII. yüzyılda Mora nüfusu önemli değişimler geçirmiştir. Bir yandan ardı arkası kesilmeyen veba salgını, öte yandan kötüleşen iklim şartları, eski imtiyazların kalkması, vergilerin artması ve ekonomik sıkıntılarla daha iyi baş edebilmek için daha küçük aile birimlerinin ortaya çıkması

nüfusun önemli derecede azalmasına yol açtı. Aynı zamanda aralarında özellikle Arnavutlar'ın bulunduğu (Gastouni, Lala ve Bardounia köyleri) köylü nüfusunun bir kısmının İslâmiyet'i seçmesi yarımada'nın dinî yapısını değiştirdi. 1032 (1623) ve 1052 (1642) tarihli cizye defterlerine göre hıristiyan nüfusta azalma oldu. 1032 (1623) tarihli defter, tahminen % 10 civarında kayda geçmemiş fakir halkla birlikte hıristiyan hâne sayısını 38.631 olarak verir. 1052 (1642) yılında ise hâne sayısı 39.800'e çıkmıştır. Bununla birlikte müslümanların oranı 1583'te % 11 iken 1623'te % 22'ye ve 1642'de % 26'ya yükselmişti. 1583'te Elis'te önceden Franklar'ın başşehri olan Andravida'da (Holomiç kazası) hepsi hıristiyan 150 hâne bulunuyordu. 1684'ten kısa bir zaman önce aynı kasaba kırk hıristiyan, 116 müslüman hâne nüfusa sahipti. Yakınındaki Gastouni kasabasında 1583'te 300 hâne ve 192 müccerret (bekâr erkek) hıristiyan nüfusu vardı. 1078'de (1668) Evliya Çelebi Gastouni'den geçtiğinde burası bir müslüman kasabası olmuştu (*Seyahatnâme*, VIII, 302, 303). Bu tarihte bünyesinde 200 müslüman hânesi, dört cami, bir medrese ve biri Kâdiriyye, biri de Halvetiyye olmak üzere dört tekke bulunuyordu. Evliya Çelebi'nin ziyareti esnasında Gastouni sakinleri veba salgını sebebiyle dağlara kaçmıştı ve kasaba civar adalardaki Venedikliler'in sık sık saldırıp her şeyi yağmalamalarından dolayı harabe halindeydi.

XVII. yüzyılda nüfus azalmakla birlikte bu durum beraberinde genel ekonomik veya kültürel çöküşü getirmede. İpek, pamuk, zeytinyağı ve şarap bolca üretilmiş, Marsilya, Livorno ve İstanbul'a ihraç edilmiştir. Thermisi ve Menekşe tuzları imparatorluğun en üretken bölgesiydi. Argos ovasının pirinci Mısır pirincinden daha kaliteli sayılıyordu. Ülkenin iç bölgelerinde Yunan hıristiyan toplulukları, içleri zengin bir şekilde süslenmiş birçok yeni büyük köy kilisesi ve âbidevi yeni manastırlar inşa etmişlerdi. XVII ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı Morası'nda olağan üstü yeteneğe sahip fresk ve ikon ustaları ve sanatkarları yetişmiştir.

XVII. yüzyılda tımar sisteminin çöküşü, köylü hayatının öncesine oranla daha da kötüleşen çiftliklerin yaygın hale gelmesine yol açtı. XVI. yüzyılda Argos ovası hariç Mora'nın genelinde sadece birkaç çiftlik bulunuyordu. 1052'de (1642) Londari kazasındaki 1271 cizye mükellefinin 227'si yani % 18'i (BA, MAD, nr. 561), 1128'de

(1716) aynı köylerde 1347 hânenin 402'si yani % 32'si çiftliklerde yaşıyordu. Modon kazasında ise köy nüfusunun % 43'ü çiftliklerde yerleşmişti.

1668 ve 1670'te Mora'yı dolaşan Evliya Çelebi köy, kasaba, şehir ve binalar hakkında, oralarda yaşayan insanlarla bunların konuştuğu dillere ve giydikleri elbiselere dair ayrıntılı tasvirler yapar (*Seyahatnâme*, VIII, 275-376, 580-610). Evliya Çelebi, ayrı bir Grek dili olan Tsakonya (Tsakonian) dilinin varlığı ve bu dilde kullanılan kelimeler hakkında bilgi veren ilk gözlemciler arasındadır. Aynı şekilde bugün ve arpanın yetişmediği verimsiz ve dağlık Tsakonia'da darının yaygın oluşundan ve çok yendiğinden ilk bahseden de Evliya Çelebi'dir.

1670'te Girit savaşları sonucunda Eğribozlu Köse Ali Paşa kumandasındaki Osmanlılar, son olarak Mora'nın "orta parmağı"nı oluşturan bölgedeki yarı bağımsız ve dağlı savaşçı Maina (Manya / Manyot) kabilelerini kontrol altına almayı başardı. Osmanlılar bölgeyi koruyan ve gözetleyen kaleler (Bardounia, Passava ve Zarnata) inşa ettiler. Vitylo'nun büyük tabii limanını muhafaza eden yeni büyük bir hisar (Kelepha) yaptılar. Evliya Çelebi, Zarnata'da kale ile varoшта bulunan hıristiyanların evlerinin Ali Paşa tarafından satın alındığını ve sâkinlerinin şehirden çıkarıldığını, yediye yakın kilisenin camiye çevrildiğini, birçok hamam, okul, zâviye inşa edildiğini belirtir (a.g.e., VIII, 590-602). Söylediklerinin pek çoğu 1082 (1671) tarihli olup bu çalışma hakkında tutulan muhasebe defteri bunu teyit etmektedir (BA, MAD, nr. 7217). Kelepha ve Zarnata kaleleri bugün harabe halinde olsa da ayakta durmaktadır.

1095 (1684) ile 1097 (1686) yılları arasındaki savaşlar sırasında Francesco Morosini kumandasındaki büyük bir donanma Mora'ya çıkarma yaparak bütün yarımadayı ele geçirdi ve burasını bir Venedik eyaleti haline getirdi. Savaş her iki tarafın ağır kayıplar vermesine, müslümanlara ait yapıların çoğunun tahrip edilmesine, hatta tamamen yok olmasına yol açtı. Bölgedeki müslüman nüfusu haritadan silindi; bir kısmı öldürüldü, bir bölümü Rumeli'ye kaçtı, bir bölümü Anadolu'ya gönderildi. Bazıları da hıristiyan oldu (1701'de Grimani'ye göre 1317 aile) veya müslümanlıklarını gizlemek zorunda kaldı. Osmanlılar'ın geri çekilmesinden sonra açlık, veba salgını ve tam bir kaos yaşandı. Eşkiya çeteleri çoğunlukla dağlardaki çobanlarca desteklenerek ulaş-

bildikleri köy ve şehirleri yağmaladı. 1688'de düzen belli bir ölçüde sağlandı. Bu sırada Venedik nüfus komisyonu Mora'nın nüfusunu 97.118 olarak belirledi. Savaştan önce Johann Wilhelm Zinkeisen ve Miller nüfusu 200.000 dolayında gösterir. 1684'ten önce 2115 köy varken 656'sı savaş veya veba sebebiyle harabeye dönmüştü. Venedikliler etkin bir koloni idaresi kurdular ve Osmanlı kontrolünde olan, ancak karışıklık içinde bulunan topraklardan hıristiyan mültecileri çekmek için ellerinden gelen her şeyi yaptılar. 1700'lere gelindiğinde organize eşkiyalık büyük ölçüde halledildi. Bununla beraber Roman Katolikler kendi inançlarının aktif bir şekilde propagandasını yapmaya başlayınca kısa zamanda yerli Ortodoks halk onları dışladı. Fransız asilzadesi ve diplomat De la Motraye, 1709'da Modon Limanı'nda birkaç gün kaldığında Modonlu Yunanlılar'ı kendilerinden az vergi alan, fakat diledikleri gibi yaşama hakkı tanıyan Türk idaresinde olmak için dua eder halde bulmuştu (*Voyage*, I, 462). Halk Venedikli askerlerin evlerini karargâh haline getirdiğini, kadın ve kızlarına tecavüz ettiğini, papazlarının Ortodoks-luk aleyhinde konuştuklarını ve devamlı olarak kendi dinlerini kabul etmeye zorladıklarını, halbuki Türkler'in asla böyle bir şey yapmadıkları gibi kendilerine mümkün olan bütün özgürlükleri tanıdıklarını söylüyordu.

Osmanlılar, Damad Ali Paşa'nın askerî harekâtı sonucu (1127/1715 yazı) Mora'ya geri geldiklerinde yerli halk önemli bir direnme göstermedi, aksine Ortodoks nüfusun büyük bir kısmı onlara yardımcı oldu. Ali Paşa, Venedikliler gibi halktan bedava erzak teminini şart koşturmak yerine her şeyin ücretini ödedi ve Mora halkına mağlûp edilen bir düşman gibi değil yabancısı işgaline uğramış bir Osmanlı tebasası gibi davrandı. 1128'de (1716) tamamlanan yeni tahrirle ilgili kayıtlar gönüllü olarak gelip bağılıklarını bildiren Yunanlılar'ın adlarıyla doludur. Bu bilgi, Karytina'nın Kocabaşı ailesi soyundan gelen Kanellos Deligiannes'in anılarıyla da doğrulanmaktadır. Deligiannes bu yeniden fetihle, Akdeniz'e gelen Rus kuvvetleri kumandanı Orlofflar'ın kıskırtması üzerine patlak veren ayaklanmalar (1184/1770) arasında geçen zamana "eski iyi dönem" olarak atıfta bulunur. Gerçekten de keşişlere finansal imtiyazlar, muafiyetler tanıyan ve kiliselerin restorasyonuna, yeneden inşasına müsaade eden fermanlar bugüne ulaşmıştır.

1715-1770 yılları, İslâmiyet'in ve İslâm kültürel hayatının yeniden teşkilinin hızla gerçekleştiği dönem olarak tanımlanmaktadır. Anabolu'da III. Ahmed ve vezirleri tarafından inşa edilen büyük kubbeli yarım düzine cami yükseldi; hatta bizzat III. Ahmed şehri görmek için buraya geldi. 1142'den (1729-30) kısa bir zaman sonra I. Mahmud'un musahibi Moralı Beşir Ağa Argos şehrinde kubbeli bir cami yaptırdı; yanında bir medrese, okul, kızlar için özel bir okul, bir kütüphane ve bir de hattatlar için eğitim yeri açtı. Moralı Topal Osman Paşa, Argos ve Tripoliçe'de muazzam kubbeli camiler inşa ettirdi. 1153'te (1740) Moralı Bekir Paşa bir medrese, hamam, büyük bir han ve bedestenle birlikte bir cami yaptırdı. Benzerleri biraz daha düşük seviyede Balyabadra, Vostitsa, Arkadia ve diğer yerlerde gerçekleştirildi. 1715'ten itibaren Şeyh Yahyâ Şerefeddin Moravî önderliğinde Cerrâhî-Halvetî dervişleri birçok şehirde yeni tekke-kurduklar (Anabolu ve Kalavryta'da iki tekke, Balyabadra, Gastouni, Tripoliçe ve Vostitsa'da bir tekke) ve önceden din değiştirmiş olanları tekrar müslümanlaştırmak için çalıştılar. Holomiç kazasında 1684-1686 felâketinden önce % 14 oranındaki müslümanlardan 177 hâne 1716'da hâlâ hayattaydı, yok olan 195 müslüman hânesi de kaydedilmişti (TK, TD, nr. 24). Yine aynı tarihteki tesbitlere göre Mezistre kazasının 115 köyünün yirmi yedisinde nüfusun % 8'ini oluşturan toplam 508 müslüman ailesi mevcuttu. Mezistre'nin dokuz köyünde müslümanlar çoğunluğu oluşturuyordu. Aslen Moralı olan pek çok müslüman mülteci yeniden inşa sürecine destek olmak için kendi eski evlerine geri dönmüştü.

1770'te uzun casusluk faaliyetlerinden sonra Orloff kardeşler kumandasındaki Rus donanması Mora'yı işgal etti ve mahallî hıristiyanları ayaklandırdı. Mezistre ve Arkadia şehirlerinde müslüman katliamına girişildi. Ayaklanma ancak Rumeli'den gelen Arnavutlar sayesinde bastırıldı, fakat onlar da isyanın ardından müslüman ve hıristiyan ayırımı yapmaksızın birçok kişiyi öldürerek yağmalamada bulundular. Bu durum, 1193'te (1779) Yunanlılar'ı da silâhlendiren Gazi Hasan Paşa'nın kuvvetlerinin asayışı sağlamasıyla sona erdi. Tahribat büyük boyutlardaydı. 10.000 Moralı Yunanlı halk gemilerle Anadolu'ya kaçmış, bunlar Batı Anadolu'daki mahallî âyan (Manisa yöresinde Karaosmanoğulları gibi) tarafından iyi bir şekilde karşılanmış ve yerleştirilmiş, kendile-

ri için evler ve kiliseler inşa edilmiş ve on yıl vergiden muaf tutulmuştur. Bunların birçoğu Mora'ya barış ve huzur geri geldiğinde bile geri dönmemiştir.

1193'ten (1779) sonra Osmanlı Morası son bir defa daha inşa faaliyetine sahne oldu. Camiler ve kaleler tamir edildi, yenileri yapıldı. Özellikle XVI. yüzyıldan beri köy olan Tripoliçe, XVIII. yüzyılda (1790'dan itibaren) eyalet yönetiminin merkezi ve müslüman nüfusun çoğunluk oluşuyla önemli bir şehir haline geldi. 1793'te Kaymakam Tecelli Mehmed Efendi Tripoliçe'de yeni bir cami yaptırdı. 1796'da Yüsun Ağâh Efendi aynı şehirde bir okul ve bir kütüphane inşa ettirdi. XIX. yüzyıla gelindiğinde Mora'nın nüfusu neredeyse 1583'teki seviyesine tekrar ulaşmıştı. 1805'te William Martin Leake, 40.000'i müslüman olmak üzere 320.000 kişinin yarımada yaşadığı tahmininde bulunur.

1821'deki Yunan isyanı Mora'da etkili oldu. Karşılıklı sert olaylar cereyan etti. Tripoliçe'deki müslümanlar katledildi. Yunanlı âsiler Ekim 1822'de Mora'yı ele geçirdikten hemen sonra Dakin, Finley, McCarthy, Trikoupi gibi otoriteler tarafından da belirtildiği üzere 25.000 kişiyi, yani Mora'daki Türk nüfusunun yarısından fazlasını katlettiler. Buna, Nisan 1822'de Sakız adasındaki hıristiyanların benzeri bir harekete mâruz kalmasıyla cevap verilmiştir. Mora'daki isyanın orada mevcut Osmanlı güçleri tarafından bastırılmayacağı anlaşılınca Osmanlı hükümeti Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya başvurdu. Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa idaresindeki donanma ve 70.000 kişilik bir ordu yarımada çıktı (Şubat 1825). Modon'u karargâh edinen İbrâhim Paşa isyanı acımasızca bastırdı (1825-1827), fakat geride bir harabe kaldı.

Sakız adası katliamı Avrupa ve Amerika'da büyük bir infial uyandırmış, 6 Temmuz 1827'de İngiltere, Fransa ve Rusya'nın Londra Antlaşması'nı yapmalarına yol açmıştır. Bu antlaşmaya göre Mora'da ve Yunan topraklarının yarısında bağımsız bir eyalet oluşturulacak ve Osmanlı sultanına sadece vergi bağıyla bağlı olacaktır. Osmanlılar, Avrupa güçlerinin kendi işlerine karışmasını reddedince 20 Ekim 1827'de Avrupa müttefik donanması Türk-Mısır donanmasını Navarin körfezinde imha etti. 1828'in sonbaharında İbrâhim Paşa Mora'dan çekildi, geri kalan müslüman nüfus ya kaçtı ya da yok edildi. Mora'da İslâm varlığı tamamen orta-



Mora'da XVIII. yüzyılın ortalarına ait Moralı Hacı Beşir Ağa Camii (Machiel Kiel fotoğraf arşivi)

dan kalktı. Bugüne çoğunlukla kötü halde cami ve hamam harabelerinin parçaları ulaşabili. Son birkaç yıldır bazı tarihî eserlerin görünüşü kurtarma amaçlı restorasyon çalışmaları başlatıldı (Gördüs Sezâf Tekkesi Türbesi, Argos Moralı Beşir Ağa Camii ve özellikle Navarin'deki III. Murad Camii).

XVI-XIX. yüzyıllar arasında Mora, klasik Osmanlı edebiyatı ve şiirine mütevazı bir katkıda bulunmuştur. XVI. yüzyılda Arkadia'da (Kyparissia) yaşayan ve burada ölen Mezistrelî Firdevsî ve Koronlu Kiyâmî gibi şairler, XVII. yüzyılda Gördüsü şair Hüseyin, yine Gördüslü şair, mutasavvıf ve Gülşenîyye tarikatının bir kolu olan Sezâiyye'nin kurucusu Hasan Sezâi-yî Gülşenî gibi isimler dikkat çeker. XVIII. yüzyılda ve XIX. yüzyılın ilk döneminde, 1770 ihtilâlinde geriye çok değerli bir eser bırakan Tripoliçeli Süleyman Penah Efendi (*Mora İhtilâli Tarihçesi*), Türkçe, Farsça ve Yunanca şiirler yazan Anabolulu Mehmed Emin Sabri Efendi, münevver-şair ve siyaset adamı Tripoliçeli Abdurrahman Sâmî Paşa, Sâmî Paşa'nın da yetiştiği önemli edebiyat halkasını oluşturan Halvetiyye'nin şeyhinin oğlu Necib Ahmed Efendi gibi fikir ve edebiyat ustaları vardır. Kazasker Hamid Efendi'nin kızı, Mevlevî dervişi ve şair Leylâ Hanım da aslen Moralıdır. Moralı birçok asker ve siyaset adamı arasında en önemli isim Mora valisi ve daha sonra sadrazam olan Topal Osman Paşa'dır. Bu aileden gelen Râtib Ahmed Paşa'nın en büyük torunu Nâmîk Kemal'dir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 10, 80, 367, 605, 607; BA, MAD, nr. 561, 5354, 7217; TK, TD, nr. 15, 20, 24; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VIII, 275-376, 580-610; B. Randolph, *The Present State of the Morea Called Anciently Peloponnesus*, Oxford 1686; A. de la Motraye, *Voyage du Sr. de La*

Motraye en Europe, Asie et Afrique, La Haye 1727, I, 462; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât, 1656-1704* (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 39, 197-198, 206-207, 545-547, 585-587; W. M. Leake, *Travels in the Morea*, London 1830; J. Ph. Fallmerayer, *Geschichte der Halbinsel Morea Während des Mittelalters*, Stuttgart 1830-36, I-II; L. von Ranke, "Die Venezianer in Morea (1685-1715)", *Historisch-politische Zeitschrift*, Vaduz 1833-36, II, 405-502; G. Finlay, *Greece under Ottoman and Venetian Domination*, London 1856, tür.yer.; Mazaris, *Epidimía Mazari en Aidon* (ed. ve trc. A. Ellissen, *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur* içinde), Leipzig 1860, IV, 230, 239; K. Delegianness, *Apomnemonemata*, Athens 1957, I-III; B. Brue, *Journal de la campagne que le grand vesir Ali Pacha a faite en 1715 pour la conquête de la Morée* (ed. A. Dumont), Paris 1870; W. Müller, *The Latins in the Levant: A History of Frankish Greece (1204-1566)*, New York 1908, s. 27-210, 377-511; a.mlf., *Essays on the Latin Orient*, Cambridge 1921, s. 57-109, 355-427; N. Iorga, *Chronique de l'expédition des turcs en Morée 1715*, Bucarest 1913; A. Bon, *Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204*, Paris 1951; a.mlf., *La Morée franque, recherches historiques, topographiques et archéologiques sur la principauté d'Achaïe (1205-1430)*, Paris 1969, I-II; T. H. Papadopoulos, *Studies and Documents Relating to the Greek Church and People under Turkish Domination*, Wetteren 1952; C. M. Woodhouse, *The Greek War of Independence: Its Historical Setting*, London 1952; K. Andrews, *Castles of the Morea*, Princeton 1953; F. Thiriet, *La Roumanie vénitienne au moyen âge*, Paris 1968, tür.yer.; U. Wolfart, *Die Reisen des Evliya Celebi durch die Morea*, München 1970; T. Jochalas, *Über die Einwanderung der Albaner in Griechenland*, München 1971, s. 89-106; V. Kremydas, *Le commerce de Péloponnèse au XVIII^e siècle (1715-1792) sur la base des archives françaises*, Athènes 1972; D. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée* (ed. C. Malthéou), London 1975; W. F. von Löhneysen, *Mistra: Griechenland Schicksal im Mittelalter: Morea unter Franken, Byzantinern und Osmanen*, München 1977; M. W. Weithmann, *Die slavische Bevölkerung auf der griechischen Halbinsel Ein Beitrag zur historischen Ethnographie Südosteuropas*, München 1978; B. Kitsiki Panagopoulos, *Cistercian and Mendicant Monasteries in Medieval Greece*, Chicago 1980; J. C. Alexander, *Toward a History of Post-Byzantine Greece: The Ottoman Kanunnames for the Greek Lands*, Athens 1985; a.mlf., *Brigandage and Public Order in the Morea*, Athens 1985; a.mlf., "Duo othomanika katasticha tou Moria, 1460-1463", *Peloponnesiaka*, Annex 5, Athens 1977, s. 178-188; V. Panayotopoulos, *Plitismós kai oikísmoi tis Peloponnisou (13os-18os aiónos)*, Athens 1985; D. Anoyatis-Pelé, *Connaissance de la population et de productions de la Morée à travers un manuscrit anonyme de la fin du XVIII^e siècle*, Athènes 1987; K. Dokos – G. Panagopoulos, *To Venetiko ktimatologio tis Vostitsas*, Athens 1993; A. G. C. Savvides, "Late Byzantine and Western Historiographers on Turkish Mercenaries in Greek and Latin Armies", *The Making of Byzantine History* (ed. R. Beaton – Ch. Rouché),

Aldershot 1993, s. 122-136; a.mlf., "The Morea and Islam, 8th-15th Century: A Survey", *Journal of Oriental and African Studies*, II, Athens 1990, s. 47-75; a.mlf. – N. A. Bees, "Mora", *EF* (Ing.), VII, 236-241; N. A. Bees, "Mora", *IA*, VIII, 413-427; N. Clayer, *Mystiques, état et société: Les halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV^e siècle à nos jours*, Leiden 1994, s. 201-205, 220-224; J. McCarthy, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims (1821-1922)*, Princeton 1995, s. 9-13; J. Strauss, "Graeco-turcica: Die Muslime in Griechenland und ihr Beitrag zur osmanische literatur", *Die Kultur Griechenlands in Mittelalter und Neuzeit*, Göttingen 1996, s. 325-351; Gülsün Tanyeli, "Bir Osmanlı Kale-Kentinin Yapımı: Anavarin Örneği", *Doğan Kuban'a Armağan*, İstanbul 1996, s. 85-93; A. Petronotis, "Ottoman Architectural Monuments of Arkadia (Greece)", *Mélanges Prof. Machiel Kiel*, Zaghouan 1999, s. 379-418; Levent Kayapınar, *Osmanlı Klasik Dönemi Mora Tarihi* (doktora tezi, 1999), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Aziz Berker, "Mora İhtilâli Tarihçesi veya Penah Efendi Mecmuası", *TV*, II (1943), s. 63-80, 153-160, 228-240, 309-320, 385-400, 473-480; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri", *TM*, XII (1955), s. 205-230; G. C. Miles, "Byzantium and the Arabs, Relations in Crete and the Aegean Area", *Dumbarton Oaks Papers*, sy. 18, Washington 1964, s. 3-32; Sevim Üngün, "Vahid Mahtûmî ve Mora Fetih-nâmesi", *TD*, XV/20 (1965), s. 101-116; XVI/21 (1966), s. 63-82; XVII/22 (1967), s. 169-180; Nejat Göyünç, "Mora'da Osmanlı-Türk İnşa Faaliyetleri", *GDAAD*, I (1972), s. 13-18; M. Wagstaff, "War and Settlement Desertion in the Morea 1685-1830", *Transactions of the Institute of British Geographers*, sy. 3 (1978), s. 295-308; N. Beldiceanu – I. Beldiceanu-Steinherr, "Recherches sur la Morée (1461-1512)", *Südoest-Forschungen*, XXXIX, München 1980, s. 17-74; a.mlf.ier, "Corinth et sa région en 1461 d'après le registre TT 10", a.e., XLV (1986), s. 37-59; E. Frangakis – M. Wagstaff, "Settlement Pattern Change in the Morea, 1700-1830", *Byzantine and Modern Greek Studies*, XI, Oxford 1987, s. 163-192; D. Joksimović, "Morejski Rat (1684-99)", *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb 1965, VI, 161-162.



MACHIEL KIEL – JOHN ALEXANDER

MORALI ALİ EFENDİ

(bk. SEYYİD ALİ EFENDİ).

MORAVCSIK, Gyula

(1892-1972)

Macar tarihçisi ve Bizantinolog.

29 Ocak 1892'de Budapeşte'de doğdu. İlk ve orta öğrenimini tamamladıktan sonra Budapeşte Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne girdi. 1910-1914 yıllarında Macar, Yunan ve Latin filolojisi derslerine devam etti. Aynı zamanda, Eötvös Collegium'da

Türklük bilimi alanında önemli eserleri ve 1912'de *Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter in der ungarischen Sprache* başlığı altında yayımlanan yazısıyla ün kazanmış Macar dil bilgini Zoltán Gombocz yönetiminde çalıştı. Gombocz'un etkisi altında Bizans-Macar ve Bizans-Türk kavimleri (Onoğurlar, Peçenekler, Hazarlar, Kumanlar, Osmanlılar) arasındaki ilişkileri ele alan kaynaklara ilgi duymaya başladı ve bu alanda çalışmalarını derinleştirdi. 1911'de birkaç ay Roma'da çalıştı. 1913'te Paris'te Ecole Normale Supérieure'de ve Münich'te araştırmalarda bulundu. 1915'te I. Dünya Savaşı'nda Rus cephesinde esir düştü; Macar esirlerle beraber Sibirya'ya sürülerek beş yıl Krasnoyarsk ve Irkutsk civarında kaldı. 1920'de anavatanına döndükten sonra 1920-1923 yılları arasında Budapeşte'de lise öğretmenliği yaptı. 1924'ten itibaren Eötvös Collegium'da görev aldı. Aynı yıl Budapeşte Üniversitesi'nde Yunan filolojisi doçentiği sınavını kazandı. 1936'da bu üniversitede Bizantinoloji profesörlüğüne tayin edildi ve 1967'ye kadar bu görevini sürdürdü. 1945'te Macar İlimler Akademisi asıl üyeliğine getirildi, İlkçağ Bilimi Derneği başkanı oldu. Moravcsik'in Bizantinoloji alanındaki çalışmaları uluslararası bilim çevrelerinde takdirle karşılandı. Bavyera İlimler Akademisi, Bulgaristan İlimler Akademisi, Avusturya İlimler Akademisi muhabir üyeliğine seçildi. Atina Akademisi, Almanya İlimler Akademisi, Sırp İlimler Akademisi, Türk Tarih Kurumu ona onur üyeleri arasında yer verdi. Atina Üniversitesi ayrıca kendisini fahri doktora ile ödüllendirdi. 10 Aralık 1972'de öldü. Doğumunun 100. yıl dönümünde çalışma arkadaşları, dostları ve öğrencileri Moravcsik için bir anma kitabı yayımladılar: *Byzance et ses voisins. Mélanges à la mémoire de Gyula Moravcsik à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance* (ed. Olajos Terézia, Szeged 1994).

Eserleri. Moravcsik'in çeşitli dillerde yayımladığı kitap ve makalelerin toplam sayısı 300 civarındadır. Başlıca eserleri şunlardır: 1. *A magyar történet bizánci forrásai* (Macar tarihinin Bizans kaynakları) (Budapest 1934). 2. *Byzantinoturcica* (Budapest 1942-1943). Türklük bilimi bakımından önemli bir katkı niteliği taşır. İki cilt olan kitabın I. cildinde (*Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türk-völker*) Türk kavimlerinin tarihine dair Bizans kaynakları ele alınmıştır. II. ciltte

(*Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen*) Bizans kaynaklarında mevcut, Türkçe'den geçen çeşitli unsurlar konu edilmiş, Türkçe ve Macarca alıntılar, adlar, unvanlar, kelimeler ve Bizanslılar'ın bu halklara ilişkin gözlemleri toplanmıştır. Eserin gözden geçirilmiş ikinci baskısı 1958'de Berlin'de, üçüncü baskısı 1983'te Leiden'de gerçekleştirilmiştir. 3. *De administrando imperio* (Budapest 1949). Bizans İmparatoru Konstantinos Porphyrogennetos'un Macarlar'ın eski tarihi bakımından önemli bilgiler ihtiva eden Yunanca eserinin R. J. H. Jenkins'in İngilizce tercümesiyle birlikte tenkitli neşridir. Eser *A birodalom kormányzásá* başlığıyla Macarca'ya çevrilmiştir (Budapest 1950). 4. *Bizánc és a magyarság* (Budapest 1953). Müellifin Bizanslılar'la Macarlar arasındaki ilişkilere dair araştırmalarının sonuçlarını ortaya koyar. Aynı konuda 1956'da *Die byzantinische Kultur und das mittelalterliche Ungarn* (Berlin) başlıklı kitabı, 1965'te *Hungary and Byzantium in the Middle Ages* (Cambridge) adlı eseri yayımlanmıştır. 5. *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai* (Budapest 1984). Macarlar'ın tarihine ilişkin Bizans kaynaklarını tanıtır ve önemli parçalarını Macarca çevirisini verir. Moravcsik'in 1967'ye kadar çıkan makalelerinin başlıcaları *Studia Byzantina* adlı kitapta toplanmıştır (Budapest 1967).

BİBLİYOGRAFYA :

J. Harmatta, "Byzantium and the Ancient Hungarians: The Life-Work of Gyula Moravcsik", *Byzance et ses voisins. Mélanges à la mémoire de Gyula Moravcsik à l'occasion du centième anniversaire de sa naissance* (ed. O. Terézia), Szeged 1994, s. 7-10; a.m.f., "Dr. Moravcsik Gyula", *MTA II. Oszály Közleményei*, XXI, Budapest 1972, s. 295-299; R. Benedicty, "Die literarische Tätigkeit von Gy. Moravcsik", *Acta Antiqua Hungarica*, X, Budapest 1962, s. 295 vd.; G. Székely, "Moravcsik Gyula", *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Lorando Eötvös nominatae. Sectio Historica*, XIV, Budapest 1973, s. 359-364; V. Beşevliev, "Gyula Moravcsik", *EB*, X (1973), s. 147-148.



PERI BENEDEK

MORDTMANN, Andreas David

(1811-1879)

Alman şarkiyatçısı.

Hamburg'da doğdu. Johanneums isimli meşhur bir okulda öğrenime başladı ve burada klasik dillerdeki yeteneğiyle dikkat çekti. 1829 yılında babasının ölümü

üzerine bir ilkokulda yardımcı öğretmen oldu ve bir süre özel dersler verdi. Daha sonra Kuzey Alman Konfederasyonu'na bağlı Hamburg Federe Devleti diplomatlarından Karl Sievenking'in yardımı ile önce Hamburg Senatosu'nda, 1840'ta Hamburg Şehir Kütüphanesi'nde görev aldı. Burada, birçok Avrupa dilinin yanında Arapça'yı da çok iyi bildiğinden coğrafyacı Karl Ritter'in tavsiyesiyle İstahri'nin *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*'inin J. H. Möller tarafından tıpkıbasımı yapılan (Gotha 1839) muhtasar bir nüshasını *Das Buch der Länder* başlığıyla Almanca'ya tercüme etti (Hamburg 1845). Çok başarılı bulunan bu çeviriyi doktora çalışması sayan Kiel Üniversitesi Felsefe Fakültesi kendisine doktor unvanı verdi. Aynı yıl diplomat Sievenking'in gayretleriyle İstanbul konsolosluğuna tayin edildi ve Prusya'nın Almanya'da birliği sağlamasına kadar bu görevini sürdürdü. 1860'ta yeni kurulan Ticaret Mahkemesi'nde hâkimlik yapmaya başlayarak Osmanlı Devleti'nin hizmetine girdi. 1872-1873 yıllarında İstanbul'da yayımlanan Alman taraftarı *Phare du Bosphore* gazetesinin yayın müdürlüğünü ve başyazarlığını yaptı. 1877'de Maarif Nâzırı Münif Paşa tarafından Mekteb-i Mülkiye'nin coğrafya hocalığına tayin edilinceye kadar herhangi bir görev almayarak kendisini ilmi ve edebî çalışmalara verdi. 31 Aralık 1879 tarihinde geçirdiği bir kalp krizi sonucu İstanbul'da öldü ve Feriköy Protestan Mezarlığı'na gömüldü. Mordtmann, başta Deutsche Morgenländische Gesellschaft ve Royal Asiatic Society olmak üzere çok sayıda uluslararası ilmi dernek ve akademinin üyesiydi.

Mordtmann'ın ilmi faaliyetleri esas itibariyle üç alanda yoğunlaşmıştır. Bunların birincisi Anadolu'da yaptığı seyahatlerdir. Anadolu'nun çeşitli yerlerini gezerken gördüklerini geniş bir şekilde kaydet-

miş, özellikle mevcut yerleşim merkezlerinin antik dönemle olan bağlantılarını ortaya çıkarmaya, eski adlarını tesbit etmeye ve buralarda yaşayan insanların dinî, etnik ve ekonomik durumlarını açıklamaya önem vermiştir. Bu alanda yayımladığı yazıları ilmi bulmayıp "harita malzemesi" olarak değerlendiren Emil Rödiğer'e verdiği cevapta Avrupalı devletlerin, büyük teşebbüslerin ve planların başarısının ve çok sayıda vatandaşlarının hayatının harita malzemesinin kalitesine bağlı bulunduğunu gayet iyi bildiklerini belirtmesi dikkat çekicidir (*Anatolien*, neşreden giriş, s. XV-XVI). Mordtmann'ın çalışmalarının yoğunlaştığı ikinci alanı yaşadığı dönemdeki olup bitenler teşkil etmektedir. Bu sahada Osmanlı Devleti'ndeki gelişmeleri diplomat gözüyle değerlendirip haber haline getirmiş ve Alman kamuoyunu bilgilendirmek amacıyla düzenli bir şekilde dergi ve gazetelerde neşretmiştir. Bunlar haber olmaksızın öte bir Alman diplomatının gözüyle Osmanlı Devleti'ndeki gelişmeleri tasvir etmesi açısından tarihî kaynak olarak önemlidir. Mordtmann'ın üçüncü ilgi alanı ise nümismatiktir. Özellikle Sâsânî ve erken dönem İslâm sikkeleri hakkında dikkat çekici makaleler yazmıştır. Onun İslâm yazmaları, Part-Sâsânî sikkeleri ve Bizans kurşun mühürlerinden oluşan zengin bir koleksiyonu olduğu bilinmektedir.

Eserleri. *Kurze Beschreibung von Magrib el Akssa oder Schilderung der Staaten von Marokko in geographischer, statistischer und politischer Hinsicht* (Hamburg 1844); *Das Buch der Länder von Scheich Ebu Ishak el-Farsi el Isztachri. Aus dem Arabischen übersetzt* (Hamburg 1845; tıpkıbasımı Frankfurt 1995; İstahri'nin *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*'inin Almanca tercümesidir); "Briefe aus Konstantinopel, Erster Brief" (*Deutsches Museum* [ed. R. Prunz], III [1853], s. 605-611); *Belagerung und Eroberung Konstantinopels durch die Türken im Jahre 1453. Nach den Originalquellen bearbeitet* (Stuttgart-Augsburg 1858); *Die Amazonen. Ein Beitrag zur Würdigung der ältesten Überlieferungen* (Hannover 1862); *Epigraphik von Byzantion und Constantinopel von den ältesten Zeiten bis zum Jahre Christi 1453* (Wien 1864); *Stambul und das moderne Türkenthum. Politische, sociale und biographische Bilder von einem Osmanen* (I-II, Leipzig 1877-1878; trc. Gertraude Habermann-Songu, *İstan-*



Andreas David Mordtmann

bul ve Yeni Osmanlılar: Bir Osmanlı'dan Siyasi, Sosyal ve Biyografik Manzaralar, İstanbul 1999); *Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien: 1850-1859* (ed. Franz Babinger, Hannover 1925; tipkibasımı, Frankfurt 1995). Mordtmann'ın ayrıca *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)*, *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften* ve *Philologus* gibi önemli yayın organlarında çok sayıda makalesi neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

A. D. Mordtmann, *Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien: 1850-1859* (ed. Fr. Babinger), Hannover 1925, neşreden giriş, s. VII-XXXIV; a.m.f., *İstanbul ve Yeni Osmanlılar: Bir Osmanlı'dan Siyasi, Sosyal ve Biyografik Manzaralar* (trc. G. Habermann-Songu), İstanbul 1999, Erol Üyepazarı'nın önsözü, s. II-XI; *Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 181-182; Semavi Eyice, "Mordtmann, Andreas David (Baba)", *DBİstA*, V, 489-490.



HİLAL GÖRGÜN

MORDTMANN, Johannes Heinrich (1852-1932)

Alman şarkiyatçısı.

10 Eylül 1852'de doğdu. Ünlü şarkiyatçı Andreas David Mordtmann'ın oğludur. Çocukluğunun ilk yıllarını derin bir sevgi duyduğu İstanbul'da geçirdi. Ardından ilk eğitimini almak için gittiği Hamburg'da 1861-1871 yılları arasında Johanneums adlı okula devam etti. Burada bir yandan Eskiçağ'la ilgili bilgi edinirken bir yandan da ileride Bizans ve Doğu araştırmalarında çok işine yarayacak olan metin anlama ve açıklamaya dair incelikleri öğrendi. Daha sonra Hamburg'dan Bonn'a geçti ve klasik tarih eğitiminden başka Arap dili ve edebiyatı dersleri de aldı. Leipzig'de H. Fleischer'in yanında L. Krehl, Otto Loth, Ernst Kuhn, Georg Ebers ve Eskiçağ araştırmacısı Georg Curtius'un derslerine devam etti. Yüksek öğrenimini tamamlamak için Berlin'e gittiğinde ilgi alanı olan klasik dil ve Eskiçağ tarihine döndü. Burada onu Mor. Haupt, Ad. Kirchoff ve özellikle Th. Thomsen etkiledi. 1874'te *Marmora Ancyrana* adlı teziyle doktoraasını verdi. Bir yıl sonra Dışişleri Bakanlığı'nda göreve başladı. 1882'de İstanbul'daki Alman Büyükelçiliği'ne tercüman olarak tayin edildi. Büyük bir ihtimalle 1889 yılında Selânik'te konsolos ve 1904'te de İzmir'de başkonsolos oldu.

I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Devleti, Maarif Nâzırı Şükrü Bey'in Dârülfünûn-ı Osmânî'yi yeniden düzenleme ihtiyacı duyması ve bu amaçla Alman büyükelçisi Wangenheim ve diğer yetkililerle yapılan görüşmeler sonucu Hukuk ve Edebiyat fakültelerinde Alman ilim adamlarının görevlendirilmesi hususunda anlaşmaya varması üzerine Mordtmann 1916'da Edebiyat Fakültesi'nde profesör unvanıyla tarihte usul dersi vermeye başladı. Bu dersin kitabı *İlm-i Usûl-i Târih* adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1332/1917). Daha sonra İstanbul'dan ayrılan Mordtmann ilk önce Schaffhausen'de, ardından Innsbruck'ta yerleşti ve burada profesör olarak ücret karşılığında derslere girdi. Bir süre Würzburg'da oturdu, oradan Berlin'e taşındı ve üniversitede İslâm realitesiyle ilgili dersler vermeye başladı. 4 Temmuz 1932'de öldü. Mordtmann ailesinde baba ve en küçük çocuk olan Johannes H. Mordtmann'dan başka şarkiyatçı iki kişi daha vardır. Bunlardan biri hekim ve Bizantinolog Andreas David Mordtmann (oğul [ö. 1912]), diğeri de Ahmet Midhat Efendi'nin bir kitabını Almanca'ya çeviren ve İslâm'la ilgili eser yazan Doris Reeck'tir.

Eserleri. Mordtmann, Alman Dışişleri Bakanlığı'nın görevlisi olarak Osmanlı Devleti'nde bulunduğu sırada klasik döneme ve Bizans'a dair eserleri yanında Osmanlı tarihi ve eserleriyle de ilgilenmiştir. Ayrıca onun eski Sâmî ve Arap diline olan hâkimiyeti Seba ve Himyer kitâbelelerinin çözümlenmesinde yardımcı olmuştur. Mordtmann'ın 1872'den 1890'lı yılların sonuna kadar ki yayınlarının çoğunluğunu kitâbeler, klasik ve Bizans dönemi malzemeleri oluştururken 1902'den 1930'a kadar olan zaman dilimindeki makalelerinin çoğunluğunu Osmanlı araştırmaları teşkil eder. Yazarın çalışmalarının yıllara göre yapılmış listesi Franz Babinger'in *J. H. Mordtmann zum Gedächtnis*



Johannes H.
Mordtmann

nis adlı eserinde mevcuttur (s. 7-16). Mordtmann'ın ayrıca *İslâm Ansiklopedisi*'nde pek çok maddesi bulunmaktadır. Başlıca kitapları şunlardır: *Sabaäische Denkmäler* (David Heinrich Müller'le birlikte, Wien 1883); *Himjarische Inschriften und Altertümer in den Königlichen Museen zu Berlin* (Berlin 1893); *Beitraege zur minaeischen Epigraphik* (Wien 1897); *Musée Impérial Ottoman* (Constantinople 1895; Türkçe'si *Müze-i Hümayun*, İstanbul 1315); *İlm-i Usûl-i Târih* (İstanbul 1332); *Suheil und Nevbehâr, romantisches Gedicht des Mes'ûd b. Ahmed* (Hannover 1925); *Sabaäische Inschriften* (Eugen Mittwoch'la birlikte, Hamburg 1931); *Himjarische Inschriften in den Staatlichen Museen zu Berlin* (Eugen Mittwoch'la birlikte, Leipzig 1932).

Seçme bazı makaleleri de şöylece sıralanabilir: "Zwei himjarische Inschriften" (*ZDMG*, XXX [1876], s. 21-39); "Die himjarischen Inschriften im Tschinili Kiöschk" (*a.g.e.*, XXXIII [1879], s. 484-495); "Übersicht über die türkischen Druckwerke von Constantinopel waehrend des Jahres 1883" (*Literatur-Blatt für Orientalische Philologie*, I [1884], s. 449-473); "Smyrna. Handel für die letzten Jahre mit spezieller Berücksichtigung des Jahres 1908 und Schiffsverkehr im Hafen von Smyrna im Jahre 1908" (*Handelsberichte über das Ausland*, serie II, nr. 167 [1910], 64 sayfa); "Über das türkische Fürstengeschlecht der Karasi in Mysien" (*Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaft zu Berlin*, Berlin 1911, s. 2-7); "Türkische Papierausschneider" (*ZDMG*, LXVII [1913], s. 471-472); "Türkischer Lehensbrief aus dem Jahr 1682" (*a.g.e.*, LXVIII [1914], s. 129-141); "Die heutige Türkei. Überblick über die politische Geographie, die Bevölkerung und Verwaltung des Reiches und seine politischen Beziehungen zum Auslande" (*Vier Vortraege über Vorderasien und die heutige Türkei*, Berlin 1917, s. 83-117); "Zur Kapitulation von Buda im Jahre 1526" (*Mitteilungen des Ungarischen wissenschaftlichen Instituts in Konstantinopel*, III [1918], 15 sayfa); "Zwei osmanische Passbriefe aus dem XVI. Jahrhundert" (*Mitteilungen zur osmanischen Geschichte*, I [1922], s. 177-202); "Das Observatorium des Taqî ed-dîn zu Pera" (*Isl.*, XIII [1923], s. 82-96); "Um das Mausoleum des Molla Hunkiar in Konia" (*JAK*, II [1925], s. 197-204); "Rühî Edrenewî" (*MOG*, II [1925], s. 129-136); "Die Orientalischen Handschriften der Sammlung

A. D. Mordtmann sr." (Isl., XIV [1925], s. 361-377); "Die jüdischen Kira im Serai der Sultane" (MSOS, XXXII [1929], s. 1-38); "Zur Lebensgeschichte der Kemäl Re'is" (a.g.e., XXXII [1929], s. 39-49).

BİBLİYOGRAFYA :

A. D. Mordtmann, *Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien: 1850-1859* (ed. Fr. Babinger), Hannover 1925, neşredenin girişi, s. VII-XXXIV; a.m.f., *İstanbul ve Yeni Osmanlılar: Bir Osmanlı'dan Siyasi, Sosyal ve Biyografik Manzaralar* (trc. G. Habermann-Songu), İstanbul 1999, Erol Üyepazarıcı'nın önsözü, s. III-V; Fr. Babinger, *J. H. Mordtmann zum Gedächtnis*, Berlin 1933; a.m.f., "J. H. Mordtmann", *Forschungen und Fortschritte*, sy. 32 (1932), s. 288; Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1974, s. 200-201; Necib el-Akiki, *el-Müsteşrihün*, Kahire 1980, II, 398; Kemal Turan, *Türk-Alman Eğitim İlişkilerinin Tarihi Gelişimi*, İstanbul 2000, s. 80-81; Rachmatı, "Prof. Dr. Johannes H. Mordtmann (1852-1932)", *Ungarische Jahrbücher*, XXII, Berlin 1932, s. 304; Ersoy Taşdemirci, "Türkiye'de Yükseköğretim Kurumlarının Gelişiminde Avusturya ve Alman Bilim Adamlarının Katkısı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 9, Kayseri 2000, s. 189-213; "Mordtmann Johannes", *Der Grosse Brockhaus*, Wiesbaden 1957, XII, 742; Semavi Eyice, "Mordtmann, Andreas David (Baba)", *DBİst.A, V*, 489-490; a.m.f., "Mordtmann, Andreas David (Oğul)", a.e., V, 490.



MUSTAFA AYDIN

MORİSKOLAR

İspanyol hâkimiyeti altında yaşayan zorla hıristiyanlaştırılmış eski müslümanlara verilen ad.

Morisko, Ortaçağ'dan beri İspanya'da müslümanlar için kullanılan Moro adına XV. yüzyılın sonlarında "-isco" ekinin ilâvesiyle türetilmiş bir kelime olup "müslümanlara mensup / ait" veya "müslümanlardan geriye kalan kişi / şey" anlamına gelmektedir. Romalılar'ın Batı Afrikalılar'a verdiği Maurus Latince'ye girmiş, oradan da Halk Latincesi'nin Roman dillerine dönüşümü sırasında Moro şeklinde İspanyolca'ya ve Portekizce'ye geçmiştir. Ancak kelime bu arada Batı Afrikalılar'ın esmerliği sebebiyle "kara, koyu renkli" mânasındaki Grekçe "amauros / mauros" sıfatının etkisinde kalarak "koyu tenli, esmer" anlamını da kazanmıştır. İspanyollar başlangıçta her ne kadar Moro adını Romalılar gibi Faslılar (Fas üzerinden gelen Arap-Berberî orduları) için kullanmışlarsa da ülkelerini fetheden bu insanların müslüman olmasından dolayı kelimeye "müslüman" anlamını vermişlerdir. Bugünkü İspanyolca'da da Moro özelde

"Faslı", genelde "müslüman" ve halk arasında "vaftiz edilmemiş, kâfir, zındık" mânalarını taşımaktadır. Günümüzde Moro / Moor / Maure, sömürgecilik dönemlerinin bir kalıntısı olarak Mali'de oturan Arabo-Berber bir toplulukla Sri Lanka ve Filipin müslümanları için kullanılmakta, ayrıca Senegal'in kuzeyinde ve Moritanya'da yerliilere Maure denilmektedir. Bunlardan başka kelime Moritanya ve Morocco / Maroc (Fas) ülke adlarında da yaşamaktadır. İspanyollar başlangıçta Morisko'yu, Endülüs şehirlerinin geri alınmasıyla hıristiyan hâkimiyeti altında kalan müslümanlar için kullandıkları Mudejar (Müdecen) adıyla eş anlamlı tutmuşlar, XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de zorla hıristiyanlaştırılan eski müslümanlara hasretmişlerdir.

Tarihçe. Büyük çoğunluğu baskı altında din değiştiren Moriskolar İspanyol kaynaklarında, eskiden beri hıristiyan olan halk ile (cristianos viejos) aralarındaki farkı vurgulamak için "yeni hıristiyanlar" (cristianos nuevos) adıyla da geçmektedir. XVI-XVII. yüzyıl İspanya tarihinde özel bir yere sahip bulunan bu yeni topluluğun temel hususiyeti biri açık, diğeri gizli çift kimlikli oluşuydu. Bunlardan ilki ancak evlerde ve gözden uzak mekânlarda ortaya çıkarılabilen müslüman kimliği, diğeri toplum içinde gösterilen hıristiyan kimliğiydi. İspanya yönetimi, Moriskolar'ın dinlerinden tamamen vazgeçirilip hıristiyan toplumunun içinde özümsebilmesi için bir dizi yasağı devreye soktu. Öncelikle İslâmî usullere göre kesimlerin yapıldığı mezbahalar ve kasap dükkânları kapatıldı. Arap isim ve unvanlarının kullanılması, Arapça konuşulması, Arapça kitap bulundurulması, çocukların sünnet ettirilmesi, kadınların tesettüre uygun giyinmesi yasaklandı. Altı yaşından küçük çocukların hıristiyan terbiyesiyle yetiştirilmesi için manastırlara yerleştirilmesi kararlaştırıldı. Bu kararlara uyulup uyulmadığını kontrol etmek ve ihlâllere karşı ceza müeyyideleri uygulamak amacıyla başta Gırnata (Granada) ve Belensiye (Valencia) olmak üzere Moriskolar'ın topluca buldukları yerlerde engizisyon mahkemeleri kuruldu. Bir Morisko'nun ramazan ayında gündüz vakti kendisine sunulan yemeği yahut herhangi bir günde domuz etini yememesi, cuma günü temizlik yapması veya evini kilitlemesi, çocuklarına müslüman kültürüne ait isim vermesi, Arapça konuşması, ağzından "Allah", "Muhammed" lafızlarından birinin çıkması ve yatak odasında haç bulundurmaması gibi

sebepler engizisyon mahkemesine sevki için yeterliydi. Mahkemelerde kendilerine yüklenen suçu itiraf eden sanıklar para cezası, mal müsaderesi, kürek mahkûmluğu veya yakılarak öldürülme gibi cezalara çarptırılmaktaydı. Papalık tarafından İspanya engizisyonuna gözlemci olarak gönderilen rahip Lorenzo, 1481-1517 yılları arasında ülke genelinde 13.000 kişinin diri diri yakılma cezasına mahkûm edildiğini bildirmektedir (bk. ENGİZİSYON). Gırnata Moriskoları bu mahkemelerin özellikle dil, örf ve âdetlerle ilgili baskılarını hafifletebilmek için mahkeme aracılığıyla devlete 1543 yılında 120.000, 1555 ve 1558'de 100.000 duka altın vermeyi teklif ettilerse de kabul görmedi. Fakat ne bu mahkemelerin ne de rahiplerin gayretleri Moriskolar'ın asimile edilebilmesi için yeterli oldu. Osmanlı Devleti'nin Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Akdeniz'de ulaştığı güç, Endülüs medeniyetinin tekrar canlanacağı ümidiyle Moriskolar'ın müslüman kimliğine daha sıkı sarılmalarını sağladı. Öte yandan Barbaros Hayreddin Paşa, Turgut Reis, Piyâle Paşa ve Sâlih Paşa gibi Türk denizcilerinin İspanya kıyılarına düzenlediği seferlerle çok sayıda Morisko Kuzey Afrika'ya nakledildi. Cezayir beylerbeyi de onlara silâh ve erzak yardımı yaptı. I. Karlos'un (Şarlken) yerine geçen II. Felipe, bu gelişmeler üzerine asimilasyon faaliyetlerinin daha sıkı uygulanması için 1567'de yeni bir ferman çıkardı. Bu fermanla Moriskolar'ın yaşadığı yerleşim merkezlerine on ikişer hıristiyan ailesinin yerleştirilmesini, üç yıl içinde Arapça'yı tamamen bırakarak İspanyolca öğrenmelerini, kadınlarının hıristiyan kadınları gibi giyinmelerini, evlerinde Arapça kitap bulundurmalarını, kendi müzik ve danslarını icra etmemelerini, çocuklarını kilise okullarına göndermelerini emretti. Fermanın ardından engizisyon mahkemelerinin ve mahallî yöneticilerin baskıları daha da arttı; özellikle Gırnata'da Moriskolar'ın mülkleri ellerinden alındı. Bunun üzerine, II. Felipe'nin Almanya'da Protestanlar ve Hollanda'da Calvinistler tarafından çıkarılan isyanlarla meşgul olmasını da fırsat bilen Gırnata Moriskoları, vaftiz ismi Hernando de Cordova de Valor olan Muhammed b. Ümeyye'nin (Aben-Humeya) önderliğinde 1568'de ayaklandılar; Osmanlılar'dan da İspanya üzerine bir deniz seferi düzenlenmesini talep ettiler. Fakat II. Selim o sırada Kıbrıs'ın fethiyle meşgul olduğundan ancak Cezayir Beylerbeyi Kılıç Ali Paşa vasıtasıyla bir miktar asker,

erzak ve silâh yardımı yapabildi. Gerek yardımın beklenen ölçüde olmaması gerekse birçok Morisko'nun isyandan vazgeçmesi yüzünden hareket bir süre sonra zayıfladı; nihayet Muhammed b. Ümeyye'nin yerini alan Mevlây Abdullah b. Abbo'nun (Aben-Aboo) öldürülmesiyle 1571'de sona erdi. İspanyol idaresi, Gırnata ve civarında yaşayan yaklaşık 84.000 Morisko'yu Osmanlılar'la ilişkilerini tamamen kesmek amacıyla ülkenin kuzeyindeki Kastilya'nın kırsal kesimlerine sürdü.

İbn Ümeyye'nin isyanı Moriskolar'ı şüphe odağı haline getirdi. Aragon ve Belensiye Moriskoları ile Osmanlılar ve Fransızlar arasında varlığı belirlenen gizli ilişkiler, ayrıca Osmanlılar'ın Fransızlar'la birlikte İspanya'ya saldırı hazırlığı içinde olduğu haberi, Moriskolar'ın yeniden ayaklanıp Gırnata'dan Aragon'a kadar olan bölgelerde bağımsızlıklarını ilân edeceklerine dair söylentiler bu şüpheyi daha da kuvvetlendirdi. Diğer taraftan engizisyon gözlemcilerinin hazırladığı raporlar, Moriskolar arasında hakiki mânada bir hıristiyanlaşmanın gerçekleşmediğini ortaya koymaktaydı. Bunun üzerine Moriskolar'ın ya topluca ülkeden sürülmesi, ya evlenme yasağı getirilmek suretiyle tedrici olarak soylarının kurutulması, ya da belli yerlerde yaşamaya mecbur tutulmaları şeklinde öne çıkan üç şık üzerinde duruldu; neticede 4 Nisan 1609'da sürgün yolu benimsendi. 1614 yılına kadar devam eden sürgün sırasında İspanya'dan çıkarılan Moriskolar'ın sayısı 300.000'i aşmıştır. Bunların büyük çoğunluğu Fas, Ceza-yir ve Tunus'a, az bir kısmı Selânik, Belgrad, İzmir, İstanbul, Adana, Şam ve Trablusgarp gibi Osmanlı şehirlerine gitti; bu arada Fransa, İngiltere ve İtalya'ya göç eden küçük topluluklar da oldu. Osmanlı Sultanı I. Ahmed İngiltere Kralı I. James'e, Fransa kral nâibesi Maria de Medici'ye ve Venedik doğuna birer mektup göndererek ülkelerine gelen Moriskolar'a iyi davranılmasını ve onların Osmanlı topraklarına gönderilmesinin sağlanmasını talep etti. Ceza-yir ve Tunus beylerbeyilerine de Moriskolar'ın himaye altına alınmasını emreden fermanlar gönderdi. Böylece göçmenler devlete ait topraklara yerleştirildi, beş yıl vergiden muaf tutuldu ve denizcilikten anlayanları donanmada istihdam edildi. Kısa sürede ziraat, ticaret, zenaat, sanat, ilim ve edebiyat alanlarında kendilerini ispat eden Moriskolar, Kuzey Afrika ipek böcekçiliğini ve ipek imalatını geliştirdiler. Kullan-

dıkları sulama teknikleri ve üretimine başladıkları yeni ürün türleri sayesinde yerleştikleri toprakları verimli birer tarım alanına dönüştürdüler. Yerli halk, su kaynaklarının kanallar vasıtasıyla evlere ve çeşmelere akıtılmasını onlardan öğrendi. Özellikle Tıtvân, Rabat, Selâ (Salé) ve Tunus birer ticaret, sanat ve edebiyat şehrine dönüştü. Sürgünden belli bir süre sonra Moriskolar'ın birçok vakıf kurması, bunların yeni topraklarında ulaştıkları ekonomik seviye hakkında bir fikir vermektedir. Moriskolar özgün müzikleri, folklorları, gelenekleri, matematik, mantık, felsefe alanlarında sahip oldukları birikimleri ve kendilerine has mimari üsluplarıyla içinde yaşadıkları toplumlara önemli katkılar sağlamışlardır.

Ekonomik, Sosyal ve Dinî Hayat. Moriskolar, şeklen Hıristiyanlığa girmiş görünüşler de gerçekte ne bu dine ne de XVI. yüzyıl İspanyol toplumunda hâkim olan tabakalaşmış yapıya uyum sağlayabildiler. Bu sebeple aralarında asiller, burjuvalar, din adamları ve köylüler gibi zümreler teşekkül etmedi; dolayısıyla sosyal sınıflara değil servet ve mesleğe dayalı farklılıklar öne çıktı. Endülüs şehirlerinin geri alınışı sırasında varlıklı ve ilim erbabı müslümanların büyük çoğunluğu İspanya'ya terkettiğinden Moriskolar daha ziyade küçük çiftçiler ve zenaatkârlardan oluşmaktaydı. Demircilik, marangozluk, inşaatçılık, hasırcılık, iplikçilik, terzilik, dokumacılık, ipek böcekçiliği, baytarlık, hayvancılık, balıkçılık ve yük taşımacılığı çalıştıkları iş dallarının başlıcalarıydı. Moriskolar'ın nüfus artışı İspanyollar'a nisbetle daha yüksekti. 1562-1572 yılları arası ve 1609 yılı verilerine göre Belensiye bölgesinde eski hıristiyan nüfusu % 44,7 artarken yeni hıristiyanların artışı % 69,7 oranında gerçekleşmişti. Moriskolar arasında mâruz kaldıkları baskılar yüzünden okur yazarlık oranı gittikçe azalmakla birlikte özellikle sürgün öncesindeki yıllarda devletin açtığı tıp mekteplerine giden Morisko gençlerinin sayısında artış olduğu anlaşılmaktadır. 1607'de Pedro de Vesga adlı bir görevli tarafından III. Felipe'ye sunulan raporda el-Kal'a (Alcala) ve Tuleytula'daki (Toledo) tıp mekteplerinde okuyan öğrencilerin çoğunun Moriskolar'dan meydana geldiği ve tedbir alınmadığı takdirde tıp mesleğinin tamamen onların eline geçeceği ifade edilmekteydi.

Moriskolar'ın içinde yaşadıkları toplumun diğer mensuplarıyla aynı binayı, aynı

evi paylaşmak, aynı mahallede oturmak veya aynı iş yerinde çalışmak gibi ilişkileri vardı. Dolayısıyla onlarla birlikte yaşarken hem Hıristiyanlığa uygun davranışları hem de müslüman kimliklerini açığa çıkaracak söz ve davranışlardan kaçınmaları gerekmektedir. Bu şekilde takıyyeye dayalı ikili bir hayat sürme mecburiyetinin ortaya çıkması üzerine, zorla hıristiyanlaştırma sürecinin başladığı 1501 yılından itibaren bunun İslâm dini açısından câiz olup olmadığı hususu sorgulanmaya başlandı. Ceza-yirli fakih Venşerisi, bir soruya karşılık verdiği fetvada hıristiyan hâkimiyetindeki Endülüs halkından gerçekten çaresiz kalanların dışındakilere hicretin farz olduğunu, dolayısıyla takıyye yaparak yaşanamayacağını ifade etti. Hemşehrisi Ubeydullah Ahmed b. Bû Cum'a el-Mağrâvi el-Vehrâni ise 910 (1504) yılında verdiği bir fetvada Moriskolar'ın hıristiyan idareciler tarafından mutlaka yapılması istenen içki içme, domuz eti yeme ve ikonları kutsama gibi fiil ve davranışları kalben haramlıktan şüphe etmemek şartıyla yapabileceklerini, namazlarını işaret yoluyla kılabileceklerini, abdest almanın imkânsızlığı halinde abdest için sadece niyet etmelerinin yeterli olacağını bildirdi. Moriskolar arasında Mağrâvi'nin bu fetvası daha fazla kabul gördü ve XVI. yüzyıl boyunca İslâm'ın gizlice yaşatılmasında önemli rol oynadı. Engizisyon mahkemelerine ait arşiv belgelerinden, Moriskolar'ın toplu sürgünün başladığı 1609 yılına kadar ibadetlerini şartların uygunluğu ölçüsünde yerine getirmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Namazın cemaatle kılınması ancak küçük gruplar halinde belirli kişilerin evlerinde gerçekleştirilebiliyor, cuma namazlarının eksikliği gece sohbetleriyle giderilmeye çalışılıyordu. Dinî kitapların elde edilememesi sebebiyle zamanla gençlerin dinî bilgilerinde ciddi bir zayıflama meydana geldi. Ancak ramazan orucu mutlaka yerine getirilmesine çalışılan bir ibadet olmaya devam etti. Yeni doğan çocuklara İslâmî isim verilmesi müslüman kimliğini korumanın en önemli unsurlarından biriydi. Bebekler kilisede vafiz ettirildikten sonra eve getirilir, önce vücudunun tamamı yıkanır, ardından kulağına ezan okunarak adı konulurdu. Erkek çocukların sünnet ettirilmesi işi de çok büyük güçlüklerle sürdürülüyordu. Engizisyon mahkemelerinin kayıtlarına göre sürgüne yakın dönemde Belensiye'deki Moriskolar'ın tamamının sünnetli olmasına karşılık Aragon'dakilerin yarısı,

Endülüs (Andalucia) ve Kastilya bölgelerindekilerin ise tamamına yakını sünnetsizdi. Cenaze namazı ancak geceleri kılınabiliyordu.

1526'da Arapça'nın yasaklanması ve bilhassa 1567'den itibaren bu yasağın daha sıkı bir şekilde takip edilmesi neticesinde XVI. yüzyılın sonlarına doğru Moriskolar arasında Arapça bilen pek kalmamıştı. Bunun üzerine Moriskolar, Arap alfabesiyle İspanyolca risâle ve kitaplar hazırlamaya ağırlık verdiler. Aljamiado literatürünün önemli bir kısmını oluşturan bu eserler büyük bir gizlilik içinde yazılıp okunmakta ve muhafaza edilmekteydi (bk. ALJAMİA). Bunların ilk örneklerine 1728'de Moriskolar'dan kalma bir evin gizli bir bölmesinde rastlandı. Bu eserlerin büyük çoğunluğu dinî nitelikli olup Kur'an meâlleri, hadisler, ilmiyel bilgiler; evlenme, boşanma, miras gibi konulara dair risâleler; Hıristiyanlığı, özellikle de teslîs inancını eleştiren şiir ve nesirler ve dinî kıssalardan ibaretti. İçlerinde tıp, tilsim, tarih ve edebiyata dair eserler de bulunmaktadır.

Literatür. Gerek bu dönemde gerekse daha sonra telif edilen müslüman kroniklerinde, Makkarî'nin *Nefhu't-tîb'i* ile (nşr. İhsan Abbas, I-VIII, Beyrut 1388/1968) müellifi bilinmeyen *Ah̄bârü'l-'aşr fi inkıdâ'i Benî Naşr* dışında (Kahire 1343) Morisko meselesinin pek yankı bulmaması dikkat çekicidir. XVI ve XVII. yüzyıllarda ise birçok İspanyol tarihçisi bu konuda eserler telif etmiştir. Bunların temel özelliği devlet yanlısı bir bakış açısıyla kaleme alınmış olmalarıdır. Luis de Marmol Carvajal'ın *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada'sı* (Malaga 1600), Jaime Bleda'nın *Defensio fidei in causa neophytorum, sine morischorum Regni Valentiae'si* (Valencia 1610), Pedro Aznar de Cardona'nın *Expulsión justificada de los moriscos españoles'i* (Huesca 1612), Diego Hurtado de Mendoza'nın *Guerra de Granada'sı* (Lisbon 1626) ve Marcos de Guadalajara y Javier'in *Prodición y destierro de los moriscos'u* gibi örneklerde Moriskolar'ın "imansız müslümanların iş birlikçileri ve muhbirleri, inançlarında ve işlerinde sahtekâr, ilâhî iradeye karşı suç işlemekten kaçınmayan bir topluluk" şeklinde takdim edildiği görülmektedir.

XVII. yüzyılın sonlarından XVIII. yüzyıl ortalarına kadar Moriskolar tarihçilerin ilgi gösterdiği bir konu olmaktan çıkmıştır. Bu dönemde yapılan tek çalışma, İngi-

liz Michael Geddes'e aittir (*The History of the Expulsion of the Moriscoes out of Spain in Reign of Philipp III*, Londres 1702). XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Morisko meselesi yeniden tarihçilerin ilgisini çekmeye başladı ve XX. yüzyılın başlarına kadar bir dizi eser telif edildi. Bu çalışmalar arşiv malzemesini de kullanmış olmaları açısından önemlidir. Diğer taraftan bunların bazılarında ilk defa İspanya Krallığı'nın Morisko politikasına ciddi eleştiriler yöneltiştir. Cánovas de Castillo (*Historia General de España*, Madrid 1890-1894), M. Danvila y Colládo (*La expulsión de los moriscos españoles*, Madrid 1889), P. Boronat y Barrachina (*Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia 1901), Menendez y Pelayo (*Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1880) savunmacı çizgide; Muñoz y Gavira (*Historia del alzamiento de los moriscos, su expulsión de España ...*, Barcelona 1973), F. Janer (*Condición social de los moriscos de España*, Madrid 1857), Albert de Circout (*Histoire des mores, mudéjares et des morisques*, Paris 1846), Modesto Lafuente (*Historia General de España*, c. XIX, Barcelona 1889) ve Henry C. Lea (*The Moriscos of Spain: Their conversion and Expulsion*, Philadelphia 1901) tenkitçi çizgide yer alan müelliflere örnek gösterilebilir. XX. yüzyılın ilk yarısında azalan Morisko araştırmaları 1950'li yıllardan itibaren yeniden artmaya başladı; özellikle Fernand Braudel, H. Lapeyre, T. Halperin-Donghi, Joan Reglá ve Luis Cardaillac gibi Fransız araştırmacıların konunun aydınlatılmasına önemli katkıları oldu. Bunlardan Braudel Morisko meselesini coğrafi, politik ve kültürel temelde medeniyetler çatışmasının bir uzantısı şeklinde değerlendirdi. Lapeyre topluluğun demografik yapısını ve Halperin-Donghi Belensiye Moriskoları'nın sosyolojisini incelerken Cardaillac da engizisyon mahkemelerine ait belgelerden hareketle Moriskolar'la Hıristiyan İspanyollar arasındaki gündelik ilişkileri ortaya koymaya çalıştı. Joan Reglá ise Moriskolar'ın birer sosyal grup olarak ele alınmasına öncülük etti. Öte yandan A. Hess ve Abdülcelîl et-Temîmî, ilk defa arşiv belgelerinden yararlanıp Morisko- Osmanlı ilişkilerinin aydınlatılmasına ciddi katkılar sağladı. Bu iki araştırmacının ve daha sonra yine Osmanlı arşiv belgelerini kullanan diğer bazı araştırmacıların çalışmaları neticesinde, önceleri özellikle Arap dünyasında yaygın biçimde kabul gören Osmanlılar'ın Endülüs müslümanlarına yardım etmediği görüşü bugün artık ge-

çerliliğini yitirmiş bulunmaktadır. Abdülcelîl et-Temîmî ayrıca, Merkezü'l-buhûsi'l-Osmâniyye ve'l-Mûrîskiyye adı altında bir araştırma merkezi kurdu. Bu merkez sempozyumlar düzenlemek, araştırmalar yaptırmak, neşriyatta bulunmak suretiyle çalışmalarını aktif bir şekilde sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

P. A. Gaspar, *Expulsión de los moros de España por la S.C.R.Magestad del Rey don Philippe Tercero*, Valencia 1610; A. F. Guerra, *Reflexión sobre la rebelión de los moriscos*, Granada 1840; J. D. M. Ford, *Relación de lo que pasó en la expulsión de los Moriscos del Reino de Valencia*, Valencia 1878; F. Fernández, *Aben-Humeya*, Barcelona 1935; C. L. Martínez, *Mudéjares y moriscos sevillanos*, Sevilla 1935; P. L. Raga, *Los moriscos y la parroquia de la ciudad de Segorbe*, Segorbe 1958; M. Abdullâh İnân, *Nihâyetü'l-Endelüs*, Kahire 1966; M. Albert, *Les Turcs dans la littérature espagnole du siècle d'or*, Paris 1967; S. C. Urgoiti, *El problema morisco en Aragón*, Valencia 1969; P. Dressendörfer, *Islam unter der Inquisition*, Wiesbaden 1971; J. Penella, *Los moriscos españoles emigrados al Norte de África despues de la expulsión*, Barcelona 1971; E. C. Pallarés-R. G. Cárcel, *Moriscos y agermanats*, Valencia 1974; M. Epalza, *Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid-Tunus 1974; a.m.f., *Moriscos antes y despues de expulsión*, Madrid 1992; M. G. Arenal, *Los Moriscos*, Madrid 1975; a.m.f., *Inquisition y moriscos*, Madrid 1978; A. M. Rodrigo, *La expulsión de los moriscos y consecuencias económicas para la Región Valenciana*, Valencia 1975; J. C. Baroja, *Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de historia social*, Madrid 1976; A. D. Ortiz - B. Vincent, *Historia de los Moriscos*, Madrid 1978; L. Cardaillac, *Moriscos y Cristianos. Un Enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid 1979; J. F. Nieva, *La Inquisición y los moriscos extremeños*, Badajoz 1979; T. H. Donghi, *Un conflicto nacional. Moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia 1980; Muhammed Kastîlî, *Mih̄netü'l-mûrîskûs fi İsbânîyâ*, Tıtvân 1980; H. Mechoulan, *El honor de Dios. Indios, judíos y moriscos en el siglo de Oro*, Barcelona 1981; L. G. Cárcel, *Las Germanías de Valencia*, Barcelona 1981; M. A. de Buena, *Los moriscos en el pensamiento histórico*, Madrid 1983; Anwar G. Chejne, *Islam and The West: The Moriscos*, Albany 1983; Nebî Abdülhay Rıdvân, *Cühûdü'l-'Osmâniyyin li-inkâzi'l-Endelüs ve istirdâdihî*, Mekke 1408/1988; N. Cabrilla, *Almería Morisca*, Granada 1989; Chakib Benafri, *Endülüs'te Son Müslüman Kalıntısı Moriskoların Cezayir'e Göçü ve Osmanlı Yardımı: 1492-1614* (yüksek lisans tezi, 1989), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülcelîl et-Temîmî, *ed-Devletü'l-'Osmâniyye ve kadıyyetü'l-mûrîskiyyine'l-Endelüsüyyin*, Zağvân 1989; a.m.f., *Bibliographie générale d'études morisques*, Zaghuan 1995; a.m.f., "es-Siyâsetü'l-'Osmâniyye li-istiftâni'l-mûrîskiyyine'l-Endelüsüyyin bi'l-Anâdûl", *el-Mecelletü'l-târîhiyyetü'l-Magribiyye*, sy. 63-64, Tunus 1991, s. 253-266; Abdullâh Muhammed Cemâleddin, *el-Müslümüne'l-münâşşarân*, Kahire 1991; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müs-*

lūmanları, Ankara 1994-97, I-III; a.mlf., "Endülüs Müslümanlarına Osmanlı Yardımı", *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IX, 393-408; a.mlf., "İspanya Krallığı'nın Endülüs Müslümanlarını Hıristiyanlaştırma Politikası", *AÜİFD*, XXXV (1996), s. 243-284; *Vaz'iyyetü'd-dirâsâti'l-müriskiyyeti'l-Endelüsiyye* (nşr. Abdülcelil et-Temîmî), Zağvân 1995; E. Lévi-Provençal, "Moriskolar", *IA*, VIII, 427-428; G. A. Wieggers, "Moriscos", *EI²* (İng.), VII, 241-244.

MEHMET ÖZDEMİR

MORİTANYA

Afrika'nın kuzeybatısında
bir İslâm ülkesi.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

II. TARİH

Güneyde Senegal, doğuda ve güneydoğuda Mali, kuzeydoğuda Cezayir, kuzeybatıda Batı Sahrâ (eski İspanyol Sahrâsı) ve batıda Atlas Okyanusu ile sınırlanmış olan ve başkanlık tipi cumhuriyetle yönetilen Moritanya'nın resmî adı el-Cumhûriyyetü'l-İslâmiyyetü'l-Müritâniyye (ismin tarihçesi için bk. MORİSKOLAR), yüzölçümü 1.030.700 km², nüfusu 2.998.000 (2004 tah.), başşehri Nuakşot (Nouakchott, 679.000), diğer önemli şehirleri Nouadhibou (83.000), Kife (71.000), Keyheydi (53.000) ve Rûsû'dur (52.000).

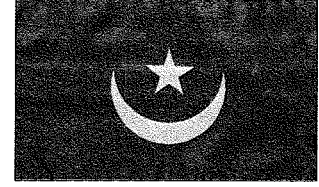
I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Moritanya'nın geniş bir kısmı Büyük Sahrâ'da yer alır ve çöl, yarı çöl görünümündedir. Yüksek olmayan ülke topraklarının batı tarafı alçak ovalardan meydana gelmiştir ve kumullarla kaplıdır; Senegal vadisi uzun bir alüvyonlu ovadır. Çöl ortasında ada gibi bazı kayalık tepeler yükselir; bunlardan İcil (İdjil) ülkenin en yüksek doruğudur (915 m.). İklimi kuraklık ve sıcaklık karakterize eder. Dokuz ay kurak geçen ülkeye bu aylarda ortalama 30 milimetreden daha az yağış düşer (Nouadhibou: 5 mm); sıcaklık ortalaması Nuakşot'ta 26,5° C, Nouadhibou'da 22,1° C'dir. Bitki örtüsü iklime bağlıdır ve üç kuşağa ayrılır. Bu örtü Sudan ikliminin hüküm sürdüğü savan alanında otluk ve fundalıklardan ibarettir, bunların arasında baobab ve Senegal akasyası ağaçları yer alır; sahil alanı genelde çalılıklarla kaplıdır ve yine yer yer akasyalara rastlanır. Büyük Sahrâ alanı ise bitki örtüsünden yoksun olup sadece adacıklar halinde seyrek vahalar ihtiva eder. Ülkenin gerçek anlamda tek akarsuyu güneybatı kesiminde akan ve Senegal Devleti ile sınır oluş-

turan Senegal nehridir. Ayrıca güneyde yalnız yağmur mevsiminde canlanan ve sularını Senegal nehrine boşaltan bazı küçük dereler bulunmaktadır.

Geniş bir alanı kaplayan Moritanya'da çok az olan nüfusun bölgelere dağılışı eşit değildir. Ortalama yoğunluk zenci köylülerin çoğunlukta bulunduğu güney sahalarında km²'ye üç, geri kalan kesimde ise sadece bir kişiden ibarettir. Nüfusun ülkenin yerileri sayılan ve Berberî-Arap-Zenci melezi olan Maurlar ile Tukulor, Soninke (Sarakole), Volof, Bambara ve Pöller'in oluşturduğu Sudan halkları teşkil eder. Bunların % 99'u Sünnî müslüman, % 1'i hıristiyandır. Resmî dili Arapça olan ülkede mahallî dillerin ve Berberîce karışık Arapça'nın (Hassaniyye lehçesi) yanında Fransızca da konuşulur.

Moritanya ekonomisi geleneksel kır ürünleri (tarım, hayvancılık, toplayıcılık, nehir balıkçılığı), deniz balıkçılığı ve maden işletmeciliğine dayanır. Tarımdan fazla ekonomik rol oynayan hayvancılıkta deve, sığır, koyun ve keçi yetiştiriciliği yapılır. Ekonomide hayvancılığın önemli yer tutması insanların beslenme tarzına da yansımıştır; kişi başına et tüketimi 30 kilograma ulaşır ve bu Batı Afrika'daki en yüksek değerdir. Et ticareti soğuk hava tertibatlı modern kamyon filolarıyla gerçekleştirilmektedir. Başlıca tarım alanları güney sahil bölgesindedir. Burada kışın darı, manyok ve yer fıstığı, yazın kocadarı, mısır, pirinç ve bazı sebze türleri yetiştirilir. Vahalardaki hurmalıklardan elde edilen ürünün çoğu ülke içinde tüketilir, bir kısmı da Senegal ve Mali'ye satılır. Geleneksel kırsal faaliyetlerden toplayıcılık-



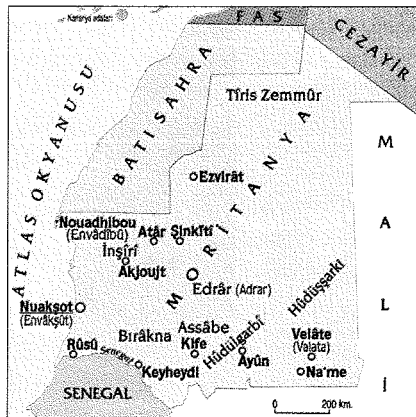
Resmî adı	: el-Cumhûriyyetü'l-İslâmiyyetü'l-Müritâniyye (Moritanya İslâm Cumhuriyeti)
Başşehri	: Nuakşot (Nouakchott)
Yüzölçümü	: 1.030.700 km ²
Nüfusu	: 2.998.000 (2004 tah.)
Resmî dini	: —
Resmî dili	: Arapça ve Wolof dili
Para birimi	: 1 Moritanya Ouguiyası (MRO) = 5 khoums

taki ürünler akasya zıncığı ile kaya tuzudur. Ancak kaya tuzunun dış pazarlardaki önemi deniz tuzunun rekabeti karşısında azalmıştır.

Senegal nehrinde geleneksel metotlarla yapılan tatlı su balıkçılığı öncelikle yerel nüfusun ihtiyacını karşılar, balıkların az bir kısmı da kurutulmuş olarak Senegal'e ihraç edilir. Deniz balıkçılığı ise modern usullerle gerçekleştirilmektedir. Ancak Moritanya açıklarında bol miktarda balık bulunmasına rağmen balıkçılık ülkeye fazla bir kazanç sağlamamaktadır. Çünkü bu faaliyet Moritanya'yı temsil etmeyen Fransız, İspanyol, Portekiz, Yunan, Japon ve Ruslar'a ait uluslararası bir filo tarafından yürütülmektedir. Kurutulmuş tuzlu balık endüstrisi de küçük ve basit yerli tesislerin yanında üç büyük Fransız konserve şirketinin elindedir. Üretilen konservelelerin tamamı ekvator Afrika'sına ihraç edilir.

Yeni gelişen ve titanlı demir (ilmenit), demir, jips ve bakır cevherlerini işleyen maden sanayii ülkenin en önemli gelir kaynağıdır. Jips Nuakşot'un kuzeyindeki kıyılarda yer alır ve daha çok başşehirdeki yapılarda alçı olarak kullanılır; fakat henüz sistematik bir şekilde işletilmemektedir. 1953 yılından beri çalıştırılan bakır madeni Akjoujt bölgesinde yer alır ve açık işletme halindedir. Akjoujt'un 20 km. güneydoğusunda zengin demir ve kıyı kesiminde titanlı demir yatakları bulunmaktadır. Demir yataklarının en önemlisi İcil yöresindedir; ayrıca batıda, doğuda ve orta masifte üç önemli demir yatağı vardır. En önemli ticarî gelirin sağlandığı demir sanayii sayesinde Moritanya sömür-

Moritanya



geçlik dönemine göre birdenbire önem kazanmıştır. Ticaret yapılan ülkeler arasında Fransa, Büyük Britanya, Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, İtalya, İspanya, Japonya ve Cezayir ön sıralarda gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sami Öngör, *Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi*, Ankara 1967, s. 122; Türkkaya Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1977, s. 226-228; *Mauritania: A Country Study* (ed. R. E. Handloff), Washington 1990; Aydoğan Köksal, *Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası*, Ankara 1999, s. 183-189; H. T. Norris, "Müritaniya", *EP²* (İng.), VII, 611-612; "Moritanya", *Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi*, İstanbul 1981, VI, 1617-1624; "Günümüzde Moritanya", *Bertelsman: Bugünkü Dünyamız, Atlas Ansiklopedi*, Gütersloh 1993, s. 12-13.



AYDOĞAN KÖKSAL

II. TARİH

Tarih öncesi dönemlerde iskân edildiği anlaşılan Moritanya toprakları Romalılar zamanında onlara bağlı bir krallık tarafından yönetiliyordu. En önemli hükümdarlarından biri ülkenin Helenistik kültür alanına girmesini sağlayan, Marcus Antonius ve VII. Kleopatra'nın kızları olan Kleopatra Selene'nin kocası XI. Juba idi.

Arap coğrafyacılarının başlıca üç bölgesine Gâne, Tekrûr ve Şinkit adlarını verdikleri bugünkü Moritanya topraklarına göçebe Berberîler'in girmesi III. yüzyıl dolaylarına rastlamaktadır. O sıralarda ülkede görülen yerleşik topluluklar ve şehir hayatı güney ve güneydoğudaki siyahî krallıklar karakterize eden özelliklerdendi. Bu siyahî krallıklar ilk dönemlerinden itibaren altın ve köle arayan Arap ve Berberî tâcirleri çok iyi tanyorlardı. Bunlardan Güneydoğu Moritanya'daki, Gâne unvanıyla da anılan krallarının debdebe ve zenginlikleriyle ünlü Gâne ülkesi onlar için özellikle altın üzerinde yoğunlaştıkları en önemli ticaret alanı idi. Bölgeye İslâmiyet'in ne zaman girdiği kesin biçimde belli değilse de VIII. yüzyılın sonlarında müslümanlarla çok sıkı olan ticarî bağlar bunun o dönemde gerçekleşmeye başladığını düşündürmektedir. Putperest olmalarına rağmen müslüman topluluklarının kendi topraklarında barınmasına izin veren Gâne kralları, bu tutumlarıyla bir kısmı çok erken dönemlerde İslâmlaşan Berberîler'in kendi halklarıyla kaynaşmasına ortam hazırladılar (bk. GÂNE). Daha sonraları Senegal nehrinin etrafındaki War Dyabe (War Ndjay, ö. 1041) gibi siyahî müslüman krallar İslâm'ın yayılmasında etkin rol oynadılar. Berberî kabileleri-

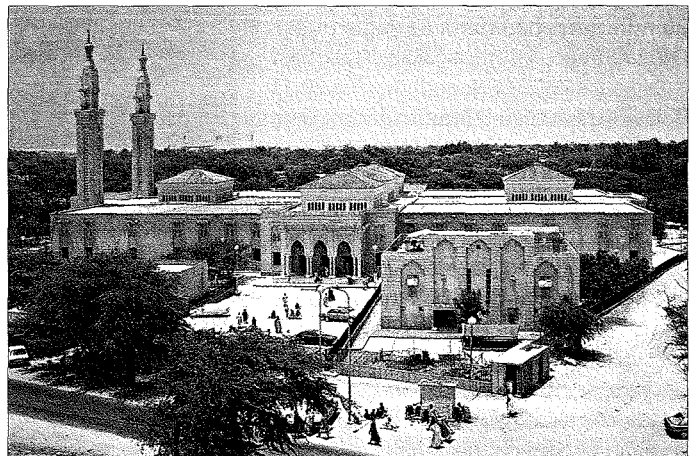
nin tamamının müslüman olması, Murâbit Devleti'nin kurucusu Abdullah b. Yâsîn tarafından çok kısa bir zamanda gerçekleştirildi. Abdullah b. Yâsîn'in bölgeye yerleştirdiği Mâlikî mezhebi bütün Batı Afrika'ya yayıldı; o dönemden itibaren tarikatlar da Moritanya'nın dinî hayatında gittikçe artan bir biçimde önem kazanmaya başladı.

XIII. yüzyılın ortalarından XV. yüzyılın ortalarına kadar Merinîler'in yönetimi altında kalan Moritanya toprakları XVII. yüzyılda Tagan ve Hoz'un bir bölümü hariç, XIII. yüzyılda Mısır'dan bölgeye gelip yerleşen Benî Ma'kıl'in önemli bir kolunu teşkil eden Hassânîler'in eline geçti. Kuzeyden gelen Pöl baskısı karşısında Berberîler'in dinî lideri Nâsirüddin Avbek cihad ilân ettiyse de 1674'te Tin Yıfdat savaşında öldürüldü. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Moritanya'nın Trarza, Brakna ve Adrar bölgelerindeki Hassânî emirleri Fas'ın Şerif yöneticileriyle ilişkilerini bazan ittifak ilân edecek derecede yakın tuttular.

1854'te Fransızlar Moritanya'ya girdi; ancak ülkenin içlerine doğru nüfuz etmeleri XX. yüzyılın başlarında gerçekleşti. Böylece Mağrib'den koparak ekonomik bakımdan Saint Louis ve Senegal'deki Dakar'a bağlanan Moritanya Fransızlar'ın vesayetini kabullendi. 1950'li yıllarda bağımsızlık faaliyetleri hızlandı. 28 Eylül 1958'de ülke Moritanya İslâm Cumhuriyeti adı altında Fransız Birliği'nin özerk bir üyesi olarak kendini kabul ettirdi. 23 Haziran 1959'da millet meclisi Muhtar Olad Daddah'ı başbakan seçti. 28 Kasım 1960'ta Moritanya İslâm Cumhuriyeti bağımsız bir devlet olarak ilân edildi. Muhtar 20 Ağustos 1961'de seçimleri kazanarak ilk devlet başkanı oldu. Moritanya 1969'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na, 4 Aralık 1973'te Arap Birliği'ne, 1975'te

Arap Ekonomik Birliği Konseyi'ne katıldı. Saygın bir kişiliğe sahip bulunan ve Moritanya'yı Mağrib ile Siyah Afrika arasında bir köprü konumuna getirme idealini kısmen gerçekleştiren Muhtar, Fas'ın İspanya'nın eski İspanyol Sahrâsı'ndan çekilmesinin ardından kayıp topraklar gözüyle baktığı yerleri geri alma çabasına karşı verilen mücadelede başarılı olamadı. 14 Kasım 1975'te Madrid'de yapılan antlaşma ile İspanya Batı Sahrâ'dan çekilmeyi ve bölgeyi Fas ile Moritanya'ya bırakmayı kabul etti. Nisan 1976'da imzalanan bir antlaşma ile de Batı Sahrâ Fas ile Moritanya arasında taksim edildi. Muhtar 10 Haziran 1978'de askerî bir darbe ile devrildi. O tarihten bu yana ülkede pek çok hükümet değişikliği ve etnik mücadele gerçekleşti; 14 Kasım 1975 antlaşmasını tanımayan Polisario Cephesi kanlı eylemler yaptı. Ülkenin ekonomik çöküntüden, kuraklıktan meydana gelen kıtlıklardan ve eski İspanyol Sahrâsı'nın sahiplenilmesinden doğan çatışmalardan kurtulabilmek için devamlı şekilde uluslararası yardıma ihtiyaç duyduğu halde ayakta kalabilmesi günümüz Afrika'sının şaşırtıcı olaylarından biridir; bunda çeşitli etnik grupları bir arada tutan İslâmiyet'in etkisi büyüktür. 20 Mayıs 1961 anayasası İslâm dinini, etnik kökenlerinin farklılığına rağmen Moritanya halkının ve devletinin resmî dini olarak kabul etmiş ve devlet başkanlığına seçilebilmeyi de Müslümanlık şartına bağlamıştır.

Moritanya'da tarikatların önemli tesiri vardır. Süfîler ülkenin her tarafına dağılmıştır ve bunlardan bazıları kadındır. Muhtemelen tarikatların en eskisi yüzyıllar boyunca önemini yitirmeyen Şâze-liyye'dir. Künte kabilesine mensup ünlü şeyhlerle ilişkilendirilen Kâdiriyye ise bütün Batı Sahrâ'nın en büyük tarikatıdır.



Moritanya'nın başsehrî Nuakşot'taki (Nouakchott) Suud Camii

Senegal nehri civarında yaşayan siyahı nüfus arasında Ticânîyye yaygındır. Ülkede Vehhâbîlik de güçlü bir konuma sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA :

C. C. Stewart – E. K. Stewart, *Islam and Social Order in Mauritania: A Case Study from the Nineteenth Century*, Oxford 1973; Ch. Harrison, *France and Islam in West Africa: 1860-1960*, Cambridge 1988; C. Belvaude, *La Mauritanie*, Paris 1989; Abdel Wedoud Ould Cheikh, "Le facteur religieux dans l'organisation d'une tribu maure", *al-Ansâb, la quête des origines: Anthropologie historique de la société tribale arabe* (ed. P. Bonte v.dğr.), Paris 1991, s. 201-238; S. Calderini v.dğr., *Mauritania*, Oxford 1992, s. 69-73; H. T. Norris, "Mürîtânîyâ", *EP* (İng.), VII, 611-628.



HARRY THIRLWALL NORRIS

MORİTUS

Hint Okyanusu'nda
bir adalar ülkesi.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

II. TARİH

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Afrika'nın 2000, Madagaskar'ın 890 km. doğusunda yer alan ülke Moritus (Mauritius), Rodrigues, Agalega, Cargados Carajos adalarından oluşur. Resmî adı Moritus Cumhuriyeti (Republic of Mauritius), yüzölçümü 2040 km², nüfusu 2004 yılı başlarına ait tahminlere göre 1.265.000, başşehri Port Louis (144.000), diğer önemli şehirleri Beau Bassin – Rose Hill ile (111.000) Vascoas-Phoenix'dir (104.000). Hollandalılar 1598'de adaların en büyüğünü ele geçirdiklerinde buraya Birleşik Eyaletler Cumhuriyeti'nin (Felemenk Cumhuriyeti) en önde gelen yöneticisi Prens Maurits van Nassau'ya izâfeten Mauritius ismini vermişlerdir.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Moritus adası (1865 km²) volkanik bir yapıya sahip olup başlıca üç sarp kütleden meydana gelir. Adanın en belirgin özelliği yükseltisinin azlığı, diğer bir özelliği ise doğu kıyısında şerit halinde uzanan 20 m. kadar yükseklikte dar bir kıyı mercan resifinin bulunmasıdır. İklimde ocaktan mayısa kadar devam eden sıcak ve yağışlı bir mevsim dikkat çeker. Yıllık ortalama yağış 900 mm. ile 5 m. arasında değişir. Kuzeydoğu, kuzey ve batıdaki kıyı ovaları yılda 1 metreden az yağış alan kurak bölgelerdir; diğer bölgelere ve merkezî kısma ise yılda 5 m. kadar yağmur düşer. Sıcaklıklar 20°C ile 23°C arasında değişir.

Ada, aralık ayından nisan ayına kadar sıcak mevsim süresince siklonlara ve genellikle bunların yaptığı ağır tahribata mâruz kalır. Toprakların tamamı evvelce ormanlarla kaplı idi ve 2 m. yağış alan yörelerde nemcil, diğer yörelerde ise kurakçıl (veya baltalık) ormanlar bulunuyordu. Halen gerçekleşen yoğun kesimler sebebiyle ancak 26.000 hektarlık bir alanda ormancılığa rastlanır; 1400 hektarlık bir alan da yeniden ağaçlandırılmıştır.

Ülkede nüfus yoğunluğu 529'dur (km²). Üçte ikisi Hintliler'den meydana gelen halkın % 43'ü şehirlerde, % 57'si kırsal kesimlerde oturmaktadır. Adalarda İngilizce (resmî dil), Fransızca, çeşitli Hint lehçeleri ve yerel diller konuşulur. Ekonomi ülke yüzölçümünün % 45'inde yapılan tarıma dayalıdır. Ekilebilen arazilerin en az arızalı ve en verimli olan % 90'ı şeker kamışına ayrılmıştır. Diğer önemli tarım ürünlerini sırasıyla çay, kahve, tütün ve vanilya teşkil eder. Tarım ekonomik sebeplerle ihraç ürünlerine yönelik olduğu için gerekli yiyecek maddelerinin büyük bir kısmı Güney Afrika'dan ve Avustralya'dan getirilir. Hayvancılık da nüfusu hızla artan ülkenin ihtiyacını karşılayacak düzeyde değildir ve hayvansal gıda maddeleri yine yurt dışından sağlanır. Gelişmekte olan turizm önemli bir gelir kaynağıdır. Ülkenin başlıca sanayi kuruluşlarını çay, şeker, melas, bira ve rom fabrikaları oluşturur. Ayrıca elektrikli araç gereç, kibrit ve dokuma fabrikaları bulunmaktadır. Moritus adasının güneyindeki tuzlardan da tuz elde edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sami Öngör, *Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi*, Ankara 1967, s. 123; Türkkaya Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1977, s. 528-530; E. A. Boateng, *A Political Geography of Africa*, Cambridge 1978, s. 236-247; Aydoğan Köksal, *Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası*, Ankara 1999, s. 176-179; "Mauritius", *Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi*, İstanbul 1981, VII, 1971-1978.



AYDOĞAN KÖKSAL

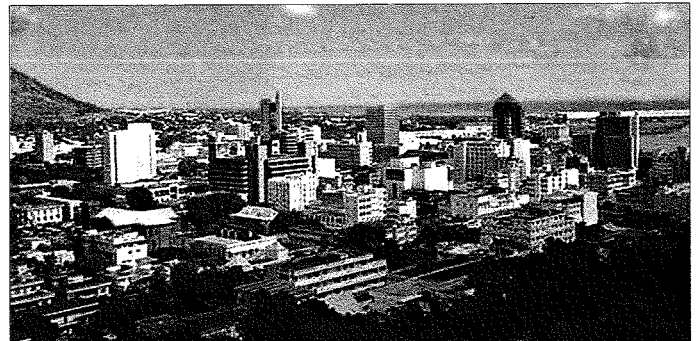
II. TARİH

Moritus, Hint Okyanusu'nun güneybatı kısmında bulunan ve Mascarene adaları denilen üç adadan (diğer ikisi Réunion, Rodrigues) biridir. 1153'te coğrafyacı İdrîsî'nin çizdiği dünya haritasında Dina Arobi (Dinarobin) adıyla bir Arap adası olarak gösterilen Moritus'un XII. yüzyıldan itibaren müslüman Arap denizcilerce bilindiği anlaşılmaktadır. Moritus adasındaki bazı yerlerin günümüzde Medine, Moha ve Yemen gibi isimler taşıması müslümanların burada çok erken dönemlerdeki varlığına işaret etmektedir. Ancak Batı kaynaklarında müslümanların ilk dönemlerde Mascarene adalarında uzun süre ikamet etmedikleri, XVI. yüzyılda Portekizli ve Hollandalı denizcilerin gelişinden sonra bölgenin iskâna açıldığı ileri sürülmektedir.

Portekizliler, Moritus adasına ilk defa 1498'de Vasco da Gama öncülüğünde geldiler. 1507'de Portekizli kaptan Diego Fernandez Pereira adaya Cyrne (Cirne) adını verdi. 1516'da Moritus'ta bir sömürge kurmaya çalışan Hollandalılar beraberlerinde getirdikleri kölelerin dağılması üzerine bu düşüncelerinden vazgeçmek zorunda kaldılar.

Hollandalılar, Hindistan deniz yolu üzerindeki Moritus'u uzunca bir süre erzak ve malzeme temin üssü olarak kullandılar. 1638'de Cornelius Simonz Gooyer'in Moritus'a vali tayin edilmesiyle birlikte adada yeniden sömürgeleştirme faaliyeti başladı. Arazileri işletmek için Avrupa'dan adaya gelen asiller iş gücünü karşılayacak köleleri Endonezya ve Madagaskar'dan getirdiler. Ancak aşırı kuraklık ve kasırgaların korkunç tahribatı yüzünden sömürgeleştirme gayretleri başarısızlıkla sonuçlandı. Hollandalılar 1710 yılında köleleriyle birlikte adayı terketmek zorunda kaldılar.

1715'te Guillaume Dufresne d'Arsele komandasında bir Fransız donanması adaya



Moritus'un başşehri Port Louis'den bir görünüşü

geldi. Adanın adı İle de France olarak değiştirildi. Bu tarihten 1810 yılına kadar devam eden Fransız döneminde adada yirmi iki vali görev yaptı. Fransız hükümeti 1721'de sömürgeleştirmeye başladığı Moritus'un idaresini 1722-1767 yılları arasında Fransız Doğu Hindistan Şirketi'ne (Compagnie Française des Indes Orientales) devretti.

1721'den itibaren önce Senegal ve Gine'den, daha sonra Madagaskar ve Doğu Afrika sahillerinden çok sayıda köle kahve ve baharat üretiminde çalıştırılmak üzere Moritus'a sevkedildi. Bu iş gücü, Hint Okyanusu'nda faaliyet gösteren Fransız Doğu Hindistan Şirketi'nin ekonomik bakımından güçlenip yayılmasını sağladı. 1735'te şirket tarafından Moritus'a vali tayin edilen Bertrand-François Mahé de Labourdonnais başşehir Port Louis'yi kurduğu gibi adanın tamamen sömürgeleştirilmesine çalıştı. Mozambik başta olmak üzere çevre bölgelerden getirttiği köleleri şeker kamışı, kahve, pamuk ve baharat tarlalarında çalıştırdı. Ayrıca adada yol, su sarnıcı, hastahane, kışla, dükkân, değirmen ve tuğla ocakları açtırdı. Port Louis'yi bir liman haline getirdi. 1735'te 1000 kişi civarında olan adanın nüfusu 1767'de 15.000'i köle olmak üzere 20.000'e ulaştı.

İngiltere-Fransa arasındaki Napolyon savaşları sırasında Hint Okyanusu'nda mevcut Fransız korsanlarının sığınak olarak kullandığı Moritus İngilizler tarafın-

dan kuşatıldı ve son Fransız valisi Charles Decaen 2 Aralık 1810'da adayı İngilizler'e teslim etti. Bu tarihte adada Mozambik ve Madagaskar asıllı, 60.000'i köle olan 75.000 kişi yaşıyordu. Ada 1814 Paris Antlaşması ile kesin biçimde İngilizler'in eline geçti. İngilizler, adanın ismini Hollandalılar tarafından verilen Moritus şekline çevirdikleri halde adadaki çok sayıda yer adı Fransızlar'ın kullandığı şekliyle kondu. 1833'te İngilizce resmî dil olarak kabul edildi. 1835'te köle ticareti yasaklanınca köleler serbest bırakıldı. Yerlerine beş yıllık çalışma izniyle Hintliler ve az miktarda Çinli getirildi. 1835-1907 yılları arasında Moritus'a gelen Hintli sayısı 450.000'i geçti. Ada nüfusunun üçte ikisini oluşturan Hintliler, daha önce burada yaşayan eski kölelerin kullandığı Fransızca ile Afrika dillerinin karışımı Kreol dilini kısmen benimsediler ve bu dile İngilizce ve Hintçe'den kelimeler aldılar. 1867'deki sırtma salgınında ada nüfusunun yarısından fazlası telef oldu. Hindistan deniz yolu üzerinde önemli bir üs olan Moritus adası 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılmasıyla birlikte Avrupalılar için önemini kaybetti. 1967'de yapılan referandumda Moritus'un İngiltere'den ayrılması kabul edildi; 12 Mart 1968'de bağımsız yeni bir devlet kuruldu. Yönetimde İngiltere modelinin esas alındığı Moritus Cumhuriyeti, İngiliz sömürgelerini bir arada tutan Commonwealth'in ve Fransızca konuşan ülkeler birliğinin üyesidir.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

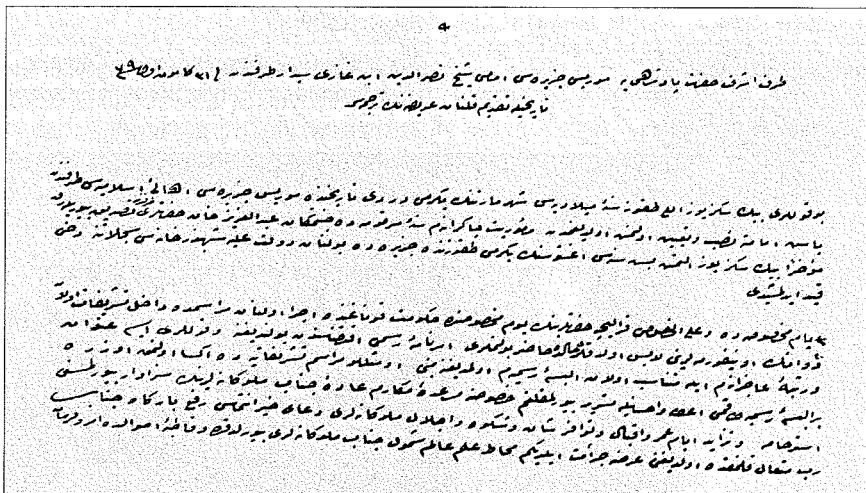
Hollandalılar'ın Endonezya'dan, Fransızlar'ın Batı ve Doğu Afrika sahilleriyle Madagaskar'dan getirdikleri köleler arasında müslümanlar da bulunuyordu. Fransızlar, 1740'tan itibaren bu köleleri kontrol etmek için Doğu Afrika sahillerinden müslüman Sevâhilî asker ve denizciler getirdiler. Adada ilk cami bunlar için 1805'te askerî kampta açıldı. 1853'te Moritus'ta 350.000 rupi harcanarak büyük bir cami (cuma camisi) yapıldı ve imamlığına Hacı Şirali Sobdâr tayin edildi.

Moritus müslümanları, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında ve sonrasında Osmanlı şehid, gazi ve yetimlerine maddî yardımda bulundular. Port Louis'deki Osmanlı şebender vekilinin önderliğinde başlatılan yardım kampanyasında toplanan yaklaşık 2000 İngiliz sterlini değerindeki poliçeler Londra Büyükelçiliği vasıtasıyla İstanbul'a gönderildi. Moritus imamı Şeyh Nasreddin İbn Gâzî Sobdâr, 31 Aralık 1879'da II. Abdülhamid'e gönderdiği mektupta 1859'dan beri sürdürdüğü imamlık görevinin Sultan Abdülaziz tarafından onaylandığını ve 1865'te Moritus müslümanlarının başimamlığına getirilişinin Osmanlı şebenderliği defterlerine kaydedildiğini belirterek resmî merasimlerde giymek üzere kendisine Osmanlı kıyafeti gönderilmesini istiyordu. Hindistan'daki müslümanlarla yakın münasebetleri bulunan Moritus müslümanları ayrıca Anadolu'daki Millî Mücadele için yardımda bulundular. Bu amaçla adayı ziyaret eden Mevlânâ Molvi İbrâhim Hâfız'ın girişimiyle Kurtuluş Savaşı'nda şehid düşenlerin çocukları ile dul eşlerine yardım toplanmıştır.

Adada ilk müslüman okulu sömürge idaresinin desteğiyle 1895'te Beau Bassin - Rose Hill şehrinde açıldı. 1906'dan itibaren *İslamisme* adıyla bir dergi yayımlayan müslümanlar, aynı zamanda kendi aralarında İhvetü'l-müslimîn (1898), Nusretü'l-müslimîn (1902), Medâdü'l-müslimîn (1902) ve İmdâdü'l-müslimîn (1904) gibi adlarla dernekler açıp faaliyet gösterdiler. 1910'da Noormamode Gassita tarafından İhvetü'l-İslâm (Fraternité musulmane) adıyla kurulan bir cemiyet, Osmanlı Devleti başta olmak üzere birçok İslâm ülkesiyle ilişki kurdu. 1912'de adada kırk iki cami vardı. 1965'te cami sayısı altmış beşi bulurken 1980'li yılların başında bu sayı 100'ü geçmiştir.

1927'de Port Louis'deki cuma camisinin imamı Mekkelî Mevlânâ Abdürreşid Nüvvâb, Muslim High School adlı bir mek-

Moritus adası imamı Şeyh Nasreddin İbn Gâzî'nin özel günlerde giymek üzere Osmanlı padişahından resmî bir elbise gönderilmesini talep eden belge (BA, Y.PRK. BŞK., nr. 2/47)



tep açarak İslâm toplumunun eğitimiyle ilgilendi. Onun otuz yıl sonra adayı terketmek zorunda kalması üzerine yerine geçen öğrencisi Hassenjee Joomye 1945'te arkadaşlarıyla birlikte Islamic Cultural Association'ı kurdu. 1949'da Curepipe'de açılan Islamic Cultural College 1956'da Port Louis'ye taşındı. Başşehirde müslüman kız öğrenciler için Muslim Girls College ve Madad-ul-Islam Girls's College adlı iki okul daha açıldı. Kâdirî tarikatı mensupları, 1965'te adada ilk defa Sunni Razvi Society International ismiyle bir İslâm kültür merkezi kurdular ve iki yıl sonra Sunni Razvi Academy adlı bir eğitim kurumunu faaliyete geçirdiler.


Adada 171 İslâmî dernek mevcut olup bu derneklerin çalışmaları 1972'de kurulan Mauritius Supreme Council for Islamic Affairs (MSCIA) tarafından denetlenmektedir. Müslüman gençlerin girişimiyle 1973'te faaliyete başlayan Students Islamic Movement (SIM) adada İslâm'ın yayılması için gayret sarfetmektedir.

Müslümanların ayrıca The Muslim Committee of Action (MCA) adlı siyasi partileri bulunmaktadır.

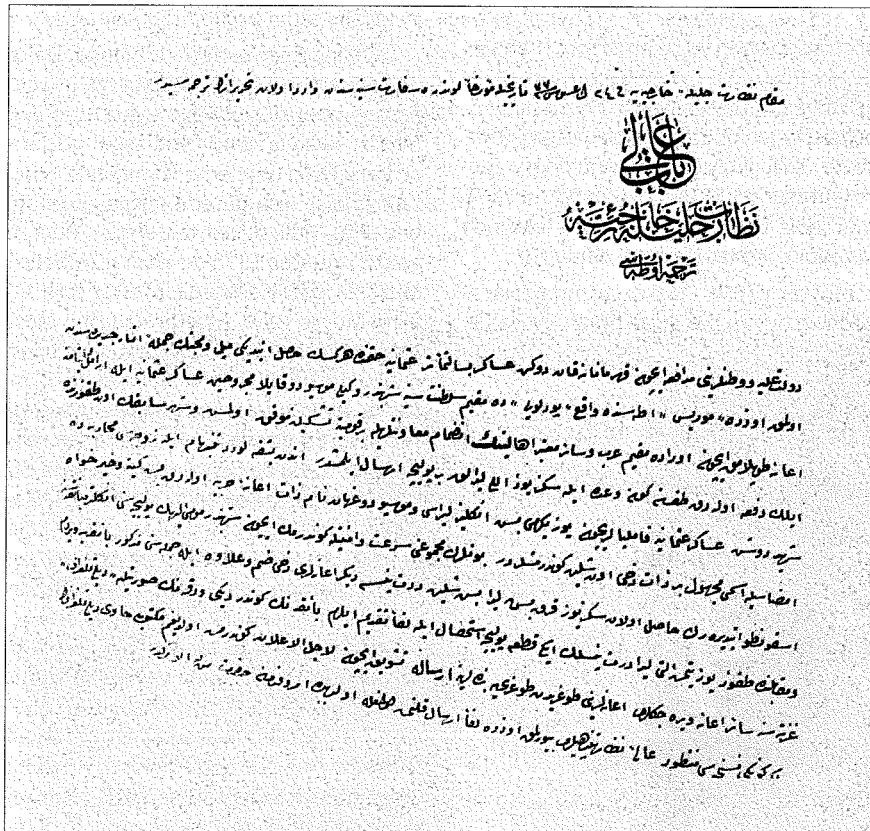
Moritus'taki müslüman nüfusu, İngiliz sömürge idaresi döneminde Hindistan'ın Bihâr ve Bengal bölgelerinden getirilen çiftçilerle giderek artış gösterdi. Günümüze kadar sayıları artmaya devam eden müslümanların büyük çoğunluğu Hanefî mezhebine bağlı olup (% 83) bunları Şâfiîler (% 7). 1952'de adada 77.014 müslüman yaşamaktayken bu sayı 1962'de 110.332'ye, günümüzde ise 200.000'in üzerine çıkmıştır. Ada halkının % 52'si Hindu, % 28'i hristiyan, % 17'si müslüman ve % 3'ü diğer dinlere mensuptur. Müslümanlar arasında en yaygın etnik grubu Kalkattias isimli çiftçi Hintliler'in soyundan gelenler oluşturur. Gucerât'tan tüccar olarak gelen Surtees ve Memans isimli diğer önemli etnik grup sayı itibarıyla bunları takip etmektedir. Moritus'taki Hintli müslümanlar arasında kullanılan en yaygın dil Urduca'dır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Y.PRK.BŞK., nr. 2/47; Y.PRK.HR., nr. 1/63; Y.PRK.TKM., nr. 3/4; E. Reclus, *Nouvelle géographie universelle, XIV-Océan et terres océaniques*, Paris 1889, s. 152-160; J. M. Cuoq, *Les musulmans en Afrique*, Paris 1975, s. 501-502; Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris 1978, s. 557-558; A. S. Simmons, *Modern Mauritius*, Indiana 1982, tür.yer.; J. Martin, *Comores: Quatre îles entre pirates et planteurs*, Paris 1983, I, 115, 120, 163, 209; E. M'bokolo, *Afrique noire histoire et civilisations*, Paris 1992, II, 100; C. Coquery-Vidrovitch, *Histoire des villes de l'Afrique noire*, Paris 1993, s. 212; *l'Atlas de l'Afrique* (ed. Danielle Ben Yahmed), Paris 2000, s. 138-139; R. N. Gassita, "L'Islam à l'île maurice", *RMM*, XXI (1912), s. 290-313; "Les musulmans de l'île maurice", *Echos de l'orient*, sy. 62, Paris 1922, s. 387-388; "Islamic Activities among the Youth in Mauritius", *The Muslim World League Journal*, VIII/9, Makkah 1401/1981, s. 53-57; R. Delval, "Le monde arabe vu des îles de l'océan indien occidental", *Société africaines monde arabe et culture islamique*, sy. 2, Paris 1983, s. 273-284; Aalija Rajah-Carrim, "The Role of Mauritian Creole in the Religious Practices of Mauritian", *Journal of Pidgin and Creole Languages*, XIX/2, Ohio 2004, s. 363-375; A. D. W. Forbes, "Maurice", *El²* (Fr.), VI, 840-841.

 AHMET KAVAS

Yaralı Osmanlı askerleri ve aileleri için Moritus adasında yardım toplanmasıyla ilgili bir belge (BA, Y.PRK. HR., nr. 1/63)



MOROLAR

Filipinler ve Sri Lanka'da yaşayan müslüman halka verilen ad (bk. FİLİPİNLER; MORİSKOLAR; SRI LANKA).

MORONİ

Komor adalarını oluşturan dört adadan en büyüğü olan Ngazidja adasının önemli merkezi ve Komorlar Federal İslâm Cumhuriyeti'nin başşehri (bk. KOMOR ADALARI).

The MOSLEM WORLD

(bk. The MUSLIM WORLD).

MOSTAR

Bosna-Hersek'te tarihi bir şehir.

Bosna-Hersek'in başşehri Sarajevo'nun (Saraybosna) 162 km. güneybatısında deniz seviyesinden 59 m. yükseklikte, Sarajevo'yu Adriya denizi kıyısına bağlayan önemli yol üzerinde yer alır. Hersek bölgesinin merkezi olan şehrin ortasından Neretva nehri geçer. Adı Boşnakça'da ve diğer Slav dillerinde "köprü" anlamına gelir (most: köprü). Buraya Mostiçi, Mostar

ve daha doğru olarak Mostari (köprücüler) denilmiştir. Evliya Çelebi de Mostar'ın "köprülü şehir" mânasına geldiğini belirtir (*Seyahatnâme*, VI, 481).

Türk-İslâm kültürü bakımından Bosna-Hersek'in Sarajevo'dan sonra ikinci önemli şehri olan Mostar'ın tarihi fazla eskiye gitmez. Mostar ovasında Romalılar döneminde bir koloni olduğundan söz edilirse de bu yerleşme süreklilik kazanmamıştır. Dalmaçyalı M. Orbini ve P. Lucicari'nin rivayetlerine göre yeni Mostar şehri, 1440'ta St. Sava dukası Stefan Vukčić Kosača'ya tâbi Gost Radivoj tarafından kuruldu. Mostar'ın adı ilk defa 3 Nisan 1452 tarihli bir Dubrovnik belgesinde geçer. Burada, Vladislav Hercegovic adındaki prensin babasına karşı ayaklandığında Blagaj'ı ve Neretva Köprüsü üzerindeki iki küçük kaleden (Duo Castelli al Ponte di Neretua) oluşan bölgeyi, yani bugünkü Mostar ve civarını ele geçirdiğinden söz edilir. 1466-1468'de Blagaj, Osmanlılar tarafından fethedildikten az önce Mostar da zaptedilmiş olmalıdır.

Hersek bölgesinin fethi 888'de (1483) tamamlandıktan sonra Mostar'ın stratejik bir merkez olarak önemi arttı. Hersek'in merkezi Blagaj'ın yerini Mostar alınca burası bir askerî ve ticarî merkez sıfatıyla hızlı gelişme kaydetti. Bosna vilâyetine ait 872-873 (1468-1469) tarihli kayıtları ihtiva eden bir icmal tahrir defterinde bu yer Mostar (Köprülü Hisar) adıyla zikredilir. Aynı tarihte küçük bir yerleşim birimi durumundaydı ve on altı hıristiyan hânesi nüfusa sahipti, civarda ise otuz köy bulunmaktaydı. 877'de (1473) Mostar'da bağlı olduğu Foça kadısının bir nâibi görev yapıyordu. Bu sırada şehirde tedricî olarak müslüman nüfus ortaya çıktı. XVI. yüzyılın başlarında inşa edilen Sinan Paşa Camii (Atik Džamija) ve Hama-

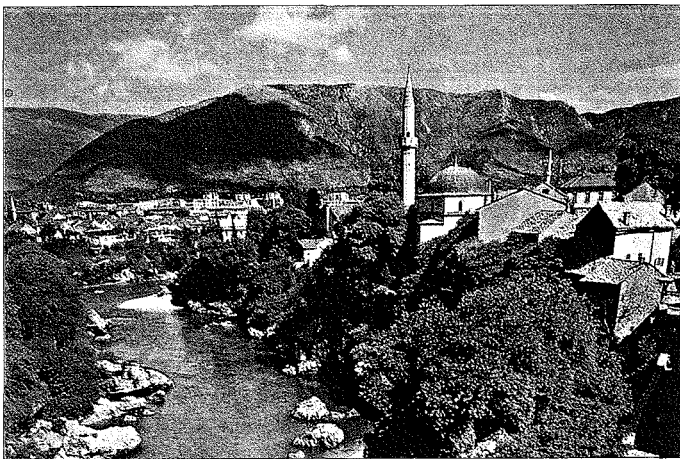
mı müslüman nüfusun toplanmasına katkıda bulundu. Nitekim şehrin en eski müslüman mahallesi de bu cami etrafında oluşmuştur (Mujezinović, *Islamska Epigrafička*, III, 146-147). 925'te (1519) Mostar kadılık merkezi olarak kaydedilir. Aynı tarihte Mostar'da yetmiş beşi hıristiyan ve on dokuzu müslüman olmak üzere doksan dört hâne (tah. 400-500 kişi) vardı (Šabanović, s. 188-189). 928'de (1522) burası stratejik önemi dolayısıyla Hersek bölgesinin merkezi haline getirildi. 11 Receb 928 (6 Haziran 1522) tarihli bir belgede söz konusu Hersek sancak beyliği Mostar sancağı (Mostar paşalığı) şeklinde de zikredilir. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehirde müslüman nüfus artış gösterdi, yeni mahalleler kuruldu. İlk yıllarda Neretva nehrinin sadece sol kıyısında bulunan şehir XVI. yüzyıldaki gelişmelerle nehrin sağ kıyısına da yayılmaya başladı. Nezir / Nâzır Ağa (XVI. yüzyılın ortaları) ve Tabakhâne (1610) camileri bu gelişmeyi göstermekte, özellikle 965'te (1558) yapılan Karagöz Bey Külliyesi'nin (cami, medrese, kütüphane) Mostar'a damgasını vurduğu anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılın ikinci yarısı ve XVII. yüzyılın başlarında zanaat ve ticaret sahalarında gelişme kaydedildi. En meşhur yapılar da 1550-1650 yılları arasında ortaya çıktı (Mujezinović, *Islamska Epigrafička*, III, 175-344). 993'te (1585) Mostar'da on dört müslüman ve iki hıristiyan mahallesi, 1041'de (1631) yirmi iki müslüman, iki hıristiyan mahallesi vardı. Hıristiyan mahallelerinden birinde Katolik kilisesi mevcuttu. XVII. yüzyılın sonlarına doğru şehrin nüfusunun 12.000'i aştığı tahmin edilmektedir. Buna aynı yüzyılın ortalarında Ortodoks Sırp'lar da dahil olmuştur.

Mostar'ı 1074 (1664) yazında ziyaret eden ve burayı çok sıcak bulan Evliya Çe-

lebi şehirde elli üç mahalle, 350 dükkân, kırk beş cami ve mescid, kaygan taştan yapılmış, üzeri kiremit örtülü 3040 kadar kâgir evden söz eder. Ev sayısı hakkında verdiği rakam çok abartılıdır. Ancak bu sıralarda şehrin fizikî açıdan gelişmiş olduğu da bir gerçektir. Evlerin çoğu Neretva nehrinin sol kıyısında yer almaktadır. Bu kısımda Mostar Çarşısı ve pazarı vardır. Batı kısmında ise tabakhâne, on dokuz su değirmeni, iki hamam ve medreseler bulunmaktadır. Ayrıca yine bu sınımda bahçeler ve tarlalar mevcuttur. Evliya Çelebi Mostar halkının Türkçe, Boşnakça ve Latince konuştuğunu belirtir (*Seyahatnâme*, VI, 483-486).

1652, 1693 ve 1717 yıllarında Mostar Venedikliler'in saldırısına mâruz kaldı. 1693 saldırısından sonra şehir surlarla çevrildi ve iki küçük kalesi tahkim edildi. Hersek bölgesi daha sonra Bosna vilâyetine ilhak edildiğinde şehre vali adına bir mütesellim geldi. 1832'de Hersek yeniden vilâyete dönüştürülünce Mostar bu defa vilâyet merkezi oldu ve valiliğe getirilen Ali Paşa Rıdvanbegoviç burada oturdu. 1856'da Rus konsolosu Aleksandar Giljferding şehirde 1500 müslüman, 500 Sırp ve 300 Hırvat evi olduğunu belirtmektedir. 1291 (1874) tarihli *Bosna Salnâmesi*'nde Mostar'da kırk beş cami, beş medrese, bir rüşdiye, on altı mektep ve yirmi altı hanın bulunduğu kaydedilir.

1878'de Bosna-Hersek bölgesi Batılı devletler tarafından Avusturya-Macaristan İmparatorluğu himayesine verildi. Mostar halkı arasında yeni işgal güçlerine karşı gelip gelmeme konusunda çıkan tartışmalar kısa sürede kargaşalığa sebep oldu. Halk devlet dairelerine hücum edip 2 Ağustos 1878'de Mostar müftüsü Mustafa Sıdkı Karabeg'i, Mostar Kaymakamı Murad Bey'i, Mostar kadısını, Mostar mutasarrıfı Mustafa Paşa'yı ve onun damadını Suhodolina'da katletti. 5 Ağustos'ta Avusturya-Macaristan kuvvetleri herhangi bir direnişle karşılaşmadan şehre girdi. 1908'de resmen bu devletin bir parçası haline gelen şehir Avusturya-Macaristan'ın dağılmasına kadar (1918) böyle kaldı. 1878-1918 yılları arasındaki dönemde zaman zaman Avusturya-Macaristan idaresine karşı bazı faaliyetlere girişildi. Özellikle Mostar müftüsü Ali Fehmi Câbiç'in önderliğinde başlatılan kültür otonomisi hareketi on yıl sürdü (1899-1909). 1906'dan itibaren dinî muhtariyet hareketi *Müsâvât* adıyla yayımlanan bir siyasî gazete ile başlatıldı. 1912-1918 yıllarında müslüman aileler için *Biser* adın-



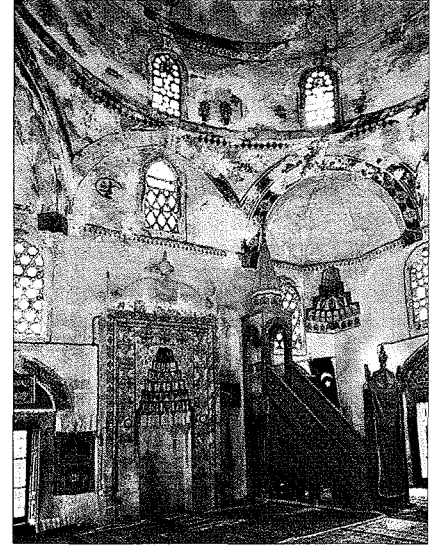
Mostar'dan bir görünüşü

da bir gazete ile otuz kadar kitap ve broşür ihtiva eden "Muslimanska Biblioteka" seri neşriyatı çıktı. Bu dönemde Osmanlı üslubundan ayrı olarak yeni Memlûk stiliyle çok sayıda eser (okul, hastahane, otel vb.) inşa edildi.

Mostar, Avusturya-Macaristan idaresinin sona ermesinin ardından kurulan, önceleri Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı ve daha sonra Krallık Yugoslavyası adıyla bilinen devletin toprakları içinde yer aldı. 1929'da merkezi Split (Dalmaçya) olan Primorje eyaletine bağlandı. 1918-1941 yılları arasında halkın bir kısmı Türkiye'ye, bir kısmı da dönemin Yugoslavya'sı içerisine göç ettirildi. II. Dünya Savaşı döneminde (1941-1945) Almanya ve İtalya iş birliği olarak tesis edilen Bağımsız Hırvatistan Devleti'ne dahil oldu ve Hırvat unsurunun etkisi altında kaldı. Bu savaşın ardından kurulan yeni Tito Yugoslavyası devrinde (1945-1990) altı cumhuriyetten biri olan Bosna-Hersek Sosyalist Cumhuriyeti içinde Hersek bölgesine ait bir idarî birimin merkezi haline getirildi. Bu dönemin ilk yıllarında birçok dinî yapı yıkıldı. Bosna-Hersek'teki iç savaş (1992-1995) Mostar'ı harabeye çevirdi. Osmanlı döneminden kalma eserlerin çoğu tahrip edildi. Özellikle hedef seçilen Mostar Çarşısı ve tarihî köprüsü Hırvat topçu ateşiyle yıkıldı. Savaş sürerken Hırvat Savunma Konseyi adlı silâhlı örgütle dönemin Hırvatistan lideri Franjo Tuğman'ın etkisi altında olan Hırvat Demokrat Birliği arasındaki anlaşma sonucu başşehir Mostar olmak üzere Herceg-Bosna adıyla müstakil bir

Hırvat cumhuriyeti ilân edildi. Ancak Dayton Antlaşması'ndan sonra (1995) bu siyasî oluşum tanınmadı. Mostar, bugünkü Bosna Cumhuriyeti'ni meydana getiren iki federal yapıdan birini oluşturan Bosna-Hersek Federasyonu'nda önemli şehirlerden biri sayılmaktadır. Temmuz 1994'teki barış hareketi, etnik grupların bir arada yaşamasını ve şehrin yeniden inşasını desteklemek için milletlerarası anlaşmalar çerçevesinde Mostar şehrinin idaresini üstlendi. Mostar'ın milletlerarası bir statü kazanması için 20 Şubat 1996'da bölge altı belediyeye bölündü ve bütün belediyeler Avrupa Birliği'nin şehir yöneticisinin kontrolüne verildi. Söz konusu belediyelerin üçünde müslüman Boşnak etnik grubu çoğunluğu teşkil eder.

Mostar'da XIX. yüzyıl sonlarında 17.000 dolayında olan nüfus 1921'de 18.176, 1953'te 31.608, 1961'de 35.242, 1971'de 47.600 olarak tesbit edilmiştir. 1991 nüfus sayımında Mostar'ın nüfusunda büyük artış olduğu dikkati çekmektedir. Bu tarihte şehrin 75.600 nüfusa ulaştığı görülmektedir. Nüfusun % 34,5'u müslüman Boşnak, % 34'ü Katolik Hırvat, % 19'u Ortodoks Sırp, % 12,5'u diğer gruplardan (Yugoslav, Arnavut, yahudi, Türk) oluşmaktadır. İç savaştan sonra Mostar büyük nüfus kaybına uğradıysa da 2000'li yılların başında yeniden toparlandı. Mostar'a çok sayıda müslüman ve Hırvat grupları yerleşti, Sırlar Mostar'ı terkettiyse de daha sonra bir kısmı geri döndü. 2004 yılı başlarına ait bir tahmine göre şehrin nüfusu 94.000'i bulmuştur. Bu



Koski Mehmed Paşa Camii'nin içinden bir görünüş

gün şehirdeki etnik grupların oranları hakkında resmî istatistikler olmamakla birlikte müslüman Boşnak unsurunun % 50'nin üstünde bir çoğunluğu teşkil ettiği sanılmaktadır.

Osmanlı döneminde Mostar'da birçok şair ve ilim adamı yetişmiştir. Şairler içinde 1599-1603 yılları arasında Bosna valisi olan Bosnevî Derviş Paşa zikredilebilir. Din ve ilim adamları arasında Halvetiyye şeyhlerinden Ali Dede Bosnevî, Şeyh Yuyo lakaplı Mostar müftüsü Eyyûbîzâde Mustafa ve henüz yirmi beş yaşında iken Mostar müftülüğü görevine tayin edilen Mustafa Sıdkı Karabeg sayılabilir. Karabeg 1876'da I. Meclis-i Meb'ûsan'da milletvekili olarak görev yapmıştır. Oğlu Ali Rıza Karabeg de Boşnakça ilk Kur'an tercümesini gerçekleştirmiştir.

Mostar'ın tarihî eserleri arasında özellikle Mostar Köprüsü (1557-1566), Mostar Kalesi, Nasuh Ağa Camii (XVI. yüzyılın ortaları), Karagöz Bey Camii ve Medresesi (965/1558), Keyvan Kâhya Camii ve Medresesi (960/1553), Koski Mehmed Paşa Camii ve Medresesi (1026/1617) sayılabilir. Şehrin dünya çapında tanınmasını sağlayan Mostar Köprüsü savaş sırasında Ortodoks Sırp katedraliyle beraber tahribata uğramıştır. Yine ağır tahribat gören Yavuz Sultan Selim Mescidi, Sivri Hacı Hasan, Nasuh Ağa, Karagöz Bey, Koski Mehmed Paşa, Derviş Paşa, Çerñaça, İbrâhîm Ağa Sariç, Keyvan Kâhya camileriyle diğer bazı yapılar çeşitli örgütlerce restore edilmiştir. Tito döneminin ilk yıl

Karagöz Bey Camii ve Medresesi – Mostar / Bosna - Hersek



larında yıktırılan Nâzır Ağa ve Hacı Tere Yahyâ camileri aslına uygun biçimde yeniden yaptırılmış, onarımı tamamlanan Mostar Köprüsü de 23 Temmuz 2004 tarihinde yapılan resmî bir törenle hizmete açılmıştır (geniş bilgi için bk. Mujezinović, *Islamska Epigrafiika*, III, 146-344).

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VI, 481-487; A. F. Giljferding, *Putovanje po Hercegovini, Bosni i Staroj Srbiji* (trc. B. Čulić), Sarajevo 1972; K. Peez, *Mostar und seine Kulturkreise*, Leipzig 1891, tür.yer.; Husein Bračković, *Tarihçe-i Vukâat-ı Hersek*, Mostar 1895, s. 61; L. Grdić-Bjelokosić, *Mostar Nekad i Sad*, Beograd 1901, tür.yer.; Alija Nametak, *Mostarski Stari Most*, Sarajevo 1932, tür.yer.; M. Vego, *Mostar i Hercegovina*, Beograd 1937, tür.yer.; Hivzija Hasandedić, *Mustafa Sidki ef. Karabeg, Mostarski Muftija od 1857. do 1878 Godine i Okupacija Mostara*, Sarajevo 1944, tür.yer.; a.mlf., *Mostarski Vakıfı i nji hovi vakufi*, Mostar 2000; a.mlf., "Kulturno-Istoriski Spomenici u Mostaru iz Turskog Doba", *POF*, X-XI (1960-61), s. 149-177; a.mlf., "Nekoliko Zapisia iz Orijentalnih Rukopisa Arhiva Hercegovine u Mostaru", a.e., XVI-XVII (1966-67), s. 117-124; a.mlf., "Mostar'in Türk Devri Kültürel ve Tarihi Anıtları", *VD*, VII (1968), s. 215-234; a.mlf., "Mostarske Muftije-Prilog Kulturnoj Povijesti Mostara", *Glasnik*, sy. 9-10, Sarajevo 1975, s. 443-445; a.mlf., "Nekoliko Novih Podataka o Oporukama, Ruždiji, Hanovima, Gradskoj Općini i Broju Muslimanskih Kuća u Mostaru", *Glasnik VJS*, LII/1 (1989), s. 88-92; a.mlf. – A. Aličić, "Popis Terzija, Čurčija i Čebedžija u Mostaru iz 1755. Godine", *POF*, XVIII-XIX (1973), s. 315-371; Hamdija Kreševljaković, *Esnafi i Obrti u Bosni i Hercegovini (1463-1878) II*, Mostar - Zagreb 1951, tür.yer.; Hazim Šabanović, *Bosanski Pašaluk-Postanak i Upravna Podjela*, Sarajevo 1959, s. 46-47, 188-192, 232-234; Cevdet Çulpan, *Türk Taş Köprüleri*, Ankara 1975, s. 158-163, rs. 97/1, 97/2, 97/3, 97/4, 97/5; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mî'mârî Eserleri II*, III, 227-263; Mehmed Mujezinović, *Islamska Epigrafiika Bosne i Hercegovine*, Sarajevo 1982, III, 144-344; a.mlf. – Džemal Čelić, *Stari Mostovi u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 1998, s. 228-246; Safvet-beg Bašagić, *Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini (Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Književnosti içinde)*, Sarajevo 1986, s. 403; M. Gojković, *Stari Kamen Mostovi*, Beograd 1989, s. 114-120; Smail Balic, *Mostar- Wem Gehört die Leidgeprüfte Bosnische Stadt?*, Soest 1993, s. 11-61; Amir Pašić, *The Old Bridge (Stari Most) in Mostar*, Istanbul 1995, s. 6-36; Ivan Zdravković, "Op-ravka Kula kod Starog Mosta u Mostaru", *Naše Starine*, I, Sarajevo 1953, s. 141-143; Omer Mušić, "Mostar u Turskoj Pjesmi iz XVII Vjeka", *POF*, XIV-XV (1964-65), s. 73-100; D. Krsmanović v.dğr., "Sanacija Starog Mosta u Mostaru", *Naše Starine*, XI (1967), s. 5-23; A. Ratković, "Srednjovekovni Mostar i Problematika Njegovog Istraživanja", a.e., XVI-XVII (1984), s. 75-78; R. Anhegger, "Mostar Köprüsü", *TT*, XXII/131 (1994), s. 282-294; Fehim Bajraktarević, "Mostar", *İA*, VIII, 429-431; M. O. H. Ursinus, "Mostar", *El²* (İng.). VII, 244-245; Hamdija Kapidžić, "Mostar", *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb 1965, VI, 165-166.



MUHAMMED ARUÇI

MOSTAR KÖPRÜSÜ

Mostar'da
Neretva nehri üzerine
XVI. yüzyılda yapılmış köprü.

Mostar'ın merkezinden akan Neretva nehri üzerindeki iki köprüden biri olan Mostar Köprüsü (Mostarska Čuprija), Eski Köprü (Stari Most) ve Neretva Köprüsü (Most na Neretvi) adlarıyla da anılmaktadır. XV. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlılar'ın fethettiği şehir tahtadan bir köprü etrafında kurulduğu için buraya Most (köprü), Mostiçi veya Mostar, Mostari (köprücüler) deniliyordu (İA, VIII, 429). Dünya mimarlık anıtları listesinde yer alan ve şehre tek başına mimari bir değer katan köprünün ilk defa hangi tarihte kimin tarafından kime yaptırıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mostar Köprüsü'nün Roma eseri olduğuna dair iddia asılsız bir söylentiden ibarettir. Yerinde daha önce bir Roma köprüsü olsa bile bu yapı bütünüyle bir Osmanlı devri Türk eseridir. Bazı araştırmacılar, Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli yerlerinde yapılan köprüler için de Türk mimarlık tarihinin muhteşem bir anıtı olarak tanınan bu köprünün Osmanlılar tarafından esir alınan Dalmaçya - İtalyan kökenli ustalar veya Mostarlı yerli mimarlarından biri tarafından inşa edildiğini ileri sürerken bir kısmı yapıyı Mimar Hayreddin'in eseri olduğu görüşünü benimsemektedir. Yapının mimarının Sinan'ın öğrencilerinden Hayreddin olduğu, Ahmed Refik Altınay'ın yayımladığı bir belge ile de ispatlanmış bulunmaktadır.

Bu belgeden Hersek Beyi Hüseyin'in Makarska (Hırvatistan) İskelesi'nde inşa edilen kale binası için mimar istemesi üzerine mimarbaşına gönderilen hükümde bundan önce Mostar Köprüsü'nü yapan Mimar Hayreddin'in görevlendirilmiş olduğu açıkça anlaşılmaktadır (bk. DİA, XVII, 56). Ayrıca yapıyı inşa görevi Sinan tarafından Mimar Hayreddin'e verilmiş olmalıdır ki Evliya Çelebi bu sebeple köprüyü Sinan'a izâfe etmiştir.

İç savaş sırasında tamamen yıkılan köprünün üzerinde eserin Osmanlı devrine ait olduğuna dair bir tarih kitabesi bulunmamaktaydı. Ancak hem Osmanlı kaynaklarında hem günümüzdeki Batı kaynaklarında köprünün 974'te (1566-67) tamamlandığı görüşü hâkimdir. Kaynaklarda nakledilen iki tarih manzumesi de bunu doğrulamaktadır: "Rûhu Sultan Mehemed'in ola şâd / Kıldı bunun gibi hayr eseri / Hem Süleymân-ı zaman sağ olsun / Devleti buldu binâya zaferi / Sa'y-i nâzır ile oldu bu tamam / Yazdı târihini 'kudret kemeri' 974" (1566-67). Ekrem Hakkı Ayverdi'ye göre Fâtihten Sultan Mehmed Mostar'ı fethettiği zaman muhtemelen buradaki köprüyü ya restore ettirmiş veya yeniden yaptırmış olduğundan şiirde hem buna telmih hem de Kanûnî Sultan Süleyman dönemindeki inşasına işaret edilmiştir (*Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II*, III, 261). Mostarlı Hasan Ziyâî'ye ait diğer tarih kıtası da şöyledir: "Kavs-i kuzahın aynı bir köprü binâ oldu / Var mı bu cihân içre mânendi hey Allahım / İbretle bakıp dedi târihini bir ârif / El geçtiği köprüden biz de geçeriz şâhim, sene 974" (Evliya Çelebi, VI, 482; Omer

Mostar Köprüsü - Bosna - Hersek



Mušić, XIV-XV [1964-65], s. 94-95). Ayverdi, Zagreb'deki Yugoslavya İlimler ve Sanatlar Akademisi'nde (IAZU) bulunan ve Bašagić tarafından neşredilen bir belgeye dayanarak Muharrem 965 başında (Ekim 1557) Karagöz Bey'in bina eminliğiyle köprünün inşasına başladığını kabul etmektedir.

Neretva nehrinin en derin ve en dar yerine kurulan köprü tek gözlü ve sivri kemerli olup kesme taşlandı. 28,59 m. genişliğinde bir açıklığa sahip yapının ayakları her iki kıyıda farklı kotlardaki kayalara oturduğundan değişik yüksekliktedir. Kemer kavisi 12,02 m. irtifaındaki yapı su seviyesine göre nehirden de yaklaşık 21 m. yüksekliktedir. Köprünün genişliği üstte 4,50 m. olup iki yandaki korkuluklar 25 cm. kalınlığında ve 95 cm. yüksekliğindedir. İki yönde meyilli olan döşemesi kademeli biçimde düzenlenmiştir. Kemer açıklığının yüksek tutulmuş olmasının bir sebebi de nehrin taşması durumunda sürüklenen maddelerle kemerin tıkanarak tahrip olmasını önlemektir.

Köprünün sol tarafında II. Selim'e nisbet edilen minaresiz bir mescid vardır. 1878'e kadar müezzinin ezanı köprünün ortasında okuduğu belirtilmektedir. Mecâzî'ye ait bir şiirden köprünün üstünde bir de su kanalının bulunduğu öğrenilmekte (Omer Mušić, XIV-XV [1964-65], s. 82, 94), Evliya Çelebi'nin ifadeleri de bir su kanalının varlığını göstermektedir (*Seyahatnâme*, VI, 482).

Mostar Köprüsü, Osmanlılar zamanından beri gençlerin nehre atlayarak cesaretlerini gösterdikleri bir mekân olmuş. II. Dünya Savaşı'ndan sonra bu âdet bir spor türü haline almıştır. Ayrıca Krallık Yugoslavyası döneminde bir pilot küçük uçağı ile köprü kemerinin altından uçmuşsa da bir daha bunun tekrarlanmasına izin verilmemiştir (Mehmed Mujezinović – Džemal Čelić, s. 246).

1878'den sonra Mostar Avusturya-Macaristan idaresine geçince köprünün döşemesi doldurulduğundan kademelerin büyük bir kısmı örtülmüştür. Aynı devirde kemerin ve her iki taraftaki ayakların bazı yerleri basit şekilde onarılmıştır. Zamanla köprünün üst yapısında ve Neretva'nın şiddetli akıntısı yüzünden kayalık zeminde oluşan oyuklar 1957'nin sonlarına doğru tamir edilmiştir. Köprünün üst yapısının 5 Kasım 1963'te biten restorasyon sırasında döşemesi orijinal haline dönüştürülmüştür. Yugoslavya döneminde (1945-1990) tarihi eser olarak korunan

köprü Bosna savaşı esnasında 9 Kasım 1993'te Hırvat topçusunun ateşiyle tamamen yıkılmıştır. UNESCO ve Bosna-Hersek Devleti'nin çalışmaları sonucunda bir Türk firması tarafından yeniden inşa edilen köprü 23 Temmuz 2004'te törenle hizmete açılmıştır.

Mostar Köprüsü yüzyıllardan beri seyahatçilerin ve araştırmacıların ilgisini çekmiştir. 1658'de Mostar'a uğrayan Fransız seyyahı A. Poulet bu köprünün inşasının mukayese kabul etmez bir cüret eseri olduğunu, Venedik'te bir mimari harikası sayılan Rialto Köprüsü'nden daha geniş yapıldığını söylemektedir. Köprüden büyük övgüyle söz eden Evliya Çelebi de o güne kadar on altı ülke gezdiğini, böyle yüksek bir köprü görmediğini belirtir. Köprü hakkındaki değerlendirmeleri Ayverdi'nin şu sözleri en iyi şekilde özetler: "Bu köprü mimari dehânin terkihiyle taştan yapılmış değil de muhayyilenin cisim halini almasıyla meydana gelmiş gibi efsanevi bir mâna ve ruh kazanmıştır" (*Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II*, III, 260). Köprünün üstün sanat özelliği Hans Joachim Kissling'in şu sözleriyle de ortaya konmuştur: "Kıyamet günündeki sırat köprüsünü bir mecaz olmaktan çıkarıp elle tutulup gözle görülebilir bir sembol haline, başka hiçbir eser hiçbir yerde büyük üstat Mimar Hayreddin'in Mostar Köprüsü kadar dile getiremez." Osmanlı döneminde Mostar ve Mostar Köprüsü hakkında yazılan şiirler Omer Mušić tarafından Boşnakça tercümeleleriyle beraber yayımlanmıştır (bk. bibl.).

Köprünün her iki tarafında iki küçük kale mevcuttur. 3 Nisan 1452 tarihli bir Dubrovnik belgesinde, Vladislav Hercegović adındaki prensin babasına karşı ayaklandığında Blagaj'ı ve Neretva Köprüsü üzerindeki iki kaleyi zaptettiği nakledilmektedir (Mehmed Mujezinović, III, 144). Kaleleri de Kanûnî Sultan Süleyman'ın yaptırdığını belirten Evliya Çelebi, 1664'te Mostar'ı ziyareti esnasında her birinin seksen muhafız tarafından korunduğunu ve bir dizdarın sorumluluğunda bulunduğunu söylemektedir. 1878'e kadar baruthane olarak kullanılan soldaki Herceguşa (Tara) adlı kalede mevcut kitâbede "Cısr benâ-sene 974" (1566-67), "Kale benâ-sene 1087" (1676) ibareleri görülür. Çelovina (Halebinovka) adını Bosna Veliziri Mostarlı Sarı Mustafa Paşa Çeliç'ten dolayı aldığı söylenen ve zemin katı hapishane olan sağ taraftaki kalede, "Kad temme fi sene 1150" (1737) yazılı olup bu

kitâbe büyük ihtimalle XVIII. yüzyıldaki bir onarıma aittir. Her iki kale 1951'de esaslı bir şekilde restore edilmiştir. Evliya Çelebi, tabakhânenin kıyısındaki kalenin burcunda nehre bakan bir köşk bulunduğunu, burada devlet ricâli, ilim adamları ve ileri gelenlerin toplanıp sohbetler ve ilmi tartışmalar yaptığını belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VI, 481-483; Alija Nametak, *Mostarski Stari Most*, Sarajevo 1932, tür.yer.; Muhamed Ajkić, *Stari Most u Mostaru*, Mostar 1936, tür.yer.; Juraj Neidhart-Džemal Čelić, *Stari Most u Mostaru*, Sarajevo 1953, tür.yer.; Milan Gojković, "Jedna Hipoteza o Izgledu i Konstrukciji Mosta Preko Neretve u Mostaru", *Zbornik Zaštite Spomenika Kulture*, Beograd 1966, XVII, 51-64; a.mlf., "Konstrukcijske Karakteristike Svoda na Starom Mostu u Mostaru", *Kongresna Publikacija VI Kongresa Građevinskih Konstruktera Jugoslavije*, Bled 1978, s. 75-80; a.mlf., *Stari Kamen Mostovi*, Beograd 1989, s. 114-120; Hivzija Hasandedić, "Stari Most u Mostaru", *Godišnjak Društva Istoričara BiH*, Sarajevo 1969, s. 431-437; a.mlf., "Kulturno-Istoriski Spomenici u Mostaru iz Turskog Doba", *POF*, X-XI (1960-61), s. 166-169; a.mlf., "Nekoliko Zapisa iz Orientalnih Rukopisa Arhiva Hercegovine u Mostaru", a.e., XVI-XVII (1966-67), s. 117-124; a.mlf., "Mostar'ın Türk Devri Kültürel ve Tarihi Anıtları" (trc. Ismail Eren), *VD*, VII (1968), s. 227-229; Luka Marić, "O Kamenu od Koga je Sadržan Stari Most u Mostaru", *Novi Ljetopis Srpskog Kulturnog Društva Prosvjeta*, Zagreb 1972, II, 63-64; Cevdet Çulpan, *Türk Taş Köprüleri*, Ankara 1975, s. 158-163, rs. 97/1, 97/2, 97/3, 97/4, 97/5; Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II*, III, 260-263; Mehmed Mujezinović, *Islamska Epigrafika Bosne i Hercegovine*, Sarajevo 1982, III, 144-155; a.mlf. – Džemal Čelić, *Stari Mostovi u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 1998, s. 228-246; Amir Pašić, *The Old Bridge (Stari Most) in Mostar*, Istanbul 1995, s. 14-50; Ivan Zdravković, "Opravka Kula kod Starog Mosta u Mostaru", I, *Naše Starine*, Sarajevo 1953, s. 141-143; Omer Mušić, "Mostar u Turskoj Pjesmi iz XVII Vijeka", *POF*, XIV-XV (1964-65), s. 73-100; D. Krsmanović v.dğr., "Sanacija Starog Mosta u Mostaru", *Naše Starine*, XI (1967), s. 5-23; H. J. Kissling, "Mostar Köprüsü" (trc. Bedriye Atsız), *Sanat Dünyamız*, sy. 3, İstanbul 1975, s. 32-34; Abdulah Polimac, "Novi Dokumenti o Gradnji Starog Mosta u Mostaru", *Most*, IV/14-15, Mostar 1977, s. 109-114; Aleksandar Ratković, "Srednjovekovni Mostar i Problematika Njegovog Istraživanja", *Naše Starine*, XVI-XVII (1984), s. 75-78; Candan Nemlioğlu, "Mimar Hayreddin'in Mostar Köprüsü", *Ilgı*, sy. 75, İstanbul 1993, s. 10-15; Hasan Kuruyazıcı, "Mostar Köprüsü Nasıl Yapılmış Olabilir?", *TT*, XXII/131 (1994), s. 277-281; R. Anhegger, "Mostar Köprüsü", a.e., XXII/131 (1994), s. 282-294; Nezih Başgelen, "Balkanlarda Bir Kültür Dramı. Mostar ve Köprüsü", *Arkeoloji ve Sanat*, sy. 80, İstanbul 1997, s. 15-18; Fehim Bajraktarević, "Mostar", *İA*, VIII, 429-431; M. O. H. Ursinus, "Mostar", *EI²* (İng.), VII, 244; Semavi Eyice, "Hayreddin, Mimar", *DİA*, XVII, 56-57.



MUHAMMED ARUÇI

MOSTARLI HASAN ZİYÂİ

(ö. 992/1584)

Divan şairi.

Mostar'da doğdu. Ziyâî mahlasıyla yazdığı şiirlerinin toplandığı divanının sonundaki bir notta adı Ziyâî b. Ali b. Hüseyin b. Mahmûd b. Yûsuf el-Hersekî şeklinde verilmiştir. Kaynaklarda hakkında çok az bilgi bulunan Hasan Ziyâî iki beytiyle sadece *Zübdetü'l-es'âr*'da yer almıştır. Şiirlerinden ömrünü yokluk ve sıkıntılar içerisinde geçirdiği anlaşılmaktadır. Hayatının bir döneminde uğradığı iftira yüzünden hanımı ile birlikte gurbete çıkmış, ancak aradığını bulamayınca Mostar'a geri dönerek şair ve âlimleri korumakla tanınan, kendisi de şair olan Vüsûlî Mehmed Bey'in himayesine girmiştir. Şiirlerinden Arapça ve Farsça'yı iyi bildiği anlaşılan şairin ölümünden bir yıl önce vâzilğe başlaması da iyi bir öğrenim gördüğünü ortaya koymaktadır. Radiyyüddin es-Sâgânî'nin *Meşâriku'l-envâr* adlı eserine şerh olarak Abdüllatif Firişteoğlu'nun yazdığı *Mebâriku'l-ezhâr* ile Şeyh Şücâ'î Gûrânî'nin *Sünbülîstân*'ı gibi eserleri istinsah etmesinden bir taraftan da kâtiplik yaptığı anlaşılmaktadır. Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'de şairini belirtmeden verdiği Mostar Köprüsü'nün yapıışıyla ilgili tarih kıtası da (974/1566-67) Hasan Ziyâî'ye aittir. Hasan Ziyâî'nin *Zübdetü'l-es'âr*'da 992 (1584) olarak verilen ölüm tarihi *Keşfü'z-zunûn*'da da aynen tekrarlanmıştır. Şairin *Kıssa-i Şeyh Abdürrezzâk* adlı mesnevisine eklenen bir nottan bu eserini bitirdikten bir yıl sonra Mostar'da vebadan öldüğü öğrenilmektedir. Mesnevinin bitişine düşürülen tarih 991'i gösterdiğine göre Ziyâî'nin 992 (1584) yılında öldüğü kesinleşmektedir.

Hasan Ziyâî şiirlerinde XVI. yüzyıl Rumeli şairlerinde görülen deyim ve atasözlerine, çevre ile ilgili somut tasvir ve anlatımlara, Hıristiyanlık ve Kalenderlik kültürüne yer vermiştir. Bir gazel şairi olarak şiirleri sade, akıcı ve samimi olup tabii bir Türkçe ile söylenmiştir. Sanat gösterme iddiasıyla yapmacıklığa düşmemiş, külfetsiz ve anlaşılır bir ifade kullanmıştır. Türkçe'nin cinasları, söz ve mâna sanatları, kafiye ve redifler Ziyâî'nin şiirlerinde mükemmel bir uyum içindedir. Kasidelerinde de süslü ifade ve mübalağalı övgülerden uzak durmuştur. "Hâne-i Vîrâne" ve "Sengistan" adlı kasideleri daha çok realist, sembolik ve mizahî anlayışla yazıldığından hem muhteva hem şekil ba-

kımından klasik kasidelerden farklıdır. Ayrıca kasidelerinde ince esprilerle bazan kendisiyle, bazan da çevresiyle alay eden Ziyâî, şahsî sıkıntılarını dile getirdiği hasbihal tarzında bir kaside de yazmıştır.

Eserleri. 1. Divan. Dîbâcesinde "gençlik günlerinde aşka meydedip bu hevesle şiirler yazdığını, ihtiyarlığında da bunların müsvedde halinde kalmasını uygun görmediğinden divanını tertip ettiğini" belirtir. Bilinen tek nüshası Edirne Selimiye Kütüphanesi yazmalar bölümünde olan (nr. 2127) bu mürettep divanda on iki kaside (biri Farsça), bir terkibibend, bir terciibend, bir muaşşer, bir müseddes, dört muhammes, 510 gazel (on dördü Farsça), on dört tarih, on iki muamma, elli yedi kıta (biri Farsça), yirmi dokuz müfred ve matla' bulunmaktadır. Nüshan sonunda 992 yılının Rebîulâhîrinde (Nisan 1584) Mostar'da yazıldığına dair bir not mevcuttur. Eser Müberra Gürgendereli tarafından yayımlanmıştır (Ankara 2002). **2. Kıssa-i Şeyh Abdürrezzâk.** Şeyh-i San'an hikâyesinin ele alındığı bu mesnevinin biri Londra'da, ikisi İstanbul'da olmak üzere üç nüshası bilinmektedir (bk. bibl.). 1674 beyit olan eser "feilâtün feilâtün feilûn" vezniyle yazılmıştır. Ziyâî, bu eserinde rüyasında gördüğü bir Hıristiyan güzeline âşık olup dinini terkeden, birçok maceradan sonra esas olanın Allah aşkı olduğunu anlayıp tövbe eden Şeyh Abdürrezzâk'ın hikâyesini anlatır. Müberra Gürgendereli'nin yayıma hazırladığı



Mostarlı
Hasan Ziyâî
divanının
dîbâcesiyile
son sayfası
(Edirne
Selimiye Ktp.,
nr. 2127)

eser baskı aşamasındadır. Şairin bu mesnevisindeki bir beyitten *Varaka* ve *Gülşah* adını taşıyan bir mesnevi daha yazdığı anlaşılmaktaysa da henüz ele geçmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hasan Ziyâî, *Divan*, Edirne Selimiye Ktp., El Yazmaları, nr. 2127; a.mlf., *Kıssa-i Şeyh Abdürrezzâk*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K. 272; Millet Ktp., Ali Emîri, Manzum, nr. 935; British Museum, Or., nr. 3291; Kafzâde Fâizî, *Zübdetü'l-es'âr*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877/1, vr. 60; *Keşfü'z-zunûn*, I, 798; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VI, 482; Džemal Čehajić, *Prilozi Zs Orijeentalnu Filologiju*, Sarajevo 1976, s. 329; Fehim Nametak, *Pregled Književnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Turskom Jeziku*, Sarajevo 1989, s. 53; Müberra Gürgendereli, *Hasan Ziyâî: Hayatı-Eseleri-Sanatı ve Divanı*, Ankara 2002; Hüziya Hasandediç, "Mostarlı Hasan Ziyâî Çelebi" (trc. Tacida Hafız), *Çevren*, V/13, Priştine 1977, s. 113.



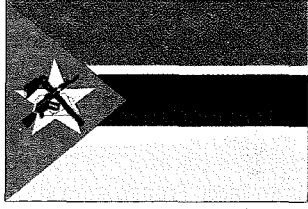
MÜBERRA GÜRGENDERELİ

MOZAMBİK

Afrika'nın güneydoğusunda ülke.

- I. FİZİKİ VE BEŞERİ COĞRAFYA
- II. TARİH
- III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

Hint Okyanusu kıyısında kuzeyden güneye doğru 1900 km. boyunca uzanan Mozambik kuzeyde Tanzanya, kuzeybatıda Malavi ve Zambiya, batıda Zimbab-



Resmî adı	: República de Mocimbique (Mozambik Cumhuriyeti)
Başşehir	: Maputo
Yüzölçümü	: 801.590 km ²
Nüfusu	: 18.600.000 (2004 tah.)
Resmî dini	: —
Resmî dili	: Portekizce
Para birimi	: 1 metical (Mt., çoğulu meticals) = 100 centavos

ve, güneyde Swaziland ve Güney Afrika Cumhuriyeti ile komşudur. Resmî adı Mozambik Cumhuriyeti olan ülkenin yüzölçümü 801.590 km², nüfusu 18.600.000 (2004 tah.), başşehri Maputo (1.140.000), diğer önemli şehirleri Matola (521.000), Beira (487.000) ve Nampula'dır (372.000).

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Mozambik'in büyük bir kısmını, Natal kesiminde daralan ve Aşağı Limpopo nehri etrafındaki Maputo ovası ile alçak Sabi (Beira) ovasını ve irilî ufaklı bazı kumlukları içeren geniş bir kıyı ovası oluşturur. Onun gerisinde ise yapısında granitlerin hâkim bulunduğu bir plato uzanır. Ülke bol yağışlı tropikal bir iklime sahiptir. Kıyı boyunca devam eden Mozambik sıcak su akıntısı yıllık ortalama sıcaklıkları yükseltir; bu değerler güneyde 23°C, kuzeyde 27°C arasında değişmektedir. Yağışlar kıyı istasyonları olan Beira, Quelimane, Inhambane'de genellikle 1000 milimetreden fazladır; iç kısımlara doğru gidildikçe azalarak Limpopo ve Save ırmakları arasında 400 milimetrenin altına düşer. Yağış miktarı dağlık kesimlerde 2000 milimetreye varan bir değer gösterir. Kuzeybatıda deniz seviyesinden 480 m. yükseklikte yer alan Malavi (Nyassa) gölü Afrika'nın üçüncü büyük gölüdür; genişliği 30-80 km. arasında değişen gölün en derin yeri 700 metredir. Başlıca akarsular Zambezi ve Limpopo nehirleridir. Afrika'nın dört büyük nehrinden biri olan 2600 km. uzunluğundaki Zambezi'nin yukarı kesiminde 122 m. yükseklikten dökülen dünyanın en büyük çağlayanlarından Victoria bulunmaktadır. Limpopo ise Güney Afrika Cumhuriyeti'nin Witwatersrand

yöresinden doğar ve Zimbabve platosundan çıkışında bir dizi büyük çağlayan oluşturduktan sonra Maputo'nun kuzeyinde Hint Okyanusu'na dökülür. Ülkenin geniş bir kısmında doğal bitki örtüsünü ormanlar meydana getirir. Alçak sahalarda savan otluk ve fundalıkları, kıyı kordonlarında yoğun kıyı ormanları hâkimdir. Aşağı Limpopo havzasında kurak savan tipinin temsilcisi olan baobab ağaçları yaygındır.

Mozambik'te nüfus yoğunluğu 23 kişidir. Nüfusun büyük bir kısmını birçok etnik gruba ayrılan Bantular oluşturur; ayrıca melezler, Hintliler ve Çinliler de bulunur. Siyah nüfusun büyük çoğunluğu dağınık, küçük köylerde yaşar; bunların en yoğun olduğu sahalara kıyı boyu ile Zambezi deltasıdır. Beyaz nüfusun çoğu şehirlerde oturur. Resmî dil Portekizce'nin yanında daha çok yerel diller konuşulur. Halkın yaklaşık % 30'unun hıristiyan olduğu ülkede müslüman oranıyla ilgili olarak % 20-30 arasında farklı rakamlar verilmekte, nüfusun geri kalanını animistlerle diğer din mensupları teşkil etmektedir.

Mozambik ekonomisinin önemli iki unsuru tarımsal ürünlerin ihracatı ile liman faaliyetleridir. Başlıca ürünleri mısır, muz, hint darısı, manyok, yer fıstığı, şeker kamışı, kenevir, pamuk, tütün, çay, pirinç ve

hindistan cevizi teşkil eder. Hayvancılık sığır, koyun, keçi ve domuz üzerinedir; alçak sahalarda çeçe sineği sebebiyle hayvancılık yapılamaz. Aşağı Zambezi bölgesinde yaşayan bazı kabileler küçük çapta balıkçılıkla meşguldür.

Ülkenin maden kaynakları gümüş, amiyant, boksit, beril, kömür, kolumbit, grafit, mika, lityum, altın, tuz, turmolin ve uranyumdur; ancak bunlardan gereğince yararlanıldığı söylenemez. Ekonomik hayat Güney Afrika Cumhuriyeti, Zimbabve ve Malavi'den gelen demiryolları etrafında gelişmiştir. En önemli liman olan Maputo aynı zamanda bir sanayi merkezidir; burada özellikle gıda sanayine ait tesisler, bira, yağ ve sabun fabrikalarıyla küçük madenî eşya imalâthaneleri bulunmaktadır. Mozambik güçlü bir ekonomiye sahip değildir; halk iş bulmak için daha zengin durumdaki komşuları Güney Afrika Cumhuriyeti ile Zimbabve'ye gider. İhraç edilen tarımsal ürünlerin başında pamuk, hindistan cevizi, kenevir ve şeker gelir. İthal malları tekstil, gıda, kimya, metal sanayi ürünleri, her türlü işlenmiş eşya ve ulaşım araç gereçleridir. Ülkenin ticarî dengesi devamlı şekilde açık verir; bununla birlikte alınan bazı önlemlerden sonra yabancı sermaye yatırımları artmaya başlamıştır. Gelir kaynakları arasında özellikle Maputo bölgesinde gelişmiş olan turizm önemli bir yer tutar.

BİBLİYOGRAFYA :

Sami Öngör, *Devletler ve Ülkeler Ansiklopedisi*, Ankara 1967, s. 123; Ahmet Ardel, *Hidrografiya: Okyanuslar ve Denizler*, İstanbul 1975, s. 177; Türkkaya Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1977, s. 429-445; Selâmi Gözenç, *Afrika Ülkeler Coğrafyası I*, İstanbul 1995, s. 145-149; Aydoğan Köksal, *Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası*, Ankara 1999, s. 124-131; "Mozambik", *Gelişim Büyük Coğrafya Ansiklopedisi*, İstanbul 1981, VII, 1895-1902.

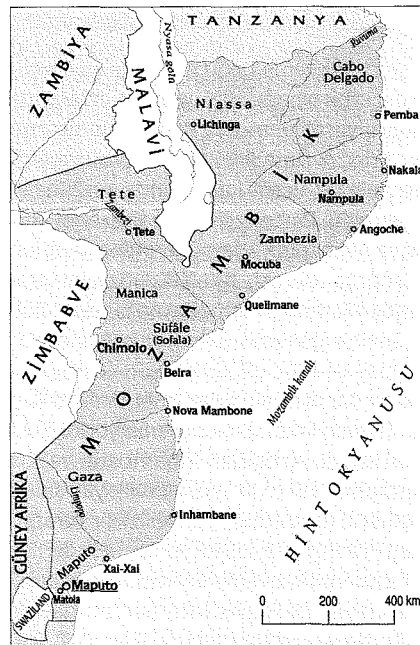


AYDOĞAN KÖKSAL

II. TARİH

Milâttan önce VII. yüzyılın sonlarında Fenikeliler'in ayak bastığı sanılan ve I ve IV. yüzyıllarda Bantu kavmi tarafından istilâ edilen Mozambik'in İslâmî dönemdeki tarihi, Basra körfezindeki müslüman Araplar'ın VII. yüzyılın ortalarında Hint Okyanusu sahillerine gelmesiyle başlar. Abdülmelik b. Mervân zamanında Hz. Hüseyin'den kaçan bazı Hâricîler ile Hişâm b. Abdülmelik döneminde Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali Zeynelâbidin taraftarı bir grup bölgeye gelip yerleşti. Müslümanlar,

Mozambik



kısa bir süre sonra Doğu Afrika'nın Ümitburnu'na kadar uzanan sahil şeridinde ve buralarda Sûfâle (Sofala), Mozambik gibi adalara hâkim olup bu sahillerde küçük şehir devletleri kurdular ve iç bölgelerdeki yerli krallıklarla ticarî ilişkiler geliştirdiler. Araplar'ın ardından Şiraz kökenli İranlılar, Hintli ve Çinliler ticaret yapmak amacıyla bölgeye geldiler. X. yüzyılın sonlarında İran'dan bölgeye sığınan Şiraz emiri tarafından Kilve adasında kurulan sultanlık, XII. yüzyılın sonlarında hâkimiyet alanını kuzeyde Zengibar ve Pemba, güneyde Mozambik ve Sûfâle adalarına kadar genişletti. Adanın sultanı Mûsâ b. Bîk'in adı zamanla Musambih ve ardından Mozambik'e dönüşerek adanın ismi haline gelmiş, XVI. yüzyılın başlarında buraya gelen Portekizliler bölgedeki bütün sahil için Mozambik adını kullanmaya başlamışlardır. İslâm kaynaklarında Mozambik sahillerinin adı, altın ticaretinin önemli merkezi olan Sûfâle şehri dolayısıyla Bilâdüssûfâle, Sûfâletüzzeheb, Sûfâletüt-tebr veya yerli halkın zenci olması sebebiyle Bilâdüzzenc olarak geçmektedir. 304 (916) yılında bölgeyi ziyaret eden Mes'ûdî, Sûfâle'den zenci ülkesinin en uç noktası diye bahseder ve Umanlı denizcilerin Kanbulu, Sûfâle ve Vakvak ülkelerine gittiklerini, zenci yerlilerin içinde müslüman olanların bulunduğunu belirtir. XII. yüzyıl İslâm coğrafyacılarından İdrîsî, Sûfâle'de altın ve demir madenlerinin bolluğuna dikkat çekmiştir.

1497 yılında Mozambik adasına gelen Vasco da Gama ada halkından iki rehberle Hint Okyanusu'na açılmak istedi ve bu talebi karşılanmadığı takdirde adayı top ateşine tutma tehdidinde bulundu. Kendisine verilen rehberlerle Kalkûta'ya gitmek üzere ayrılınca Mozambik adası Portekiz saldırısından kurtuldu. Vasco da Gama, 1502-1504 yıllarındaki ikinci seferinde Sûfâle'den epeyce altın alıp bunları Portekiz kralına götürdü. Sûfâle ve Kilve'yi Hindistan yolu üzerinde birer üs olarak kullanmak isteyen Portekiz Kralı I. Manuel bölgeye bir donanma gönderdi (1505). Portekizli kumandan Francisco d'Almeida, Sûfâle ve Kilve'de kendi getirdiği malzemelerle kaleler inşa ettirdi. 1507'de tarihî Sûfâle İskelesi'nin yerini Mozambik adası aldı. Adada Hindistan seferine çıkan Portekiz gemileri için depo, denizciler için sağlık evi ve bir kilise yaptırıldı. Mozambik adası kısa zamanda Hint Okyanusu sahilinde Portekiz sömürgeciliğinin en önemli merkezi oldu.

Piri Reis, *Kitâb-ı Bahriyye*'de Habeş memleketinin Makdişu sahillerindeki şehirleri anlatırken bölgenin en uzak noktasında altın madenleriyle meşhur Sûfâle'nin bulunduğunu söyler; ayrıca Membâse (Mombasa), Melindî (Melinde), Mûse Bîk (Mozambik) ve Kilve'yi zikreder. XVI. yüzyılda Mozambik sahilleri hakkında ayrıntılı bilgi veren Portekizli seyyah Duarte Barbosa, Mozambik sahilindeki şehirlerde yaşayan müslümanların Melinde, Mombasa ve Kilve'den buraya pamuklu ve yünlü kumaşlarla inci getirip karşılığında altın aldıklarını, bugünkü Mozambik'in arka ülkesi konumundaki Monotomapa Krallığı'nda çıkarılan altının Mozambik adası, Sûfâle ve Angoche'a getirildiğini, bu üç adanın şehrin Kilve sultanının gönderdiği şerifler tarafından idare edildiğini anlatır.

XV. yüzyılın ilk yarısında Portekiz donanması kıyı şeridinde hâkim olmakla birlikte iç kısımlarda henüz etkili değildi. Müslümanlar ise epeyce içeride kalan Sena ve Tete şehirlerinde ticaretle meşguldüler. Sahillerde kuvvetli idarî yapı oluşturmayan işgal güçleri yanında Quitangonha, Sancul, Sangage ve Angoche gibi yerler uzunca bir süre müslüman yöneticilerin elinde kaldı. Portekizliler, XVI. yüzyılın başından itibaren adım adım ele geçirerek sömürgeleştirdikleri Mozambik'i, 1750'de merkezi Goa Limanı'nda bulunan ve kral nâibi tarafından idare edilen Hindistan sömürgesine bağladıktan bir yıl sonra müstakil hale getirdiler. Mozambik adasını da 1898 yılına kadar devam eden süreçte bu sömürgecinin merkezi yaptılar.

Portekizliler'in Doğu Afrika'da en önemli geçim kaynağı, XIX. yüzyılın ortalarına doğru yasaklanıncaya kadar köle ticareti ve diğer Avrupa ülkelerinin sömürgelerine belli bir ücret karşılığında yerli insan sevki oldu. Portekizliler köle ticaretini asırlarca Mozambik adası üzerinden yaptılar. Sömürge idaresi, XVI-XIX. yüzyıllar arasında Mozambik'ten dünyanın çeşitli bölgelerine gerçekleştirdiği köle ticareti sayesinde altın çağını yaşadı. 1814 yılına kadar Mozambik adası köle ticareti için en önemli liman iken buranın yerini önce Quelimane, ardından Inhambane ve Ibo limanları aldı. XIX. yüzyılın ilk yarısında 400.000 Mozambikliler Portekizliler tarafından köleleştirilip başka yerlere gönderildi. Fransa 1848'de köle ticaretine sınırlama getirdiyse de kaçak köle ticareti devam etti. 1854 yılından itibaren Portekiz, Mo-

zambik içinde çalıştırılmasına izin verdiği veya yurt dışına belli bir ücret karşılığında götürülmesine karşı çıkmadığı işçilere hür insan statüsü vererek düşük de olsa bir ücretlendirme yaptı. Ancak bu ücret ülkede aynı işi yapan Avrupalı işçilerin ücretine göre çok azdı. 1857'de Portekiz sömürge valisi, Fransızlar'ın yürüttüğü kaçak köle ticaretini engellemeye çalışınca iki ülke arasında diplomatik kriz yaşandı. Fransa'nın 1859'da Doğu Afrika sahillerinden köle ticaretini kesin olarak yasaklamasıyla Mozambik'ten köle taşınması son buldu. Fransa 1881'de Komor adalarından Mayotte ve Madagaskar'da ihtiyaç duyduğu iş gücü açığını Mozambik'ten sağlamak üzere Portekiz ile yeniden anlaştı. Mozambik adası ve Quelimane Limanı'ndan 1852'de başlayan ve 1902 yılına kadar aralıklarla devam eden bu süreçte 115.000 Mozambikliler işçi Fransız sömürgelerine götürüldü. Ardından bu defa Güney Afrika ve Zimbabve'deki madenler için Mozambik'ten işçi talep edildi.

Portekiz, 1884-1885 yıllarında düzenlenen Berlin Konferansı sırasında bugünkü Mozambik Devleti'nin sınırları içinde kalan toprakları himayesine aldığı ilân etti. Bununla birlikte XX. yüzyıla gelindiğinde bile bütün ülkeyi kontrol etmekten uzaktı. Mozambik topraklarının önemli bir kısmının sömürgeleştirilmesi ancak 1924'te tamamlandı. Yaklaşık beş asırdır Mozambikliler'i yurt dışına köle ve işçi olarak pazarlayan Portekiz, bu dönemde ülkedeki arazileri işletmek için Avrupa'dan göçmen getirmeye başladı. 1932'de 18.000 olan Avrupalı işçilerin sayısı 1960'ta 85.000'e ulaştı. Bölge 1951 yılında Portekiz'in deniz aşırı eyaleti ilân edildi.

1949'da Eduardo Mondlane, bir öğrenci hareketi olan Nucleo dos Estudantes Secundarios de Moçambique'i (NESAM) kurarak Portekiz sömürgeciliğine karşı ilk mücadeleyi başlattı. Aynı yıllarda daha geniş katılımlı bir kurtuluş hareketinin temelleri atıldı. 1962'de kuruluşu gerçekleşen, liderliğini Eduardo Mondlane'nin üstlendiği Marksist-Leninist eğilimli Mozambik Kurtuluş Cephesi (Frente de Libertação de Moçambique [FRELIMO]) Sovyetler Birliği ve Çin'in desteğini aldı. 1964 yılında silâhlı mücadeleye girişen Mozambik Kurtuluş Cephesi'nin direnişçi sayısı 1968'de 4000'e ulaşınca Portekiz ülkede asker sayısını 50.000'den 70.000'e çıkardı ve bağımsızlık taraftarlarına tam bir katliam uygulamaya başladı. Eduardo Mondlane, 3 Şubat 1969'da Tanzanya'-

nın başşehri Dârüsselâm'daki ikametgâhında bombalı bir saldırı sonucu öldürülünce yerini Fransa'nın Poitiers şehrinde tıp tahsili gören ve 1962'de Dârüsselâm'a dönerek Mozambik Kurtuluş Cephesi'ne katılan Samuel Moises Machel aldı. Direnişçiler, Tanzanya'dan aldıkları güçle ülkenin kuzeyinde ve önemli merkezlerinde silâhlı mücadeleyi arttırdılar.

1974'te Portekiz'de gerçekleştirilen darbenin ardından Mozambik Kurtuluş Cephesi'nin lideri Samora Moises Machel'in Portekiz hükûmetiyle görüşmeyi kabul etmesi üzerine yirmi yıl süren gerilla savaşı sona erdi. 25 Haziran 1975 tarihinde başşehir Lourenço Marques'teki Machava Stadi'nda Mozambik'in bağımsızlığı ilân edildi. Mozambik Kurtuluş Cephesi siyasi partiye dönüşerek Mozambik'in tek partisi oldu. Sosyalist bir yönetim kuran Samora Machel, sanayi alanında faaliyet gösteren şirketleri ve tarım yapılan arazileri millileştirdi. Mozambik, bağımsızlığını kazanmasının hemen ardından Güney Afrika Cumhuriyeti ve Rodezya'daki beyazların iktidarına karşı mücadeleye başladı. Bunun üzerine Mozambik sınırını kapatan Rodezya hükûmeti sosyalist rejime karşı Mozambik Millî Direnişi (Resistencia Nacional de Moçambique [RENAMO]) adıyla bir muhalefet hareketi oluşturdu. Mozambik halkının rejimden kaynaklanan memnuniyetsizliğini arkasına alan bu hareket, Güney Afrika ve Amerika Birleşik Devletleri'nin desteğiyle ülkede bir iç savaş başlattı. 1980'de Rodezya'da yerliler beyazların iktidarına son verip Zimbabve adıyla bağımsızlıklarını ilân ettiler. Zimbabve'de yerlilerin kurduğu yeni iktidar Mozambik Kurtuluş Cephesi ile anlaşarak Mozambik Millî Direnişi'ne verilen desteği sona erdirdi. 1984 yılında da Güney Afrika Mozambik Millî Direnişi'nden desteğini çekti. 1987'de Mozambik Kurtuluş Cephesi – Mozambik Millî Direnişi arasında iç savaş yeniden alevlendi. 1986 yılı Ekim ayında Güney Afrikalılar'ın düzenlediği iddia edilen bir uçak kazasında Mozambik devlet başkanı Samora Machel öldü, yerine Dışişleri bakanlığı görevini yürüten Joaquim Alberto Chissano devlet başkanı oldu. Mozambik Kurtuluş Cephesi, 1989'da Marksist-Leninist çizgisini terkedip çok partili hayata geçmeyi sağlayan bir anayasayı kabul etti. 1992 yılında Mozambik Kurtuluş Cephesi – Mozambik Millî Direnişi arasında yapılan anlaşmayla iç savaş sona erdi. Anlaşma sonrasında Mozambik Halk Cumhuriyeti olan ül-

kenin adı Mozambik Cumhuriyeti olarak değiştirildi.

III. ÜLKEDE İSLÂMİYET

VIII. yüzyıldan itibaren bütün Doğu Afrika sahillerinde olduğu gibi Mozambik sahillerinde de müslümanların yaşadığı bilinmekle birlikte İslâmiyet'in ülke içindeki yayılışı konusunda yeterli mâlûmat yoktur. Portekiz sömürge idaresinin kurulmasıyla birlikte bölgeye gelen Cizvit papazları Luabo, Quelimane, Tete ve Mozambik adasında müslümanları ve yerli halkı hıristiyanlaştırma faaliyetlerine giriştiler. Mozambik'in Zambeze vadisine yerleşen Augustine ve Dominiken papazları ise kendilerini misyonerlik faaliyetlerinden ziyade fildişi, altın ve köle ticaretine verdiler.

Ülkenin iç kısımlarında yerliler arasında İslâmlaşma daha ziyade XVIII. yüzyılın başında Portekizliler'in Hindistan'dan getirdikleri müslümanlar vasıtasıyla başladı. Ancak müslüman sayısındaki artış Portekiz sömürge idaresini rahatsız edince göçe bir sınırlandırma getirildi. 1750'de müslümanların Mozambik yerlilerinden köle edinmeleri bunları müslümanlaştırdıkları gerekçesiyle ağır şartlara bağlandı. Bu dönemde Hintli müslümanların ileri gelenleri sahildeki Inhambane'de Kur'an okulu açarak İslâmî eğitim vermeye başladılar. 1770 yılında Macuana'da önemli sayılabilecek bir İslâmlaşma gerçekleşti. Bölgede çok sayıda çocuğun sünnet edilmesi ve yeni camilerin ibadete açılması Portekiz yönetimini rahatsız etti.

XIX. yüzyılın başında Cabo Delgado'da 50.000 civarında müslüman bulunduğu tahmin edilirken Mozambik adasının kara kısmında 20-30.000 müslüman yaşamaktaydı. Müslümanların sayısının giderek artmasında Uman'ın başşehri Maskat'taki taht merkezini Zengibar adasına taşıyan Bû Saïd hânedanının büyük tesiri olmuştur. Portekiz sömürgeciliğinin Doğu Afrika'daki en büyük rakibi olan bu hânedanın Mombasa'dan Kilve'ye kadar uzanan sahilde hâkimiyet kurması Doğu Afrika müslümanlarına rahat bir nefes aldırdı. Kilve XVI. yüzyıl öncesindeki gibi yeniden önem kazandı. Bu durum, şehrin güneyindeki Mozambikli müslümanların dinî ve ticarî hayatlarının canlanmasına katkı sağladı. Aynı dönemde Angoche, Kilve'den sonra bölgenin en önemli merkezi oldu. 1836 yılında köle ticareti yasaklanınca müslümanlar sahil yakın bölgelerde yaşayan Makua etnik grubu içinde tebliğ faaliyetine başlayarak bunların önemli bir kısmını müslümanlaştırdılar.

1866'da Mozambik'in kuzeyindeki Makonde etnik grubunun sahil yakın bölgelerde yaşayan önemli bir kısmı müslümandı. 1875-1876 yıllarında Mozambik'in iç kısımlarını gezen Elton, İslâmiyet'in ülkenin birçok bölgesinde yayılmış olduğunu söyler. Tanzanya, Malavi ve Mozambik devletlerinin ortak sınır bölgelerinde yaşayan önemli etnik gruplardan Yaolar'ın reisi III. Makanjila Banali'nin 1870'te İslâmiyet'i kabul etmesinin ardından idaresindeki yerleşim birimleri birer İslâmî tebliğ merkezi haline geldi. 1880'li yıllarda Komor adalarında giderek yaygınlaşan Şâzeliyye ve Kâdiriyye tarikatlarına mensup şeyhler 1910-1920 yıllarında Mozambik'te İslâm'ın yayılmasına büyük katkı sağladılar.

Mozambikli müslümanların Osmanlı Devleti'yle de temas halinde oldukları bilinmektedir. 1862'de Güney Afrika'ya tebliğ ve irşad için gönderilen Ebûbekir Efendi Mozambik'e birkaç defa gitmişti. Hamidiye Hicaz demiryolu yapımı esnasında Lourenço Marques'teki İslâm Encümeni tarafından toplanan para yardımı İstanbul'a ulaştırılmış, bunun üzerine yardımda bulunan Mozambikli müslümanlar II. Abdülhamid tarafından madalya ile ödüllendirilmiştir (BA, Y.MTV, nr. 280/40).

XX. yüzyılın başında Mozambik'teki önemli İslâmî merkezlerden biri olan Angoche'ta on beş cami ve Kur'an okulu bulunuyordu. Portekiz sömürge idaresi bu dinî canlılıktan rahatsız oldu. 1903'te müslümanların evleri ve camileri yıkılıp yağmalandı. Buna rağmen Komorlu âlimler, İslâm hukuku öğretmek ve Arapça eğitimi vermek için Angoche'a gelmekten vazgeçmediler. 1937'de Mozambik sahilindeki bütün Kur'an mekteplerini ve camileri kapatan Portekiz sömürge idaresi müslümanların baskısı sonucu ertesi yıl bu karardan vazgeçti. Portekiz Misyoner Atlası'na göre 1964 yılında ülkede toplam 800.000 müslüman, 796.403 Katolik ve 200.000 Protestan bulunuyordu. Ayrıca 10.000 civarında Hint asıllı müslüman uzun yıllardır Mozambik'te yaşamaktaydı.

Bağımsızlıktan sonraki ilk on yıl Mozambik müslümanları için çok sıkıntılı bir dönem oldu. 1976'da Mozambik Kurtuluş Cephesi'nin ülkedeki dinî amaçlı dernekleri yasaklaması üzerine Dârüsselâm'da okuyan Mozambikli müslüman öğrenciler ülkelerinde İslâm'a aşırı baskı yapıldığını söyleyerek olayı dünya gündemine taşıdılar. Mozambik Kurtuluş Cephesi



Başkent Maputo'da bir cami

1983'te Mozambik Müslümanlar Konseyi'ni (Council of Muslims of Mozambique [CISLAMO]) resmen tanıdı. Ancak müslümanlar Arabistan ve Uman ile iş birliği yaptıkları gerekçesiyle 1989 yılına kadar yönetimden dışlandı. 1990'da müslümanları bir idarî çatı altında toplamak için Congresso Islamico adıyla yeni bir teşkilât kuruldu. 1993 yılında yapılan çok partili seçimler Mozambik'te dinî hayatı bir ölçüde rahatlatmıştı.

Ülkede daha çok kuzeyde yoğunlaşan müslüman nüfusun oranıyla ilgili olarak % 20-30 arasında farklı rakamlar verilmekte, bazı müslüman araştırmacılar bu oranın % 50'yi aştığını, ancak dinî ve siyasî sebeplerle düşük gösterildiğini belirtmektedir. Sahil kesiminde yaşayan Sevâhilî müslümanların tamamına yakını Şâfiî, Hindistan'dan gelenler ise Hanefî mezhebine mensuptur. Müslümanların yönetimde hemen hemen hiç söz hakkı bulunmamakta, 1990 yılından itibaren müslümanları kabinede tek bir müslüman bakan temsil etmektedir. Adalet ve din işlerinden sorumlu Joseph Abboud adındaki bakanın girişimleri sonucunda 1994'te İslâm Konferansı Teşkilâtı'na aslı üye olan Mozambik bir yıl sonra da İslâm Kalkınma Bankası üyeliğine kabul edildi. 1994'te Mozambik Kurtuluş Cephesi ile Mozambik Millî Direnişi arasındaki rekabet, bu iki partinin aday listelerine müslümanların önde gelenlerini koyma yarışına girmesine sebep oldu; müslümanlar tarafından kurulan Mozambik Bağımsızlık Partisi (PIMO) seçimlerde oyların sadece % 1'ini alabildi. Müslüman milletvekillerinin girişimiyle 1996 yılında kurban bayramını resmî tatil olarak kabul edildi. 2000 yılında Mozambik'teki müslüman gençlere yüksek derecede İslâmî eğitim im-

kânı sağlamak üzere Mûsâ b. Bîk Üniversitesi açıldı.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Y.MTV, 10 Ramazan 1323, nr. 280/40; Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb* (Meynard), I, 223, 472; *Hudûdü'l-âlem* (Minorsky), s. 163; Şerîf el-İdrîsî, *La géographie d'Edrisi* (trc. P. A. Jaubert), Paris 1840, II, 57-58, 65, 78-79; İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 282; İbn Mâcid, *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese* (trc. G. R. Tibbetts), London 1981, s. 208, 215, 218, 234, 429-430; Pîrî Reis, *Kitâb-ı Bahriye* (nşr. Ertuğrul Zekâî Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, I, 166-167; L. M. Devic, *Le pays des zendjs où la côte d'orientale d'Afrique*, Paris 1883, s. 27, 82-86, 173, 178; G. de Bosschère, *Autopsie de la colonisation*, Paris 1967, s. 191; N. Chittick, *Kilwa: an Islamic Trading City on the East African Coast*, Nairobi 1974, I, 14, 16; II, 240-241, 246-247; J. M. Cuoq, *Les musulmans en Afrique*, Paris 1975, s. 471-476; E. Mondlane, *Mozambik Kurtuluş Mücadelesi* (trc. Ender Başat), İstanbul 1975, tür.yer.; Türk-kaya Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1975, s. 447-450; C. Coquery-Vidrovitch, *Afrique noire*, Paris 1985, s. 47, 50, 72, 196-197; a.mlf., *Histoire des villes d'Afrique noire*, Paris 1993, s. 43, 74, 78, 81, 210, 215, 221, 230; D. Barbosa, *The East Coast of Africa at the Beginning of the Sixteenth Century* (trc. R. O. Collins), New York 1990, s. 66-69; M. Hiskett, *The Course of Islam in Africa*, Edinburgh 1994, s. 157-158, 171; D. Jouanneau, *Le Mozambique*, Paris 1995, tür.yer.; E. A. Alpers, "Islam in the Service of Colonialism? Portuguese Strategy during the Armed Liberation Struggle in Mozambique", *Lusotopie*, Bordeaux 1999, s. 165-184; a.mlf., "East Central Africa", *The History of Islam in Africa* (ed. N. Levtzion - R. L. Pouwels), Ohio 2000, s. 303-321; R. L. Pouwels, "The East African Coast", a.e., s. 251-271; E. Morier-Genoud, "L'Islam au Mozambique après l'indépendance: Histoire d'une montée en puissance", *L'Afrique politique*, Paris 2002, s. 123-144; M. D. D. Newitt, "The Early History of the Sultanate of Angoche", *JAfri:J*, XIII/3 (1972), s. 397-406; B. B. Joao, "Abdul Kamal-Megama (1892-1966): Pouvoir et religion dans un district du nord-Mozambique", *Islam et sociétés au sud du Sahara*, sy. 4, Paris 1990, s. 137-141; G. S. P. Freeman-Grenville, "Mozambique", *EI²* (Fr.), VII, 246-248; a.mlf. - G. Ferrand, "Sofala", a.e., IX, 727-731.



AHMET KAVAS

MOZARAP

(bk. MÜSTARİB).

MUACCELE

(مُجَّعِلَة)

Osmanlı maliyesinde hazineye ait mâlikâne şeklinde verilen mukâataalardan alınan peşinat

(bk. MUKÂATAA).

MUADDİL

(المُعَدِّل)

Bir râvi veya şahidin güvenilirliği konusunda bilgi veren âdil ve âlim kişi.

Sözlükte "doğru hüküm vermek; doğruluk, dürüstlük" anlamındaki **adl** (adâlet) kökünden gelen **ta'dil** (bir kimsenin doğru, dürüst ve güvenilir olduğunu bildirmek) masdarından türetilen **muaddil** kelimesi, hadis terimi olarak dinî ve ilmî yönden güvenilir olup olmadığı bilinmeyen bir râvi hakkında kendisine başvurulan veya râvinin güvenilir olduğuna hükmeden âdil ve âlim kimseyi ifade eder. Hadis ilminde muaddil yerine genellikle **nâkid** veya **münekkid** kelimeleri kullanılır. İslâm hukukunda ise şahitlerin güvenilir olup olmadıklarını araştırıp tesbit etme işlemine tezkiye, bunu yapan kimseye müzekkî denir (bk. TEZKİYE).

Muaddil kavramı Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan bir geçmişe sahip olup Hatîb el-Bağdâdî'nin verdiği bilgiye göre Da'leç b. Ahmed, İbrâhîm b. Mahled b. Ca'fer, Ali b. Muhammed b. Abdullah, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Muhammed ve Hüseyin b. Muhammed b. Halef muaddil olarak nitelendirilen âlimlerden bazılarıdır.

Bir kimsenin az hadis rivayet etmesi veya kendisinden sadece bir kişinin rivayetinde bulunması gibi sebeplerle tanınmaması (mechûlü'l-ayn) ya da nasıl bir râvi olduğunun bilinmemesi (mechûlü'l-hâl, mestûr) durumunda rivayetin kabul edilip edilmeyeceği onu tanıyan ve hakkında bilgi sahibi olan kişilerin beyanlarıyla belirleneceğinden tezkiye yapacak kimsenin âdil, güvenilir, dinî olgunluğa ve ilmî donanımına sahip bulunması gerekir. Dinî olgunluk muaddilin müslüman, akıllı, ergen, iyi niyetli ve müttaki olması; ilmî donanım ise güçlü hafıza, zekâ, dikkat, temkin ve ciddiyet gibi nitelikleri taşıması yanında cerh-ta'dilî, sebeplerini, lafızlarını ve bu konudaki lafzî, fikhî, itikadî ve tasavvufî ihtilâfları bilmesi, insafî ve dengeli olması demektir (Âşıkutlu, s. 68-74).

İslâm âlimleri, rivayet ve şehâdete bakış açıları sebebiyle tezkiye için gerekli muaddil sayısında ihtilâf etmişlerdir. Bazı fıkıhçılar, rivayeti şehâdete kıyas ederek bir muaddilin en az iki muaddil tarafından tezkiye edilmesi gerektiğini söylerken tezkiyeyi haber-i vâhid türünden bir olgu kabul eden hadisçi ve usulcülerin bü-

yük çoğunluğu gerekli şartları taşıyan bir muaddilin tezkiyesini yeterli görmüştür.

Diğer taraftan büyük bir muhaddis grubunun bir kimseden rivayette bulunmasının o kimseyi ta'dil etmek anlamına geldiğini söyleyenler olduğu gibi (Şemseddin es-Sehâvî, I, 296, 300) bir râvinin hadisinin *Şahîhâyn'*da yer almasının ta'dil ifade ettiğini belirten ve bu iki eseri bir tür muaddil kabul edenler de vardır (İbn Dakikül'îd, s. 326-327).

Usul âlimleri, muaddilin tezkiye için kullanması gereken ifadeler hakkında farklı görüşler ileri sürmekle beraber bir râvinin âdil ve şahitliğinin makbul olduğunu açıkça belirten herhangi bir lafız veya ifade ile tezkiye etmesi yeterli sayılmıştır (Hatîb, *el-Kifâye*, s. 86). Ancak bir râvinin adaleatine hükmetmek için -adalet yönüyle güvenilir bir râvinin zabt yönüyle kusurlu olabileceği düşüncesiyle- ayrıca rivayet ve şahitliğinin kabulüne engel bir halinin bulunmadığını gösteren "rızâ, merzî, razî" gibi bir tezkiye lafzını eklemeyi gerekli görmüşlerdir. Muaddillerin bir râvinin ta'dilinde kullandıkları bu genel sözlerden başka lafızlar da vardır. Râvinin adalet ve zabt derecesine göre farklılık gösteren bu lafızları ilk defa İbn Ebû Hâtim dört dereceye ayırarak sınıflandırmış (*el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 37), daha sonra bu taksim İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Zehebî, İbn Hacer el-Askalânî, Şemseddin es-Sehâvî ve Süyûtî gibi âlimler tarafından daha ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

Sahâbe döneminden itibaren her ne silde râvilerin cerh ve ta'dili konusunda görüşleri benimsenen birçok münekkit yetişmiş, onların bir kısmı bütün râvileri, bir kısmı râvilerin çoğunu, bir kısmı da gerekenleri tenkide tâbi tutmuştur. Her biri yetkin birer muhaddis olan bu münekkidlerin adlarını bir araya getiren eserler yazılmıştır. Zehebî'nin *Zikru men yu'temedü kavluhû fi'l-cerh ve't-ta'dil*'i (Kahire 1404/1984), Tâceddin es-Sübki'nin *Kâ'ide fi'l-cerh ve't-ta'dil* (Kahire 1404/1984) ve *Kâ'ide fi'l-mü'errihîn*'i (Kahire 1404/1984), Şemseddin es-Sehâvî'nin *el-Mütekellimün fi'r-ricâl*'i (Kahire 1404/1984) ile *el-İ'lân bi't-tevbihî li-men zemme ehle't-târîh*'i (Beyrut 1407/1986) bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "adl" md.; Buhârî, "Şehâdât", 16; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I, 6, 10; II, 37; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VI, 189; VIII, 102, 387; XI, 250; XII, 98-99; a.m.lf., *el-Kifâye* (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrâkî - İbrâhîm Hamdî el-

Medenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 85, 86, 96, 97, 98; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İh-kâm fi usûli'l-aḥkâm* (nşr. İbrâhîm el-Acûz), Beyrut 1405/1985, II, 316, 335; İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-ḥadis*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Müte-nebbî), s. 52, 193-194; İbn Dakikül'îd, *el-İktirâh* (nşr. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî), Bağdad 1402/1982, s. 326-327, 331, 341-342; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIII, 380; a.m.lf., *el-Mûkızâ* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405/1985, s. 82; Sübkî, *el-Kâ'ide fi'l-cerh ve't-ta'dil*, Kahire 1404/1984, s. 29, 46, 47; Zeynüddin el-İrâkî, *el-Elfiyye* (nşr. Muhammed b. Hüseyin el-İrâkî el-Hüseynî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye), I, 295; III, 262-263; İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi Nuḥbeti'l-fiker* (nşr. İshak Azûz), İsmâiliyye 1409/1989, s. 66, 68; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-muḡiş*, Beyrut 1403/1983, I, 293, 294, 296, 300; III, 349; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Beyrut 1399/1979, I, 308; Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuḥbeti'l-fiker* (nşr. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), s. 732; Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil*, s. 16-17, 67-69, 111-112, 116; *Tecrid Terce-mesi*, Mukaddime, I, 363, 368, 390; Talât Koç-yiğit, *Hadis Istılahları*, Ankara 1980, s. 235-236; Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkid*, İstanbul 1997, s. 68-74, 95.

EMİN AŞIKUTLU

MUÂFÂ b. İMRÂN

(المعافى بن عمران)

Ebû Mes'ûd el-Muâfâ b. İmrân
b. Muhammed el-Ezdî el-Fehmî el-Mevsilî
(ö. 185/801)

Hadis hâfızı.

120 (738) yılından sonra doğdu. Hocası Süfyân es-Sevrî'nin kendisine taktığı "Yâ-kütetü'l-ulemâ" lakabıyla tanınmıştır. Beş oğlundan Ali, Abdülkebir ve Ahmed de sika râvilerdir. Diğer iki oğlu Musul'da meydana gelen vakada Hâricîler tarafından öldürülmüştür. Kardeşi Hâlid b. İmrân önce Halife Mütevekkil-Alellah'ın sarayında çalışmış, daha sonra Mütevekkil-Alellah'ın ölümüne kadar Musul valiliğinde bulunmuştur. Bir diğer kardeşi Süleyman b. İmrân da yine Musul'da idarecilik yapmıştır.

Tebeu't-tâbiinden olan Muâfâ b. İmrân Ebû Hanîfe, Mis'ar b. Kidâm, Mâlik b. Enes, İbn Cüreyc, Süfyân es-Sevrî, Evzâî gibi muhaddislerden hadis öğrenmiş; kendisinden Bakıyye b. Velîd, Abdullah b. Mübârek, Mûsâ b. A'yen, Vekî b. Cer-râh, Bişr el-Hâfî rivayette bulunmuştur. Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebû'l-Hasan el-İclî gibi münekkitler Muâfâ'nın sika kabul edildiğini belirtmiş, Süfyân es-Sevrî de Muâfâ'yı takdir edenlerin sünnet ehli, onu kusurlu bulanların bid-

'at ehli olduğunu söylemiştir. Cerh ve ta'dilde görüşüne itibar edilen Muâfâ, Hatîb el-Bağdâdî'nin belirttiğine göre hadis öğrenmek için muhtelif beldelere seyahatler yapmış, uzun süre Süfyân es-Sevrî ile birlikte olmuş, hadis, fıkıh ve edebiyat konularında ondan çok faydalanmış ve hocasının *el-Câmi'u's-şagîr*'ini rivayet edenler arasında yer almıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 314). Muâfâ b. İmrân 185 (801) yılında Musul'da vefat etti; cenazesini Musul Valisi Ömer b. Heysem kaldırdı. Bu tarih 184 (800) ve 186 (802) olarak da zikredilmiştir. Defnedildiği kabristan Muâfâ b. İmrân Kabristanı, hadis okuttuğu cami de Muâfâ b. İmrân Camii diye anılmıştır.

Muâfâ güzel konuşur, zâhidâne yaşardı. Varlıklı bir aileden geldiği için oldukça zengindi. Malını hayır için sarfeder, dost ve arkadaşlarına yardımda bulunur, kendisi de kıt kanaat geçinmeyi severdi. Hadis ilmiyle meşgul olmayı her şeyden değerli gördü. Hâricîler iki oğlunu Musul vak'asında öldürüp malını talan ettiği zaman herhangi bir tepki göstermemiştir.

Rivayetleri Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'i, Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin *es-Sünen*'leri, ayrıca İbn Huzeyme'nin *eş-Şahîh*'i, Dârekutnî'nin *es-Sünen*'i, Nesâî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ'sı*, Taberânî'nin üç *Mu'cem*'i, Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin *el-Mu'cem*'i ve Beyhakî'nin *Şu'abü'l-îmân*'ında yer almıştır.

Hatîb el-Bağdâdî Muâfâ'nın sünen, zühd, edep ve fiten konularında kitap yazdığından (İbnü'l-Cevzî, IV, 181), Zehebî de kendisine ulaşan âli isnadlarından ve rivayet icâzetine sahip olduğu küçük bir müsnedinden söz eder. Ayrıca vefatından önce çocuklarına birkaç varaktan ibaret bir vasiyet bıraktığı belirtilmiştir. İlk tabakat kitabının kim tarafından yazıldığıyla ilgili tartışmalarda Muâfâ'dan da söz edilmiş, bazı tarih ve tabakat kitaplarındaki bilgilerden hareketle *Târîhu'l-Mevsil* adlı çalışmasıyla bu sahada ilk eseri onun kaleme aldığı söylenmiştir (Sezgin, I, 348). Muâfâ'nın böyle bir çalışmasının bulunmadığını ileri sürenler ise Yezîd b. Muhammed el-Ezdî'nin *Târîhu'l-Mevsil*'inde Muâfâ'nın hayatına genişçe yer verildiği için eserini yanlışlıkla ona nisbet edildiğini belirtmiştir. Ancak İbn Hacer'in ondan yaptığı iktibaslar dikkate alındığında (*Fethu'l-bârî*, X, 286; *el-İşâbe*, VIII, 250) bu görüşün isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, et-Tabakât, VII, 487; Buhârî, et-Târîhu'l-kebir (nşr. Seyyid Hâşim en-Nedvî), Beyrut, ts. (Dârü'l-fıkr), VI, 72; VIII, 13; İbn Ebû Hâtım, el-Cerh ve't-ta'dîl, VIII, 368, 399; İbn Hibbân, eş-Şikâh, VII, 529; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 314; Hatîb, Târîhu Bağdâd, XIII, 226-229; Bâcî, et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmî'i's-sâhih (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, II, 761-762; İbnü'l-Cevzî, Şifâtü's-sâfve, IV, 180-181; Mizzî, Tehzîbü'l-Kemâl, XXVIII, 147-155; Zehebî, A'lâmü'n-nübela', IX, 80-86; XXI, 302; a.mlf., Tezkiretü'l-huffâz, I, 287-288; İbn Hacer, Fethu'l-bârî (Hatîb), VII, 104; X, 286; a.mlf., el-İşâbe (Bicâvî), VIII, 250; Sezgin, GAS, I, 348; Fr. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 133; M. J. L. Young, "Arabic Biographical Writing", Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period (ed. M. J. L. Young v.dğr.), Cambridge 1990, s. 170; C. F. Robinson, "al-Mu'âfa b. İmrân and the Beginnings of the Ta-baqât Literature", JAOS, CXVI/1 (1996), s. 114-120.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MUÂFÂ b. İSMÂİL

(المعافى بن إسماعيل)

Ebû Muhammed Cemâlüddîn el-Muâfâ b. İsmâil b. Hüseyin el-Mevsilî (ö. 630/1233)

Tefsir, fıkıh ve hadis âlimi.

551 (1156) yılında Musul'da doğdu. İbnü'l-Hadevs diye de tanınır. İbn Muhâcîr ve İmâd b. Yûsuf'tan fıkıh, Ebû'r-Rebî Süleyman b. Hamîs ve Müslim b. Ali es-Sincî'den hadis tahsil etti. Şâfiî mezhebinin önemli fakihleri arasında yer aldı. Daha sonra fıkıh okuttu; fetva verdi. Bağdat'a giderek hadis rivayetinde bulundu. Ebû Abdullah Zekiyyüddin Muhammed b. Yûnus el-Birzâî, İbnü'l-Hâcib ve İbnü'l-Adîm Abdurrahman b. Cemâl gibi şahsiyetler kendisinden hadis rivayet ettiler. Muâfâ b. İsmâil Musul'da öldü.

Eserleri. 1. Nihâyetü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân. Daha çok rivayet tefsiri sahasında yazılan tefsirlerdeki bilgileri özetleyip bir araya getirmek suretiyle telif edilen hacimli bir eser olup tam bir nüshası Nûruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 460). Diğer nüshaları parçalar halinde Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 165; Fâtih, nr. 398; Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 691) ve Köprülü (nr. 65) kütüphanelerinde kayıtlıdır. Ömer Nasuhi Bilmen, tefsirin Süleymaniye Kütüphanesindeki bir nüshasını (Fâtih, nr. 398) yanlışlıkla Ebû İshâk es-Sa'lebi'ye nisbet eder (Büyük Tefsir Tarihi, I, 407). Kitabın baştan Bakara sûresinin 60. âyetine kadar

olan kısmını Süleyman Hâmid Kemârâ yüksek lisans tezi (Riyad 1405/1985), 203. âyetinden 266. âyetine kadar olan bölümünü Filve Nâsır Hamd er-Râşid (Riyad 1416/1996) ve Âl-i İmrân sûresinin 26. âyetinden sûrenin sonuna kadar olan kısmını Hissa Abdullah Muhammed el-Man-sûr (Riyad 1417/1997) doktora tezi olarak tahkik etmiştir. Eyyüp Sabri Fani, Muâfâ b. İsmâil ve tefsiriyle ilgili bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). 2. el-Mûcez. Giriş bölümünden Nihâyetü'l-beyân'ın bir muhtasarı olduğu anlaşılan eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Kılıçlı Paşa, nr. 79). 3. Ünsü (Enisü)'l-münkaftî'in li-ibâdeti rabbi'l-âlemin. Eserin birinci bölümünde Kur'an'ın faziletine, tahâret ve ahkâmı ile namaza ait hususlara dair 300 hadis nakledilmiş, ikinci bölümde 300 kıssa anlatılmış, üçüncü bölümde birtakım şiir ve kasidelere yer verilmiştir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 774; Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 527, Ayasofya, nr. 1668, 1671,

Muâfâ b. İsmâil'in Nihâyetü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân adlı eserinin ilk sayfası (Nuruosmaniye Ktp., nr. 460)



Hacı Mahmud Efendi, nr. 1743/2, Nafiz Paşa, 142, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 625, Pertevniyal Sultan, nr. 35). Kaynaklarda müellifin el-Kâmil fi'l-fıkh ve Ahdâku'l-aḥbâr fi aḥbârî'l-ebâr adlı eserleri de zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Safedî, el-Vâfi, XXV, 717-718; Sübkî, Tabakât, V, 156-157; İnevi, Tabakâtü's-Sâfi'iyye, II, 450-451; Dâvûdî, Tabakâtü'l-müfessirin, II, 322; Keşfü'z-zunûn, II, 1947; İbnü'l-İmâd, Şezerât, V, 143; Brockelmann, GAL, I, 440; Suppl., I, 610; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1973-74, I, 407; II, 502-503; Zirikî, el-A'lâm (Fethullah), VII, 259; Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, el-Mu'cemü'l-a'lâm, Limasol 1407/1987, s. 150; Süleyman Mollabrahimoğlu, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler, İstanbul 2002, s. 135-136; Eyyüp Sabri Fani, Muâfâ b. İsmâil el-Mevsilî ve Tefsirindeki Metodu (doktora tezi, 2002), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 36-46.



EYYÜP SABRİ FANİ

MUÂFÂ en-NEHREVÂNÎ

(المعافى النهروانى)

Ebû'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekeriyyâ b. Yahyâ en-Nehrevânî el-Cerfî (ö. 390/1000)

Edip, kıraat, tefsir ve hadis âlimi, fakih.

7 Receb 305 (24 Aralık 917) tarihinde dünyaya geldi. Genellikle tercih edilen bu tarih yanında 303 (915-16) yılında doğduğu kendisinden nakledilmiştir. Irak'ta Dicle'nin doğusunda Bağdat ile Vâst arasındaki Nehrevan'dan olmakla birlikte doğum yeri bilinmemektedir. Ulemâdan olan babası gibi İbn Tarârâ lakabıyla anılır. Bu lakap bazı kaynaklarda İbn Tarâr ve İbn Tarâr şeklinde de geçer ki Zebîdî Tarâr'ın onun dedesi olduğunu belirtir. el-Celîsü's-sâliḥ adlı eserinde verdiği bilgiden (I, 233), 314'te (926) hadis öğrenimi gördüğü, 316 (928) yılında İbn Ebû Dâvûd ve Ebû Muhammed İbn Sâid el-Hâşimî, bir yıl sonra da Ebû'l-Kâsim el-Begavî ve başka hocalardan, ayrıca Yahyâ b. Muhammed el-Mehâmilî, İbn Ukde, Muhammed b. Hemmâm el-İskâfî gibi Bağdatlı diğer âlimlerden ders okuduğu göz önüne alınca on yaşlarında bu şehirde yaşadığı tahsil için 316 (928) ve 319 (931) yıllarında Nehrevan'da (el-Celîsü's-sâliḥ, II, 454; IV, 41), 323'te (935) Sâmerâ'da (a.g.e., I, 137; II, 453; IV, 39), ayrıca Basra'da (a.g.e., II, 96, 129) bulunduğu ve 335'te (946) Hulvân'a gittiği (a.g.e., II, 222) anlaşıl-maktadır. Hac için Hicaz'a seyahati (a.g.e.,

III, 196), Vezir Sâhib b. Abbâd ile görüşmek amacıyla Rey'e gitmesi hariç Irak dışına çıktığı hususunda bilgi yoktur. Bağdat'ta bir süre kadî nâibliği yaptığı kaydedilir. Muâfâ 18 Zilhicce 390 (19 Kasım 1000) tarihinde Nehrevan'da vefat etti. Ölüm tarihini birçok kaynağa aykırı olarak Yâkût el-Hamevî ve İbnü'l-Enbârî'nin 12 Zilhicce (13 Kasım) şeklinde göstermesi yanlış olmalıdır.

Dostu İbnü'n-Nedîm, Muâfâ'nın Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin mezhebini bilme konusunda zamanında tek olduğunu, çeşitli ilimlerde mahir ve güçlü bir hâfîzaya sahip bulunduğunu belirtir. Kendisiyle tanışan Ebû Hayyân et-Tevhîdî muhtelif ilimler yanında özellikle eser, ahbâr ve Arap tarihi konusunda geniş bilgisine dikkat çeker. Sonraki kaynaklar da fıkıh, nahiv, lugat, şiir ve edebiyat alanlarında devrinin önde gelen simaları arasında yer aldığını kaydeder.

Edebiyat alanında Niftâveyh gibi bir üstattan yararlanan Muâfâ bu konudaki eserinde İbn Düreyd, Ebû Bekir es-Sûlî, İbn Ziyâd el-Mukrî, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî ve çağdaşı diğer birçok edipten doğrudan haber ve kıssalar rivayet etmiştir. İbnü'l-Enbârî'nin verdiği bilgiye göre (*Nüzhete'l-elibbâ*, s. 248) edebiyattaki hocalarından biri olan Ahfeş el-Asgar'ın (ö. 316/928 [?]) yine ona atıfla bu alandaki öğrencileri arasında zikredilmesi (*DMBİ*, IV, 133) yanlıştır. Dilbilimci olarak eklektik bir karakter taşıdığı ve belli bir ekole mensubiyetinin gözlenmediği belirtilirse de (Dietrich, CV [1955], s. 285) Basra'da tahsil görmesi ve eserindeki bazı ifadeleri Basriyyûn'a meylettğini düşündürmektedir (bk. *el-Celisü's-şâlih*, II, 281). Şiirlerinden örnekler yanında fesahatine örnek olarak nesrinden de bazı parçalar kaynaklarda yer almıştır.

Tefsir ve kıraat alanındaki bilgisiyyle de tanınan Muâfâ bu hususta İbn Şenebûz, Ebû İsâ el-Bekkâr, Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkânî ve Hıdır b. Hüseyin el-Hulvânî gibi hocalardan ders aldı. İbn Şenebûz ile İbn Mucâhid arasında şâz kıraatler konusundaki ihtilâf ve Muâfâ'nın İbn Şenebûz'un derslerine devam edip diğerlerinden rivayette bulunmaması, şâz kıraatleri benimseme hususunda hocasının görüşlerine katıldığı şeklinde yorumlanabilir. Önceki ulemâdan bu konuda Muâfâ üzerinde etkili olanlardan biri de fıkıh alanında olduğu gibi Muhammed b. Cerîr et-Taberî'dir. Taberî yedi kıraate

bağlılığı vacip görmez ve bu hususta yazdığı eserde yirminin üstünde kıraate yer verir (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 31, 34). Aralarında Ahmed b. Mesrûr el-Habbâz, Ebû Ali Hasan b. Ali el-Ahvâzî, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ca'fer el-Huzâfî'nin de bulunduğu çok sayıda râvisi olmasına ve kıraate dair bir kitap yazmasına rağmen Ebû'l-Kâsım el-Hüzelî'nin bütün kıraatlere yer verdiği *el-Kâmil* adlı eseriyle Ebû Ma'sher et-Taberî, Sibtu'l-Hayyât ve İbn Fethân'ın kitaplarındaki sınırlı atıflar dışında Muâfâ'nın rivayetlerine kıraat kitaplarında yer verilmemiştir.

Muâfâ, Taberî'nin mezhebinin ateşli bir savunucusu, Taberî'den sonra onun mezhebinin en önemli müelliflerinden biri olmuştur. Taberî'nin vefat tarihi (310/923) göz önüne alınca onun fikrini doğrudan kendisinden değil talebeleri vasıtasıyla öğrendiği anlaşılır. Muâfâ Bağdat'ta o dönemde yaygın olan Hanefî, Şâfiî ve Zâhirî mezheplerine karşı kendi mezhebini savunmuş, Hanefîler'den Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmi'u'l-kebir*'ine, Ebû'l-Hasan el-Kerhî'ye, Şâfiîler'den Müzenî ile Ebû Yahyâ el-Belhî'ye ve Zâhiri mezhebinin imamı Dâvûd ez-Zâhirî'ye reddiyeler kaleme almıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 292-293). Taberî mezhebinin zamanla ortadan kalkmasıyla diğer tâbileri gibi Muâfâ'nın bu alandaki eserleri de gözden düşmüş, fikhî görüşleri unutulmuştur. Bu mezhebe mensubiyetinin onun Sünnilîği konusunda bir delil olması yanında biyografisine dair kaynaklarda da bu hususta tereddüde yer verilmez. Şii ve Sünni kaynaklarında Şia imamlarının menkıbelerine dair ondan birçok rivayetin nakledilmesi, İmâmîyye kaynaklarında onun rivayetiyle gelen bazı hadislerin bu mezhebin haklılığını teyit edici mahiyette olmasına rağmen (*DMBİ*, IV, 132) Ebû Ca'fer et-Tûsî ve Necâşî gibi Muâfâ'ya yakın Şia tabakat müellifleri ve bunları takip edenler onu Şii müellifleri arasında zikretmez. Ancak Taberî'nin önce Şâfiî mezhebine mensup olması ve fikhî görüşlerinin yakınlığı sebebiyle Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, Muâfâ'yı Şâfiî tabakatına dair eserine alırken M. Ali Müderris gibi bazı biyografi yazarları da onun Şâfiî olduğuna ileri sürmüşlerdir.

Rivayet konusunda güvenilir kabul edilen Muâfâ'dan ve öğrencilerinden hadis nakledenler arasında Ebû't-Tayyib et-Taberî, Ebû'l-Kâsım el-Ezherî, Ebû'l-Alâ el-Vâsıtî, Ebû Sa'leb, Ahmed b. Ömer en-Nehrevânî'nin adları anılabilir. Şia ulemâ-

sından Ali b. Muhammed el-Hazzâz, İbn Şâzân el-Kummî (Muhammed b. Ahmed), İbn Râzî (Ca'fer b. Ahmed el-Kummî) ve başkaları ondan rivayette bulunmuştur.

Eserleri. İbnü'n-Nedîm, Muâfâ'nın yirmi kadar eserini zikreder ve onun kendisine fıkıh, kelâm, nahiv ve diğer konularda elliyi aşkın risâle yazdığını söylediğini belirtir. 1. *el-Celisü's-şâlihü'l-kâfi ve'l-enisü'n-nâşihu's-şâfi*. Kısaca *el-Celis ve'l-enis* diye anılır. Müellifin edebiyat alanındaki en önemli eseri olup çeşitli konulardaki bilgisini yansıtır. Eserin ihtiva ettiği 100 meclis birer hadisle başlar, daha sonra tarihî ve edebî ahbâr, kıssa ve şiirlerle açıklamalara yer verilir. Üslup bakımından Müberred'in *el-Kâmil*'inden etkilenmiş görünmekle birlikte ondan daha güzel bir plana sahiptir; ancak *el-Kâmil* kadar rağbet görmemiştir. Kıssaların çoğunun seçildiği Emevîler devri tarihiyle ilgili önemli bir kaynak özelliği taşıyan eser, ayrıca nakledilen ahbârın tam isnad ve tarihlerinin verilmesi bakımından dikkat çeker. Albert Dietrich'in geniş bir makalesinde incelediği eserin (*ZDMG*, CV [1955], s. 271-286; Ar. trc. için ayrıca bk. *MMLAr.Dm.*, XXX/3 [1374/1955], s. 380-394) otuz beş meclisi üzerine Muhammed Mustafa Arslan yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1971, Bağdat Üniversitesi). Muhammed Mürsî el-Hûlî de Ezher Üniversitesi'nde 1975'te doktora tezi olarak yayıma hazırladığı eserin ancak elli beş meclisi kapsayan iki cildini yayımlayabilmiş (Beyrut 1981-1983), onun vefatı üzerine kalan kırk beş meclisi İhsan Abbas neşretmiştir (III. cilt, Beyrut 1407/1987; IV. ciltle birlikte tam olarak Beyrut 1413/1993). 2. *Cüz*. Dört varaklık bir hadis cüzü olup Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye'de bir nüshası bulunmaktadır (Mecâmî', nr. 348).

Muâfâ'nın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri arasında fıkıh ve fıkıh usulüne dair *Kitâbü'l-Mürşid*, *Kitâbü's-Şürûât*, *Kitâbü'l-Mehâdir ve's-sicillât*, *Edebü'l-kâdî*, *Kitâbü't-Tahrîr*, *Kitâbü'l-Hudûd*; Arap dili hakkında *Şerhu Muhtâşari Ebî 'Ömer el-Cermî*, *el-Muhâverre*; tefsir ve kıraate dair *Tefsîrü'l-Kur'ân* (*et-Tefsîrü'l-kebir*), *Kitâbü'l-Kırâ'ât*, *Te'vilü'l-Kur'ân*, *el-Beyânü'l-mucez 'an ulûmi'l-Kur'ânî'l-mu'ciz*, *Kitâb fi Şileli'l-kırâ'ât ve beyânü vücühihâ* anılabılır. Altı cilt olduğu belirtilen büyük tefsirinin *el-Celisü's-şâlih*'te andığı *el-Beyânü'l-mucez* olması muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tâcû'l-'arûs, "trr" md.; Muâfâ en-Nehrevânî, *el-Celisû's-şâlihu'l-kâfi ve'l-enisû'n-nâsihu's-şâfi* (nşr. M. Mürsî el-Hûlî), Beyrut 1413/1993, I, 137, 170, 189, 206, 217, 233, 308; II, 96, 129, 222, 281, 453, 454; III, 34, 67, 81, 196, 380; IV, 39, 41, 135, 143; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 19-156; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), s. 292-293; Hatib, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 230-231; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 248, 329-330; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 213-214; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, XIX, 151-154; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât*, II, 296-297; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 221-224; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 544-546; a.m.f., *Ma'rifetü'l-kurrâ* (Altıkulaç), II, 652-653; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şâfi'iyyîn* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühhüm M. Azeb), Kahire 1413/1993, I, 338-339; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 31, 34; a.m.f., *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 302; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Lecne), II, 323-326; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, VI, 270-272; Sezgin, *GAS*, I, 522-523; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşânifi's-Şi'a*, Beyrut 1403/1983, V, 128; A. Dietrich, "Das Kitâb al-Ğâlis wa'l-anis des Mu'âfâ, ein wertvolles altes Adab-Werk", *ZDMG*, CV (1955), s. 271-286; Riyâzürrahman eş-Şirvânî, "el-Ğâdî Ebû'l-Ferec el-Mu'âfâ b. Zekerîyyâ ve kitâbühu el-Celis ve'l-enis", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Hind*, I/1, Aligarh 1976, s. 91-106; Ahmed Pâketçi, "İbn Tarârâ", *DMBİ*, IV, 132-134.



AHMET ÖZEL

MUÂHÂT (المؤاخاة)

Hz. Peygamber'in Medine'de ensar ve muhacirlerden bazılarını birbirleriyle kardeş ilân etmesi.

Arapça **uhuvve** kökünden türeyen **muâhât** sözlükte "biriyle kardeş olmak, birini kardeş edinmek" anlamına gelir. Resûl-i Ekrem, hicretin ardından Medine'de toplumun iç dinamiklerini harekete getiren bir dizi icraat yapmıştır. Bunların içinde selâmın yayılması, açların doyurulması, yakınların ziyaret edilip gözetilmesi ve mescid yapılması gibi sosyal içerikli emir ve tavsiyelerin ön plana çıktığı görülür. Bazı Mekkeli sahâbilerin önce kendi aralarında, daha sonra ensardan bazı kimseleyle kardeş ilân edilmesi bu doğrultudaki icraatın en önemlilerinden biridir. İlk kardeşliğin hicretten önce veya sonra tesis edildiğine dair farklı rivayetler vardır. Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in, Hz. Osman ile Abdurrahman b. Avf'in, Talha b. Ubeydullah ile Zübeyr b. Avvâm'ın, Sa'd b. Ebû Vakâs ile Mus'ab b. Umeyr'in, Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile Ebû Huzeyfe'nin âzâtı Sâlim'in, Hz. Hamza ile Zeyd b. Hârise'nin ve Bilâl-i Habeşî ile Ubeyde b. Hâris'in kardeş kılındıkları bilinmekle beraber bunun

ne zaman gerçekleştiği belli değildir. Hz. Ali kendi durumunu sorduğu zaman Resûl-i Ekrem ona, "Sen benim dünyada ve âhirette kardeşimsin" cevabını vermiştir (İbn Hişâm, II, 151).

Buhârî'den gelen, "Hicretten yaklaşık beş ay sonra Mescid-i Nebevi'nin inşaat günlerinde Hz. Peygamber, muhâcirlerle ensardan kırk beşer kişiyi Enes b. Mâlik'in evine çağırıp ve 'İslâm dininde hilf yoktur, din kardeşliği vardır' diyerek bunların arasında ikişer ikişer kardeşlik akdetti; diyet ve fidye meseleleri dahil olmak üzere karşılıklı sorumluluk ve yükümlülüklerini açıkladı" şeklindeki rivayete göre ("Menâkıbü'l-enşâr", 5, 7; "Şavm", 76) kardeş ilân edilenlerin sayısı doksan, bazı rivayetlere göre ise ellilerden 100 kişidir (İbn Sa'd, I, 238). Sayının kırk dört veya seksen iki olduğunu söyleyenler varsa da bu rakamlar tesbit edilebilen isimlere dayanılarak varılan sonuçlardır (farklı rivayetler için bk. Köksal, I, 110). Yaygın görüş, kardeş ilân edilenlerin 90-100 kişiye ulaştığı şeklindedir; Makrîzî ise bunların toplam 186 kişi olduğunu söyler (*İm-tâ'u'l-esmâ*, I, 69).

Muâhât, İslâm toplumunda bütünleşmenin gerçekleştirilmesine ve o günkü sosyokültürel ve ekonomik problemlerin çözümüne büyük kolaylıklar getirmiş, özellikle hilf denilen Câhiliye âdetinin ortadan kaldırılmasını, yurtlarından ve yuvalarından ayrı düşen muhacirlerin garipliğini, mahzunluğunu gidererek Medine'ye ve Medineliler'e ısınmalarının kolaylaştırılmasını, onlara maddî destek imkânları araştırılırken bunun mânevî bir kardeşlikle desteklenmesini ve yardım görmelerinden doğabilecek psikolojik ezikliğe fırsat verilmemesini, o zamana kadar yaşadıkları ağır şartlarda tecrübe kazanan muhacirlerin ensara mürşid, ensarın da onlara bir nevi öğrenci kılınarak eğitici bir hareketin başlatılmasını, ashap arasında seciye ve karakter benzerliğinin belirginleştirilmesini ve her iki zümrenin ortak bir paydada buluşarak zihniyet beraberliği içinde inkârcı, münafık ve yahudî fitnelere karşı birlikte hareket etmelerini sağlamıştır. Muhacirlerle ensar arasında ahdî kardeşlik kurulmasında bunlardan başka yararlar da gözetilmiştir. Meselâ Mekkeli putperestlerin Abdullah b. Übey b. Selûl gibi münafıkları ve o kanalla Medineliler'i askerî saldırıyla tehdit etmesi kardeşlik psikolojisiyle birleşen müslümanlar karşısında etkisiz kalmıştır. Ayrıca ileride vuku bulacak askerî seferlerde kardeşlerden şehirde kalanın her

iki ailenin işleriyle ilgilenmesi sebebiyle diğerinin gönül huzuru içinde savaşa katılması sağlanmış olacaktı. Araplar arasında her zaman çıkabilecek kabilecilik gayretine dayalı tefrikaya karşı en etkili önlem de yine muâhâtı. Uhuvvat tesisinden sonra kardeşler arasında bir süre miras hükümleri de geçerli sayılmış (el-Enfâl 8/72), ancak buna Bedir Gazvesi'nin ardından son verilerek miras sadece nesep yönünden yakınlığı olanlara hasredilmiştir (el-Enfâl 8/75). Muâhâtın miras hukuku dışında kalan yardımlaşma, birbirine destek olma, öğüt verme, öğüt alma tarzındaki hükümleri ise daima yürürlükte kalmış, bu anlamıyla kurum bütün müminleri içine alacak şekilde (din kardeşliği) genelleştirilmiştir (el-Hucurât 49/10).

Muhacirlere çok yakınlık gösteren Medineliler onlarla bütün mal varlıklarını bölüşmek istemişlerse de muhacirler bunu kabul etmemiştir. Sonuçta Hz. Peygamber, mülkiyeti ensarda kalmak üzere muhacirlerin emekleri karşılığında ürüne ortak olabileceklerini bildirmiş, böylece birlikte çalışıp elde edilen kazanç paylaşılmıştır. Muhacirlerin borç olarak bunu daha sonra ödemek istemelerine karşılık ensarın yardım etme arzusu, kendi yoksulluklarını unutup muhacir kardeşlerinin ihtiyacını gidermeyi (İsâr) ön plana alacak kadar artmıştır (el-Haşr 59/9). Nitekim Enes b. Mâlik'in nakline göre Resûl-i Ekrem, Bahreyn arazisini parça parça ayırıp dağıtmak üzere önce ensarı topladığında onlar hisselerinden feragat ederek şöyle demişlerdir: "Ey Allah'ın resulü! Muhacir kardeşlerimize bunun bir mislini vermedikçe bize bir şey verme" (*Tecrid Tercemesi*, X, 15). Aynı şekilde Benî Nadîr ganimetleri paylaşılırken yine Medineliler'in buna benzer bir tutum ortaya koyduğu bilinmektedir (Elmalılı, VII, 4843).

Ensarın muâhât çerçevesinde muhacirlere karşı yardımları, destek ve feragatları müslümanların Medine'nin iktisadî hayatında söz sahibi olmasına yol açmıştır. Muhacirler kanalıyla kurulan müslüman çarşısı-pazarında İslâm'ın ekonomik ve ticarî hayata getirdiği değerler uygulanmış, bunun sonucunda yahudilerin ensar üzerindeki iktisadî tesirleri azalmaya başlamıştır. Öte yandan Hz. Ömer ile İtbân b. Mâlik örneğinde görüldüğü gibi kardeşlerden bazıları, Hz. Peygamber'i nöbetleşe takip ederek gündüz öğrendiklerini akşam işinden dönen kardeşlerine aktarıyorlardı. Böylece muâhâ-

tın boyutları ruhî-mânevî ve ilmi sahalar da uzanmıştır. Muâhât çerçevesinde Asr-ı saâdet'te görülen hayır ve güzelliklerin daha sonraki asırlarda da müslümanlar için örnek teşkil ettiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 111; Buhârî, "Menâkıbü'l-enşâr", 5, 7, "Şavm", 76; Müslim, "Fezâ'il", 203, 204, 205, 206; İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 150, 151, 152; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), I, 238, 239; III, 9, 22, 88, 139, 140, 174, 175, 410; Süheylî, *er-Ravzû'l-ünûf*, IV, 296-298; İbn Seyyidünnâs, *'Uyûnü'l-eser*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 199-203; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, Mısır 1392/1973, II, 56; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'* (nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî), Beyrut 1420/1999, I, 69; *Tecrid Tercemesi*, VI, 341; X, 15, 17, 122; Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Mevâhib*, Beyrut 1393/1973, I, 373-375; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2439; VII, 4843; M. Yusuf Kandehevî, *Hayâtü's-sahâbe: Hadislerle Müslümanlık* (trc. Ahmet Muhtar Büyükcınar v.dğr.), İstanbul 1979, I, 370-373; Köksal, *İslâm Tarihi* (Medine), I, 108-113; Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1986, I, 326-335; Hamîdulah, *İslâm Peygamberi* (Tuğ), I, 181-182.



HÜSEYİN ALGÜL

MUAHEDE

(bk. SULH).

MUAHHİR

(المؤخر)

Mukaddimin mukabili olarak kullanılan Allah'ın isimlerinden biri (bk. MUKADDİM).

MUALLÂ b. MANSÛR

(معلی بن منصور)

Ebû Ya'lâ Muallâ b. Mansûr er-Râzî (ö. 211/826)

Hanefî fakihî ve muhaddis.

Hanefî tabakatında Ebû Hanîfe'nin talebelerinden sonraki neslin başlıca simalarından biri olarak gösterilir. Bağdat'a yerleşmeden önce nerede yaşadığına dair yeterli bilgi yoktur. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den de ders aldığı halde birçok kaynakta Ebû Yûsuf'la ilişkisi vurgulanarak anılır. Mâlik b. Enes, Leys b. Sa'd, Süfyân b. Uyeyne, Yahyâ b. Zekeriyâ, Ebû Avâne, İbn Lehya gibi âlimlerden hadis rivayet eden Muallâ, III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında hadis nakliyle en çok meşgul olan ve ehl-i hadîs tarafından âdil kabul edilen az sayıdaki Hanefî fakihleri arasında yer almaktadır. Muallâ b. Mansûr'dan oğlu Yahyâ ve Ali b. Heysem ders aldı; Ali b.

Medînî, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe ve Buhârî gibi âlimler hadis rivayet etti. *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin, rivayetlerine yer verdiği Muallâ, aynı zamanda Hanefî çevresinin birikimini sonraki nesillere aktarmaya yönelik çalışmalarıyla tanındı ve Ebû Süleyman el-Cûzcânî ile birlikte Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin görüş, imlâ ve eserlerini kendilerinden rivayet eden en önemli râvi olarak kabul edildi. Aynı dönemde yaşayan İsmâ b. Ebân ve İbnü's-Selcî'nin yaptığı gibi Hanefî çevresinin fikhî birikimini kelâm ve fikh usulü sahalarında temellendirmeye çalışmadı; Ebû Süleyman el-Cûzcânî gibi Hanefî fikhini hadislerle desteklemeye gayret etti. Nitekim onun hakkında çağdaşı Ahmed b. Hanbel'in olumsuz bir beyanda bulunmamasının ve dönemin diğer ehl-i hadîs imamlarının olumlu kanaat belirtmelerinin yanı sıra Ebû Zür'a'nın onu ehl-i re'y içinde ehl-i hadîse en çok benzeyen kişi olarak nitelemesi bunu teyit etmektedir. Halife Me'mûn tarafından kendisine teklif edilen kadılık görevini kabul etmeyen Muallâ Rebûlevvel 211'de (Haziran 826) vefat etti.

Muallâ b. Mansûr'un eserlerinden yalnızca *en-Nevâdir* (*Nevâdiru Mu'allâ, Kitâbü'n-Nevâdir*) günümüze ulaşmıştır (İÜ Ktp., AY, nr. A-4352; Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 994). Kendisine izâfe edilen *el-Emâlî*'nin söz konusu eserin diğer bir adı olması kuvvetle muhtemeldir. *en-Nevâdir* aynı zamanda, Hanefî literatüründe Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin talebeleri tarafından kaleme alınan nâdirü'r-rivâye metinlerinden günümüze ulaşan tek kitaptır. Fıkıh bablarının klasik sıralamasından hayli farklı bir tertibe sahip olan eserin muhtevasını Muallâ b. Mansûr'un Ebû Yûsuf'tan rivayet ettiği görüşler teşkil etmekte ve kimi yerlerde Şeybânî'nin görüşlerine Ebû Yûsuf'un-kilerle bağlantılı olarak değinilmektedir (meselâ bk. *Nevâdiru Mu'allâ b. Mansûr*, vr. 48^b, 52^a, 54^a, 55^b, 63^a vd.). Ebû Yûsuf'un görüşleri de büyük ölçüde Muallâ'nın ona sorduğu soruların cevapları olarak zikredilmektedir (meselâ bk. *a.g.e.*, vr. 47^a, 47^b, 49^a, 50^a, 58^b vd.). Yer yer Ebû Yûsuf'un fikhî değer taşıyan davranışlarını da zikreden müellifin (meselâ bk. *a.g.e.*, vr. 73^b) bu eseri meydana getirirken hocasının imlâlarından yararlanmış olduğu düşünülebilir. *en-Nevâdir*'den Şemsüleimme es-Serahsî, Kâsânî, Burhâneddin el-Mergî-nânî gibi birçok Hanefî müellifi nâdirü'r-rivâye kaynağı olarak faydalanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muallâ b. Mansûr, *Nevâdiru Mu'allâ b. Mansûr*, İÜ Ktp., AY, nr. A-4352, tür.yer.; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 341; Halife b. Hayyât, *et-Târîh* (Ömerî), s. 474; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VII, 395; İclî, *es-Sikât*, s. 435; Osman b. Saïd ed-Dârimî, *et-Târîh* (nşr. Ahmed M. Nûr Seyf), Dımaşk, ts. (Dârü'l-Me'mûn li't-türâs), s. 218; Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ'* (nşr. Zekeriyâ Umeyrât - Ahmed Şemseddin), Beyrut 1420/1999, s. 376; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 334; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 2372; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 257; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 188-190; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, s. 137; Mizî, *Tezhibü'l-Kemâl*, XXVIII, 291-297; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mu'dıyye*, II, 384, 620; III, 124, 492-493, 518, 605; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tezhib*, III, 402; Mahmûd b. Süleyman el-Kelevî, *Ketâ'ibü a'lâmî'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 630, vr. 98^a; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1980; Sezzin, *GAS*, I, 434; Eyyûp Saïd Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 140.



EYYÜP SAİD KAYA

MUALLÂ MEZARLIĞI

(bk. CENNETÜ'L-MUALLÂ).

MUALLAK

(المعلق)

Senedinin müellif tarafındaki kısımdan bir veya daha çok râvisi zikredilmeyen hadis anlamında terim.

Sözlükte "askıda bırakılmış" mânasına gelen **muallak** kelimesi, terim olarak hadisin senedinin baş tarafından (müellifin bulunduğu kısımdan) bir veya arka arkaya birkaç râvisinin yahut bütün râvilerinin zikredilmediği, "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم" diye doğrudan Hz. Peygamber'e veya bir sahâbî yahut bir tâbiîye isnat edilen hadis demektir. Hadisi bu şekilde rivayet etmeye **ta'lik** adı verilir. Bir yazıda ayrı yazılması gereken harflerin birbirine karıştırılmasına, dişli harflerin dişlerinin belirtilmemiş olmasına da muallak denilmiştir. Hadis ilminde bu terimi ilk olarak Dârekutnî'nin kullandığı bildirilmektedir. Bu tür hadislerden sadece kesinlik belirten cezm sığasıyla "söyledi, rivayet etti, yaptı" gibi mâlûm fiillerle rivayet edilenlere muallak denileceğini söyleyenler varsa da özellikle sonraki dönemlerde "söylendi, rivayet edildi, rivayet edilir" gibi meçhul fiillerle (temrîz sığasıyla) nakledilenlere de bu ismin verildiği görülmektedir. Böyle bir rivayetin senedinde müellifin yalnız hocasını zikretmemesi halinde onu neden zikretmediği açıkça bilinmelidir. Aksi takdirde bu rivayet müdellese karışır.

Muallak hadis senesinde kopukluk bulunduğ u için zayıf sayılırsa da onu eserine alan âlimin metoduna bakarak hüküm vermenin daha uygun olacağı söylenmiş, sahih hadisleri toplamak maksadıyla yazılan eserlerdeki muallak hadislerin kitabın müellifine göre sahih kabul edilebileceğ i ileri sürülmüştür. Ancak bu konu tartışmalıdır. Bu tür rivayetlerin aynı kitap içindeki müsned hadisler ayarında olmadığı ise kesindir. Öte yandan zayıf hadislerin cezm sigalarıyla muallak olarak rivayet edilmesi uygun görülmemiş, bu hadislerin muallak olarak rivayet edileceğ i zaman temrîz sigasıyla nakledilmesi gerektiğ i belirtilmiştir.

Bu tür rivayetler, bilhassa Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhîh*'inde bir sayıma göre 1341 adet olup bunların büyük bir kısmı *Şâhîh*'in diğer yerlerinde senedleriyle birlikte verilmiş, sadece 160'nin muttasıl rivayetine eserin hiçbir bölümünde rastlanmamıştır. İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhîh*'indeki muallak hadislerin muttasıl rivayetlerini tesbit etmiş, bunları *Fethu'l-bârî*'nin ilgili yerlerinde ve bu şerhin *Hedyü's-sârî* adlı mukaddimesinde zikretmiş, ayrıca *Tag'liku't-ta'lik*'te bir araya getirmiştir. Buhârî bu tür hadisleri ya cezm veya temrîz sigasıyla nakletmiştir. Cezm sigasıyla olanlar eğer bir sahâbiden gelmişse Buhârî'ye göre sahihtir. Sahâbiden sonraki bir râviden nakledilmişse râviye nisbet edilmesi sahih demektir. Bu durumda râvi ile ondan önceki râviler incelenip ona göre hüküm verilmelidir. Temrîz sigasıyla nakledilenlerin sahih olsalar bile musannifin öngördüğü ölçülere uymadığı veya mâna ile rivayet edildiğ i ya da zayıf olduğ u anlaşılır.

Müslim'in *el-Câmi'u's-şâhîh*'inde çok az muallak hadis vardır. Eserin mukaddime kısmından sonra başka bir bölümde muttasıl rivayeti verilmemiş sadece bir muallak hadis vardır. Bunun dışında İbn Hacer'in tesbitine göre muttasıl bir hadisin farklı senedine (mütâbaat) işaret etmek maksadıyla altı muallak, altı da mübhem hadis zikredilmiştir.

Hadisi muallak olarak rivayet etmenin bazı sebepleri vardır. Bir eserdeki muallak hadis o kitabın başka bir yerinde muttasıl olarak verilmişse, kitabın hacmini büyütmek için ta'lik yolu seçilmiştir. Bunun yanında nakledilen hadis kitap yazılırken benimsenen ölçülere uymaması, doğrudan bir kitaptan alınmış olması, sadece senedin bir yerindeki bir meseleye açıklık getirmek için hadisin yalnız o

kısımın verilmesi zarureti ya da hadisin başka âlimlere göre sahih olsa da müellife göre zayıf olması gibi sebepler söz konusudur. Bilhassa temrîz sigasıyla nakledilen bazı muallak hadislerin ya kısaltıldığı veya mânen rivayet edildiğ i yahut hafif bir illeti bulunduğ u için bu şekilde nakledildiğ i söylenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-hadis*, s. 20-21, 61-64, 164; Nevevî, *Şerhu Müslim*, I, 16 vd.; İbn Hacer, *Hedyü's-sârî* (Sa'd), I, 15-18; II, 223; a.m.f., *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh* (nşr. Rebî b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, I, 323-354; II, 599-603; a.m.f., *Tag'liku't-Ta'lik* (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî), Beyrut-Dimaşk-Amman 1405/1985, I, 283-309; II, 7-13; Zeynüddin el-İrâkî, *et-Takvîd ve'l-izâh*, Beyrut 1991, s. 36-40, 89-93; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs* (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 61 vd.; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 117-121, 219-221; II, 70; Ali el-Kârî, *Şerhu Nuḥbeti'l-fiker*, İstanbul 1327, s. 106-108, 191; Emir es-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), I, 134-150; Leknevî, *Zaferü'l-emânî* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 133 vd., 224 vd.; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 157-162; Haldûn el-Ahdeb, *Esbâbü ihtilâfi'l-muhaddisîn*, Cidde 1405/1985, I, 326-342.



ABDULLAH AYDINLI

MUALLAKÂT

(المعلقة)

Câhiliye döneminde
yedi (veya on) şaire ait seçkin
kaside koleksiyonuna verilen ad.

Sözlükte "bir şeyi diğeriyle irtibatlandırmak, bir şeyle ilgilenip onu beğenmek ve sevmek" anlamındaki **alak** (**alâka**) kökünden türeyen **muallakât** kelimesinin çoğulu olan **muallakât** "beğenildiğ i için herkesin görebileceğ i bir yere asılan, sergilenen şiirler" demektir (*Lisânü'l-'Arab*, "'alk" md.). Kelime ilk defa muhtemelen, IV. (X.) yüzyılın ilk yarısında telif edilen Ebû Zeyd el-Kureşî'nin *Cemheretü eş-'âri'l-'Arab*'ında görülür. Yedi bölümden oluşan antolojide birinci bölümü "Muallakât" başlığı altında sekiz muallaka şairinin kasideleri oluşturmaktadır. Bu şiirler için "es-seb'u't-tvâl" (yedi uzun kaside), "sümût" (dizili inciler), "müzehhebât" (yalızlı şiirler), "seb'iyât" (yedi kaside) ve daha yeni eserlerde "mukalledât" (asırlardan devredilen eski şiirler), "müsemmetât" (inci dizileri) isimleri de kullanılmaktadır.

Rivayete göre muallakât, Câhiliye devri Arap yarımadasının çeşitli yörelerinde kurulan Ukâz vb. panayirlarda düzenle-

nen şiir yarışmalarında eleştiri süzgecinde geçerek seçilmiş (Nicholson, s. 109), keten bezinden yapılmış tomarlara altın suyu ile yazılıp Kâbe'nin duvarına asılmıştır. Edebiyat tenkitçisi Ebû Ca'fer en-Nehhâs, II. (VIII.) yüzyılda eski Arap şiiri derleyicisi Hammâd er-Râviye'nin ilk defa yedi muallaka kasidesi derlediğ ini, ancak şiirlerin Kâbe duvarına asıldığı yolundaki rivayetin kesin olmadığını belirtmektedir (Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, s. 35; Nâsîrüddin el-Esed, s. 169 vd.).

Muallakâtın adlandırılması ve Kâbe duvarına asılması hususunda olduğ u gibi hangi şairlerin şiirlerinin bu derlemeye dahil edildiğ i konusunda da farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İbn Abdürabbih muallakât şairleri olarak şu isimleri zikreder: İmruülkays b. Hucr, Tarafe b. Abd, Hâris b. Hillize, Amr b. Külsüm, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Antere ve Lebîd b. Rebîa (*el-'İkdü'l-ferîd*, V, 269-270). Ma'mer b. Müsenâ, Antere ve Hâris'in yerine Nâbîga ez-Zübyânî ile Meymûn b. Kays el-A'sâ'yı koyar (İbn Reşîk el-Kayrevânî, I, 96). Ebû Zeyd el-Kureşî, İbn Abdürabbih'in listesinden Hâris b. Hillize'yi çıkarıp Nâbîga ve A'sâ'yı ilâve etmek suretiyle şairlerin sayısını sekize yükseltir (*Cemhere*, s. 123 vd.). İbn Kuteybe bu şairlere Abîd b. Ebras'ı da ekler (*eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, I, 268). Muallaka şairlerinin sayısını Nehhâs dokuza, Hatîb et-Tebrîzî ve Ahmed Emîn eş-Şinkîtî ona çıkarır. İbn Haldûn bu şairlere Alkame b. Abede'yi ekler (*Mukaddime*, III, 253). Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî ile Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, şerhlerinde İbn Abdürabbih'in verdiği listeye bağlı kalmışlardır. Muallakât şairlerinin en eskisi, milâdî VI. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı kabul edilen İmruülkays b. Hucr'dur. Diğerleri bu asrın ikinci yarısında hayat sürmüştür. Bunlardan sadece Lebîd b. Rebîa müslüman olmuş ve İslâm devrinde de uzun müddet yaşamıştır.

Muallakât tamamıyla klasik kaside tarzında nazmedilmiştir. Altmış ile yüz beyit arasında değ iş en kasidelerin özelliğ i bütün beyitlerinde aynı kafiye'nin tekrar edilmesidir. Genellikle ilk beytin her iki mısraı "musarra" adı verilen aynı kafiye düzenine sahip olur. Kaside, şairin eski sevgilisinin hâtırasını anmaya çağ ırdığı romantik bir girişle (nesîb, teşbîb) başlar. Bu tür giriş ilk defa kullanan şairin İmruülkays olduğ u söylenir. Ardından gelen şairlerin hemen hepsi kaside yazma hususunda onu taklit etmiştir. Sadece Amr b. Külsüm'un muallakasının ilk sekiz beyti işret eğlencesiyle ilgilidir. Başlangıçtan

sonra muallakaların en uzun bölümü tasvir kısmıdır. Burada şairin atı veya deve-si, çöl hayvanları, çöldeki olaylar ve bedevî hayatından sahneler anlatılır. Ardından kasideler methiye ve fahiye kısımlarıyla sona erer. Muallakât metinlerinin bazı kısımlarından tarihi mâlûmat elde etmek mümkündür. Bu konuda en güvenilir bilgiler daha çok Zühayr'ın muallakasında bulunmaktadır. Kabile kavgasında barışı sağlamak için büyük gayret sarfeden Mürre kabilesinin reisi hakkında yazılan bu methiye, olayın bütün ayrıntılarını ortaya koyan bir kaynak durumundadır (Beeston, III [1979], s. 419-427).

Arap yarımadasının neresinde yazılmış olursa olsun zamanımıza ulaşan muallakaların hepsi ortak şiir diliyle (fasîh dil) kaleme alınmış olup çeşitli lehçelere ait kelimeler ve ifade özellikleri yoktur. Me-selâ İmruülkays'ın veya Tarafe'nin muallakalarının kendi yörelerine ve kabilelerine ait lafızları içerdiğini söylemek mümkün değildir. Theodor Nöldeke, Wilhelm Ahlwardt, William Muir, René Basset, Charles James Lyall, David Samuel Margoliouth gibi şarkiyatçıların ve Tâhâ Hüseyin gibi (Fi'l-Edebi'l-Câhilî, s. 65, 93-94) Doğulu bazı diyer eleştirmenlerinin eski Arap şiirinin, dolayısıyla muallakaların uydurma olduğu yolundaki görüşlerini ihtiyatla karşılamak gerekir (geniş bilgi için bk. Nâsirüddin el-Esed, s. 352-428; Çetin,

s. 48 vd.). Son incelemeler, Câhiliye devrinde yazı kullanma geleneğinin varlığını ispat ettiği gibi o dönemde yaygın olan sözlü rivayetlere de inanılabileceğini kanıtlamıştır. Bu rivayetler şairle birlikte geçen ve görevi onun şiirlerini ezberleyip aktarmak ve yaymak olan râvilerden gelmiştir. Sözlü rivayetler daha sonra yazıya geçirilerek zamanımıza ulaşmıştır.

Genellikle Câhiliye şiirinden ve bilhassa muallakalardan Arap nahiv ve lugatı ile Kur'an'ın tefsiri ve garîb kelimelerinin açıklanmasında şevâhid olarak birinci derecede istifade edilir. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında 1050 şâhid beyit arasında sadece yirmi dördünün muallaka şiirlerinden olmasına karşılık (Abdü'lâl Sâlim Mekrem, s. 70-71) daha sonra gelen gramer âlimleri, muallaka şairlerinin hem bu kasidelerinden hem diğer şiirlerinden birçok şevâhide yer vermiştir. Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin, İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye fi'n-nahv* adlı eserine Radî el-Esterâbâdî tarafından yazılmış şerhin şevâhid izahına dair kaleme aldığı *Hizânetü'l-edeb*'inde muallaka şairleri şevâhid işgal etmektedir (XIII, Indeks, s. 162-163, 186, 224, 225-226, 250, 294-295, 316-317, 355). Hâricî reisi Nâfi' b. Ezrak'ın, Kur'an'da geçen 200 kadar garîb kelimenin anlamına dair Abdullah b. Abbas'a sorduğu sorular üzerine onun eski Arap şiirinden

getirdiği şevâhidle yaptığı açıklamaları ihtiva eden *Mesâ'ilü Nâfi' b. el-Ezrak'*-ta (*DîA*, I, 79) yer alan şevâhidin çoğunu muallaka şairlerinin sözü edilen kasideleriyle diğer şiirlerinden alınmış beyitlerin oluşturduğu görülmektedir (Süyûtî, *el-İtkân*, II, 55-88).

Muallakâtın Şerh ve Tercümeleri. Muallakât üzerine bilhassa III. (IX.) yüzyıldan itibaren birçok şerh kaleme alınmıştır. Bazıları bu kasidelerin çoğunu veya tamamını, bir kısmı da birini veya birkaçını şerhetmiştir. Zamanımıza ulaşan tam muallakât şerhleri arasında Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, Hatîb et-Tebrîzî, Ali b. Ali es-Saffûrî, Reşîdünnebî b. Habîbünnabî, Feyz el-Kureşî, Ahmed Emîn eş-Şinkitî, Ebû Firâs en-Na'sânî, Ahmed Tercânîzâde, Mevlânâ Muhammed İsmâil es-Selefî ve Fevzî Atavî tarafından yazılanlar neşredilmiştir. Ebû Saîd Ahmed b. Hâlid el-Cürçânî, İbn Keysân, Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî, Kemâled-din el-Enbârî, Ahmed b. Fakîh, Muhammed b. İbrâhim el-Hadramî, Muhammed b. Bedreddin el-Avfî, Abdülkâdir b. Ahmed el-Fakîhî, Osman b. Abdurrahman et-Tenûhî, Muhammed b. Ali et-Taberî, Ahmed b. Muhammed el-Müsevî, Ahmed b. Muhammed el-Muâfâ en-Nahvî ve Abdurrahman b. Abdülkerîm'in kaleme aldığı tam muallakât şerhleri ise yazma halindedir (Tülücü, VI [1986], s. 253-266).

Muallakâtın Farsça'ya yapılan tercümelelerinden biri Millet Kütüphanesi'nde Zevzenî'nin şerhinin de bulunduğu bir mecmuada kayıtlıdır (Feyzullah Efendi, nr. 1661). Mütercimi belli olmayan eserin 723 (1323) yılından önce yazıldığı sanılmaktadır. Ayrıca İmruülkays ve Zühayr'ın muallakaları Abdülvvel Cavnpûrî tarafından *Seb'a-i Mu'allaka* adıyla Arapça metin, önsöz ve notlarla birlikte Farsça'ya ve Hintçe'ye çevrilmiştir (Cavnpûr 1900). Son zamanlarda muallakâtın tamamını Arapça metinle beraber Abdülmuhammed Âyetî Farsça'ya tercüme etmiştir (*Mu'allakât-i Seb'*, Tahran 1345 hş.). Mevlânâ Muhammed İsmâil es-Selefî'nin *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'* adıyla Arapça kaleme aldığı şerh de Ürdüca çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Lahor 1399/1979). Muallakâtın tam olarak Türkçe'ye tercümesi ilk defa M. Şerefettin Yaltkaya tarafından gerçekleştirilmiştir (*Yedi Askı*, İstanbul 1943, 1985, 1989). İsmet Zeki Eyüboğlu (*Yedi Askı, Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi*, İstanbul 1985) ve Sadık Yaisızuçanlar da (*Muallakât-ı*

Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî'ye ait *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*in ilk iki sayfası (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1661)



Seb'a-Yedi Askt, İstanbul 1998) muallakâtı tam olarak nazmen Türkçe'ye çevirmişlerdir. Şemseddin Sâmî'nin *el-Muallakâtü's-seb'* adlı çevirisi henüz basılmamıştır. Muallakâtın Türkçe'ye yapılmış kısmı tercümeleri de bulunmaktadır (a.g.e., a.y.).

Muallakâtın Latince (F. A. Arnold, Leipzig 1850), İngilizce (Sir William Jones, London 1783; F. E. Johnson, Bombay 1893, London 1894; Lady Anne Blunt – Scawen Blunt, London 1903; A. J. Arberry, London-New York 1957), Almanca (A. T. Hartmann, Münster 1801; P. Wolf, Rotweil 1857; L. Abel, Berlin 1891), İspanyolca (Federico Corriente, Madrid 1974) ve Lehçe'ye (J. Danecki, Warsaw 1981) tam veya kısmi çevirileri yapılmıştır (diğerleri için bk. Sezgin, GAS [Ar.], II/1, s. 74 vd.).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "alk" md.; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-u'arâ*, I, 268; İbn Abdürabbih, *el-İk-dü'l-ferid*, V, 269-270; Ebü Bekir İbnü'l-Enbârî, *Şerhu'l-kaşâ'idü's-seb'i't-tvâli'l-Câhiliyyât* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1963, s. 35; Ebü Ca'fer en-Nehhâs, *Şerhu'l-kaşâ'idü't-tis'i'l-meşhûrât* (nşr. Ahmed el-Hattâb), Bağdad 1393/1973, I-II; ayrıca bk. neşreden girişi, I, 51-55; Ebü Zeyd el-Kureşî, *Cemherin* (Fâûr), s. 123 vd.; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1383/1963, I, 96; Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâtü's-seb'a*, Beyrut 1382/1963; Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kaşâ'idü'l-aşr* (nşr. Abdüsselâm el-Havfi), Beyrut 1405/1985; İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1970, III, 253; Süyûtî, *el-İkân* (Ebü'l-Fazl), II, 55-88; a.m.f., *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ* (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), II, 480; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1740-1741; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, Muallaka şairlerinin geçtiği yerler için bk. İndeks, XIII, 162-163, 186, 224, 225-226, 250, 294-295, 316-317, 355; Ahmed Emin eş-Şinkitî, *Şerhu'l-Mu'allakâtü'l-aşr ve ah-bârü ş-u'arâ'ihâ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelûs); Brockelmann, *GAL*, I, 18-20; *Suppl.*, I, 34-36; *İzâhu'l-meknûn*, II, 3, 229, 513 vd.; Nâsirüddin el-Esed, *Meşâdirü's-ş-i'r'i'l-Câhili*, Kahire 1962, s. 169 vd., 352-428; Tâhâ Hüseyin, *Fi'l-Edebi'l-Câhili*, Kahire 1968, tür.yer.; R. A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge 1969, s. 101 vd., 109; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 31, 32, 48 vd.; Mustafa Sâdik er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, Beyrut 1394/1974, III, 183-189; M. İsmâil es-Selefi, *Şerhu'l-Mu'allakâtü's-seb'a*, Lahor 1399/1979; Sezgin, GAS (Ar.), II/1, s. 70-85; Sa'd İsmâil Şelebî, *el-Uşûlü'l-fenniyye li's-ş-i'r'i'l-Câhili*, Kahire 1982, s. 132-150; Abdülâl Sâlim Mekrem, *Şevâhidü Sî-beveyhi mine'l-mu'allakât fi mizânî'n-naqd*, Beyrut 1407/1987, s. 28-30, 69-101; D. S. Margoliouth, "The Origins of Arabic Poetry", *JRAS* (1925), s. 417-449; J. Robson, "The Meaning of the Title al-Mu'allaqât", *a.e.* (1936), s. 83-86; Abdülmüteâl es-Sâfidî, "el-Mu'allakât, re'yün cedid fihâ", *er-Risâle*, sy. 56 (1353/1934), s. 1263-1264; Suhail İbn Salim Hanna, "Notes on

the Historiography of the Pre-Islamic Odes", *IS*, V/3 (1966), s. 305-313; M. J. Kister, "The Seven Odes. Some Notes on the Compilation of the Mu'allaqât", *RSO*, XLIV (1970), s. 27-36; İnci Koçak, "Mu'allaka'larda Oyun", *DTCFD*, XXVIII/3-4 (1970), s. 333-337; a.m.f., "Mu'allaka'lardaki Bazı Yabancı Sözcükler", *DDL*, II/3 (1977), s. 185-194; M. Bakir Alwan, "Is Hammâd the Collector of the Mu'allaqât?", *IC*, XLV (1971), s. 263-265; A. F. L. Beeston, "Mu'allakât" (trc. Süleyman Tülüçü), *İİFD*, III (1979), s. 419-427; Süleyman Tülüçü, "Mu'allakât, Şerh ve Baskıları, Tercümeleri", *EAÜİFD*, VI (1986), s. 253-266; G. Lecomte, "al-Mu'allakât", *EP* (İng.), VII, 254-255; İsmail L. Çakan – Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas b. Abdülmütalib", *DiA*, I, 79.



SÜLEYMAN TULÜÇÜ

MUALLEL

(المئل)

Sened veya metninde herkesin göremeyeceği bir kusuru bulunan hadis.

Sözlükte "ileti açığa çıkarılmış" anlamındadır. Terim olarak ilk bakışta kusursuz görüldüğü halde araştırıldığında sıhhatini yok edebilecek gizli bir sebebe dayalı kusuru bulunan hadis için kullanılır. Bu tür hadisler ma'lûl ve muall diye de anılmakta olup Buhârî, Tirmizî, Dârekutnî ve Hâkim en-Nisâbüri gibi muhaddisler ma'lûl terimine yer vermişlerdir. Hem ma'lûl hem mualleli dil kuralları açısından doğru bulmayan, muall kelimesinin bu anlamı daha iyi karşıladığını söyleyenler varsa da İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'den önceki dönemde birçok muhaddis tarafından kullanılan, terimlerin yerleşmesinden sonra da bu şekilde kabul gören muallel tercih edilmiştir (*Tecriid Tercemesi*, I, 176). Bir rivayeti muallel yapan gizli kusura illet, bu ileti ortaya çıkaran kimseye muallil, bu tür rivayetleri konu edilen ilim dalına da ilelülü'l-hadîs denir. İlk devirlerden itibaren muhaddisler hadislerin doğru bir şekilde rivayet edilmesi için birtakım esaslar belirlemişse de zaman zaman hatalar yapılmış ve bazı hadislerde bir kısmı ilk bakışta farkedilen, bir kısmı da ancak araştırmalar sonucu ortaya çıkan kusurlar (illetler) meydana gelmiştir.

Hadis kitaplarında muallel hadisin çeşitli örnekleri bulunmaktadır. Hâkim en-Nisâbüri'nin Mûsâ b. Ukbe – Ebü İshak es-Sebî – Ebü Bürde el-Eş'arî – Ebü Mûsâ el-Eş'arî senediyle naklettiği, Hz. Peygamber'in, "Ben günde yüz defa Allah'tan af diliyor ve ona tövbe ediyorum" dediğine dair hadis (*Ma'rifetü 'ulûmi'l-ħa-*

dîs, s. 114) bunlardan biridir. Bu hadis ilk bakışta gerek sened gerekse metin açısından kusursuz ve sahih görünmekteyse de derinlemesine araştırıldığında babası Ebü Mûsâ el-Eş'arî'den çeşitli rivayetleri bulunan Ebü Bürde'nin bu hadisi ondan nakletmediği, Müslim'in *es-Şaħiħ*'inde olduğu gibi Ebü Bürde – Egar el-Müzenî senediyle rivayet ettiği farkedilmiştir (Müslim, "Zikir", 41, 42). Senedde Egar el-Müzenî yerine yanlışlıkla Ebü Mûsâ el-Eş'arî'nin zikredildiği ancak rivayetlerin derlenip araştırılmasıyla açığa çıkmış ve hadisin muallel olduğu anlaşılmıştır (*Tecriid Tercemesi*, I, 184-185). Bir rivayetdeki illeti ortaya çıkarma işi, hadis ilimlerinin en karışık ve en ince konularından biri olup bunu ancak geniş bir anlayış, güçlü bir hâfıza, râvilerin dereceleri hakkında tam bir bilgi, isnad ve metinlere dair kuvvetli bir meleke sahibi âlimlerin yapması mümkündür (İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar*, s. 89-90).

Bir hadiste illet bulunduğu muhaddislerin tesbit ettiği usul çerçevesinde belli olmaktadır. Bunun için muhaddis ele aldığı hadisin bütün tarihlerini bir araya getirir. Her bir râvisini adalete ve zabt açısından inceler. İsnadlardaki hoca ve talebelerin birbirinden olan rivayetlerini araştırır. Tedlîs ve irsâl yapan râvilerle ihtilâta konu olanları bulup ortaya çıkarır. Semâ ve arz yoluyla alınan rivayetlerle icâze ve münâvele yoluyla alınanları ve bunların edâ sîgalarını gözden geçirir. Râvinin hadisi tek başına rivayet edip etmediğini, kendisinden daha güvenilir râvilere muhalefetinin bulunup bulunmadığını araştırır. Aynı şekilde râvinin vehm, mürsel veya münkati' rivayetleri muttasıl gösterme yahut hadisleri birbirine karıştırma gibi bir kusuru varsa bunu gösterir. Ancak bu çalışmalardan sonra sened veya metninde illet tesbit edilen hadisin muallel olduğu söylenebilir (İbrâhim b. es-Siddîk, I, 50-61).

Hadisi muallel kılan gizli illetler pek çok olup Hâkim en-Nisâbüri bunlardan on tanesini zikretmiştir (*Ma'rifetü 'ulûmi'l-ħadîs*, s. 119). Bu tür hadislerde illet genellikle isnadda bulunmakla beraber bazan metinde, bazan hem senedde hem metinde görülebilir. İsnaddaki illet hem isnadın hem metnin sıhhatini zedeleyebilir (İbnü's-Salâh, s. 91). Senedde illet daha çok râvinin mürsel hadisi mevsûl, mevsûlü mürsel, mevkûfu merfû, merfûu mevkûf olarak rivayet etmesi, iki hadisin senedini birbirine katması, isim, künye ve nisbeleri benzeyen râvileri birbiriyile ka-

rıstırması, sahâbîyi tâbîî, tâbîîyi sahâbî zannetmesi, kendisinden hadis duyduğu sanılan kimseden aslında duymamış olması ile meydana gelir. Metinde illet ise noktalama, yanlış okuma ve harf hatası yapma (tashîf, tahrîf) neticesinde hadis metninin anlamının değişmesi, metinde bulunmayan bir sözün açıklama için metne sokulması, bir hadis metninin başka bir metnin içine yerleştirilmesi vb. konularda hata yapılmasıyla meydana gelir (İbrâhim b. es-Siddîk, I, 62-67).

Birçok güvenilir râvinin hadisinde rastlanabilen illetin tesbiti kişiden kişiye değişmektedir. Hadis ilimleri konusunda derin bilgiye sahip olmama ve hadislerin bütün tarihlerini elde edememe gibi sebeplerden dolayı birinin illet saydığı bir hususu bir başka âlim illet kabul etmeyebilir. Ayrıca illetin tesbitinde daha çok ipuçlarına dayanan zann-ı gâlible hareket edildiği ve kesin delillerle ispat edilemediği için verilen hükümlerde ihtilâf olabilmektedir. Bu sebeple, "Bu hadis falan kimse ile ma'lûldür" veya, "Bu hadiste şu illet vardır" şeklinde bir ifade görüldüğü zaman kesin hüküm vermek acele etmemek gerekir.

Bazı muhaddisler illet ve muallal kelimelerini bilinen anlamları dışında kullanmış, Tirmizî neshe illet demiş (İbnü's-Salâh, s. 93), bazıları râvilerde görülen yalancılık ve dalgınlık gibi cerh sebeplerini illet diye nitelemiş (Ahmed M. Şâkir, s. 71), bir kısmı da irsâl gibi kesin cerh sebebi olmayan kusurları illet olarak isimlendirmiş, sahihin kısımları içinde ma'lûl ve şâz sahihlerden söz edenler bile olmuştur. Nitekim Ebû Ya'lâ el-Halîlî, güvenilir kimselerin muttasıl olarak rivayet ettiği bir hadisin bir râvî tarafından mürsel olarak rivayeti hakkında "sahîhun ma'lûlün" ifadesini kullanmıştır (*el-İrşâd*, I, 157, 160, 163). Endülüslü ve Mağribli muhaddislerin çoğu kusuru gizli olsun açık olsun kabul şartlarına muhalif olup irsâl, inkrîtâ, idâl, tedlîs ve ıztırâb içeren bütün rivayetleri muallal diye adlandırmıştır (İbrâhim b. es-Siddîk, I, 101-104). Ancak İbn Hacer el-Askalânî bu görüşlere katılmamış ve bir hadise muallal denilebilmesi için onda mutlaka gizli bir illetin bulunması gerektiğini söylemiştir (*en-Nüket*, II, 710, 745-746).

Râvinin yanılmasından kaynaklanan bir illetin cerh ile bir ilgisi bulunmamaktadır. Zira cerh, hadisin isnad veya metninde herkes tarafından kolayca görülebilen bir kusur yüzünden onun zayıf olduğuna hükmetmekten ibarettir. İlet bilinmeden

cerh yapılamaz. Bir hadisin sened veya metninde illetin bulunduğu bilinmediği sürece hadis kusursuz yani sahih kabul edilir. Fakat hatanın ortaya çıkmasından sonra hadis muallal adını alır ve zayıf sayılır.

II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren Şu'be b. Haccâc, Yahyâ b. Said el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Tirmizî, İbn Ebû Hâtım ve Dârekutnî gibi âlimler muallal hadise dair eserler kaleme almışlardır (bk. İLELÜ'İ-HADİS). Hüseyin b. Muhsin el-En-sârî *el-Beyânü'l-mükemmel fi beyâni's-şâz ve'l-mu'allel* (Delhi 1310; Benâres 1399/1979), Halîl İbrâhim Molla Hâtır *el-Ĥadîşü'l-mu'allel* (Cidde 1407/1987) adlı çalışmalarında muallal hadisi usul ilmi açısından incelemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, "Zikir", 41, 42; Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ĥadîş* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine - Beyrut 1397/1977, s. 112-119; Ebû Ya'lâ el-Halîlî, *el-İrşâd fi ma'rifeti 'ulemâ'i'l-ĥadîş* (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, I, 157, 160, 163; İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-ĥadîş*, s. 89-93; İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar fi tavâzîhi Nuhbeti'l-fiker* (nşr. Nûreddin İtr), Dimaşk 1413/1992, s. 89-90; a.mlf., *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh* (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 710-771; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, Beyrut 1403/1983, II, 224-236; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, s. 161-169; *Keşfü'z-zunûn*, II, 961; Emîr es-San'ânî, *Tavâzîhu'l-efkâr* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü's-selefiyye), II, 25-34; Ahmed M. Şâkir, *el-Bâ'îşü'l-ĥaşîs*, Kahire 1377/1958, s. 63-72; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 176-189; Talât Koçyiğit, *Hadîs Istılahları*, Ankara 1980, s. 139-145, 238-240; Subhî es-Sâlih, *Hadîs İlimleri ve Hadîs İstılahları* (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 150-156; Ahmed Ömer Hâşim, *Ĥavâ'idü uşûli'l-ĥadîş*, Beyrut 1404/1984, s. 132-137; İbrâhim b. es-Siddîk, *'İlmü 'ileli'l-ĥadîş*, Mağrib 1415/1995, I, 43-44, 50-61, 62-67, 101-104.

MEHMET EFENDİOĞLU

MUALLİM CEVDET

(1883-1935)

Türk eğitimcisi, arşivci ve tarihçi.

7 Mayıs 1883'te Bolu'da doğdu. Asıl adı Mehmed Cevdet olup soyadı kanunundan sonra İnançalp soyadını almıştır. Babası Mülâzım Mehmed Sâdi Efendi, dedesi bir tekke şeyhi olan Said Efendi'dir. Ailesi Doksanuç Harbi sırasında (1877-1878) Niş'ten göç ederek Bolu'ya yerleşmiştir. Mehmed Cevdet ilk ve orta öğrenimini Bolu ve Kastamonu'da tamamladı.

daha sonra İstanbul'a giderek (1901) Dârülfünun Hukuk Mektebi'ne girdi. Babası hastalanınca, öğrencilerine 1 altın lira aylık veren Dârümuallimîn'in edebiyat bölümüne kaydoldu. Aynı zamanda Beyazıt Camii'nde Arapça derslerine devam etti. Babasının vefatı üzerine hukuk öğrenimini üçüncü sınıfta terketmek zorunda kaldı. Dârümuallimîn-i Âliye'den mezun olunca Dârüşşafaka'ya Arapça öğretmenliği oldu, ayrıca özel dersler verdi. Bakû İslâm Cemaati'nin davetiyle Azerbaycan'a gitti (1907). Bakû'de kurulmasına ön ayak olduğu Füyûzât adlı öğretmen okulunda müdürlük ve hocalık yaptı. Ağaoğlu Ahmed'in çıkardığı gazetede yazılar yazdı ve konferanslar verdi. Bu faaliyetleriyle Azerbaycan Türkleri'nin uyanışında, din ve fırka çekişmelerinin ortadan kaldırılmasında büyük hizmetleri oldu. Bu arada Rusça öğrendi; Moskova'ya gitti ve ünlü yazar Tolstoy ile görüştü. 1908'de İstanbul'a öğretmenlik görevine döndü. Ancak öğrenmeye olan aşkı onu bu defa Avrupa'ya sevketti. Kendi imkânlarıyla Azerbaycan'da üniversitenin pedagoji bölümünde çocuk terbiyesi derslerine katıldı (1909). Ardından dört ay kalacağı Paris'e geçti. Collège de France'ta pedagoji, tarih ve felsefe konularında verilen ders ve konferansları, bu arada sosyolog Emile Durkheim'in konferanslarını takip etti. Bilhassa Henry Bergson'un derslerinden faydalandı. 1910 yılı sonlarına doğru İstanbul'a döndü. Dârümuallimîn'de fenn-i terbiye, sarf ve nahiv, ma'lûmat-ı medeniyye ve içtimâiyye dersleri verdi. 1910-1931 yılları arasında İstanbul'da çeşitli okullarda öğretmenlik yaptı. Muallim Cevdet olarak şöhret bulması bu yıllardaki görevinden dolayıdır.

1931'de sağlığının bozulması yüzünden öğretmenlikten ayrıldı. Başvekil İsmet Paşa'ya gönderdiği telgrafıyla Bulgaristan'a satılan arşiv belgeleri konusunu gündeme getirince İcra Vekilleri Heyeti kararıyla onun başkanlığında yeni bir evrak tasnif heyeti oluşturuldu. Fakat Muallim Cevdet hastalığının artması üzerine 15 Nisan 1935'te bu görevinden istifa etti. Bir ara İstanbul Kütüphaneleri Tasnif Heyeti reisliğini yürüttü. Ayrıca Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan kitap, harita ve krokileri inceleyen bir komisyonda görev aldysa da hastalığı görevlerini yapmasına engel oldu. 3 Aralık 1935'te vefat etti, vasiyeti gereği Edirnekapı Mezarlığı'nda Babanzâde Ahmed Naim'in yanına defnedildi. Ölümü için Ahmet Remzi Akyürek, "Bir mübeşşir geldi

târîhin dedi / Etti Cevdet Cennet-i Mevâ'yi câ" beytini tarih düşürmüştür. 1970 yılında çevre yolunun açılması sırasında Süheyl Ünver, kabrinin Edirnekapı Şehitliği'ne naklini gerçekleştirmiştir. Muallim Cevdet dürüst kişiliği, ahlâkı ve fikirlerindeki istikrarıyla aydınlar çevresinde iz bırakmıştır.

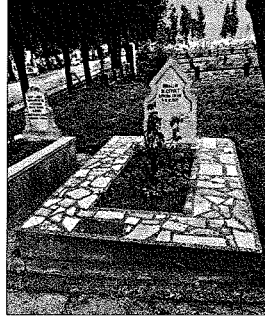
Muallim Cevdet'in yetişmesinde babasının önemli rolü olmuştur. Kastamonu İdadisi'nde hocalarından İsmâil Mâhîr Efendi tasavvuf ve felsefe gibi farklı alanlara ilgisini çekti. Üzerinde etkili olan hocaları arasında Dağıstanlı Hâlis Efendi, Hakkı Paşa, Mehmed Esad Efendi ile Fransızca hocası Mehmed Galib Bey bulunmaktadır. Tarih çalışmalarında Ahmed Tevhid Bey'den çok istifade etmiştir. Doğu-Batı dengesini kurabilmesini İkdamcı Ahmed Cevdet'in makalelerine borçludur. Bununla beraber Muallim Cevdet öğrenme arzusu ve çalışkanlığıyla kendini geliştiren nâdir kişilerden biridir. Zamanının aydın çevrelerinde bilgi birikimi sayesinde herkesin dikkatini çekmiş ve entelektüel bir grubun liderliğini yapmıştır. Özellikle Abdülaziz Mecdi Efendi'nin tasavvufi sohbetlerini şahsî incelemeleleriyle birleştirip İslâm dini ve kültürünün samimi bir müdafii olmuştur. *Askerî Din Dersleri* adlı eseriyile, Abdullah Cevdet'in *İctihad*'da çıkan İslâm karşıtı iddialarına ve Sadreddin Celâl'in (Antel) okullardan din derslerinin kaldırılmasına ilişkin sözlerine verdiği cevaplar bunun bir delilidir. Aynı zamanda Batı düşüncesinin büyük ustalarını tanıyan Muallim Cevdet, 1910'dan beri takip ettiği filozof John Dewey'in Türk hükümetine verdiği raporu en esaslı şekilde eleştiren kişidir.

Cumhuriyet'le birlikte Türkiye'de tarihî belgelerin bir değer taşıdığı bilincinin ortaya çıkmasında Muallim Cevdet'in yazıları ve konferansları ile büyük hizmetleri olmuş, bu sebeple Türk arşivciliğinin kurucusu sayılmıştır. Cevdet Paşa Kütüp-



Muallim Cevdet

Muallim Cevdet'in Edirnekapı Şehitliği'ndeki mezarı



hanesi belgeleri başta olmak üzere Ayaşofya, Defterhâne, Evkaf, Maliye, Meşihat, Bahriye, Tophane, Adliye belgeleri, Maarif Vekâleti evrak ve defterleriyle başvekâlet ve Hariciye belgeleri onun elinden geçmiştir. Bugün Osmanlı Arşivi'nde "Cevdet Tasnifi" diye anılan bu düzenlemede on yedi konu başlığı altında 960-1322 (1553-1904) yıllarına ait 216.572 belge yer alır (*Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, s. 396-397). Muallim Cevdet'in gayretleri sonucunda bütün arşiv belgeleri 1935'te hükümetin çıkardığı bir nizamname ile koruma altına alınmıştır. Ayrıca kütüphaneler için fihristlerin hazırlanmasında hizmetleri görülmüştür. Muallim Cevdet 970'i yazma olan toplam 8753 cilt kitabı, çeşitli tarihî belge, yazı ve levha ile notlarını içeren birçok defter ve zarfı vakfetmiştir. Onun ölümünden sonra notlarından bazıları Süheyl Ünver tarafından hazırlanan defter ve dosyalarla yok olmaktan kurtarılmıştır.

Eserleri. 1. *Zamanımızda Usûl-i İnşâ ve Muhâbere* (İstanbul 1341). Sade ve açık bir üslûpla mektup, arzuhal, ilmühâber vb. yazmayı göstermek amacıyla kaleme alınmıştır. 2. *Şark İlyadası Şâhnâme* (İstanbul 1928). Maarif Vekâleti'nin liseler için dünya edebiyatı şaheserlerinden bazı örnekler yayımlama projesi kapsamında Cevdet Bey'e de İran şairi Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinin tercümesi verilmişti. Firdevsî ve eseri hakkındaki bir mukaddimeden sonra *Şâhnâme*'nin bir özetinin ve bazı destanların tercümesinin yer aldığı eser, yayımından kısa bir süre sonra harf inkılâbı gerçekleştirildiğinden liselerde okutulamamıştır. 3. *Askerî Din Dersleri* (İstanbul 1928). 4. *Spor Ruhü* (1928). İngilizce'den çevrilen bu derlemede müellifin "Eski Türkler'de Spor Terbiyesi" başlıklı bir yazısı bulunmaktadır. 5. *Zeyl 'alâ faşli'l-aḥiyyeti'l-fityâni't-Türkiyye fî Kitâbi'r-Rihle li'b-ni Battûta* (İstanbul 1351/1932). İbn Battûta'nın seyahatnâmesinin Ahîlik'le ilgili kısmına hazırladığı Arapça zeyildir. 6. *Mü-*

derris Ahmed Naim (İstanbul 1935). 7. *Tarihî Sözlük*. Ancak altı forması basılan eser müellifin vefatından dolayı tamamlanamamıştır. Osman Nuri Ergin basılan kısımları Muallim Cevdet'le ilgili kitabına eklemiştir. Muallim Cevdet'in dil, mitoloji, terbiye, millî tarih ve biyografi konularında yetmiş beş makalesi yayımlanmıştır (makalelerinin bir listesi için bk. Ergin, s. 342-348). Onun Türk kültür dünyasına en büyük katkısı İstanbul Belediyesi'ne bağışladığı, bugün Taksim'de Atatürk Kitaplığı'nda korunan arşiv ve kitaplarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

A. Süheyl Ünver, "Kırkambar", Süleymaniye Ktp., Defter, nr. 251; a.mlf., "Elyazılarınname", Süleymaniye Ktp., Defter, nr. 153; a.mlf., "M. Cevdet", Türk Tarih Kurumu Dr. A. S. Ünver Arşivi, Dosya nr. 224; a.mlf., "M. Cevdet Deryasından Damalar", Defter (Gülün Mesara Arşivi); a.mlf., "Cevdet Arşivi", Süleymaniye Ktp., Defter, nr. 147, 791; a.mlf., "M. Cevdet Notları", Süleymaniye Ktp., Defter, nr. 224, 231, 232; a.mlf., "Mehmed Cevdet", Süleymaniye Ktp., Defter, nr. 297; a.mlf., "Muallim Cevdet Hayatı ve Eserleri (1883-1935)", *Kitap ve Kitapçılık*, sy. 1, İstanbul 1936, s. 18-20; a.mlf., "Muallim M. Cevdet Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi", *Cumhuriyet*, İstanbul 11 Kasım 1937; a.mlf., "Türk Tıp Tarihi Hakkında M. Cevdet'in Bibliyografyası" (Osman Nuri Ergin, *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi* içinde), İstanbul 1937, s. 625-664; Osman Nuri Ergin, *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*, İstanbul 1937; Gövsâ, *Türk Meşhurları*, s. 85; Zeki Velidî Toğan, *Hatıralar*, İstanbul 1969, s. 603-606; *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi* (haz. Yusuf İhsan Genç v.dğr.), Ankara 1992, s. 396-397; *Bulgaristan'a Satılan Evrak ve Cumhuriyet Dönemi Arşiv Çalışmaları* (haz. Mehmet Torunlar - Erol Çelik), Ankara 1993; Ahmed Güner Sayar, A. Süheyl Ünver: *Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, İstanbul 1994, s. 160-166; Neşet Çağatay, *Güncel Konular Üzerine Makaleler*, Ankara 1994, s. 261-276; İsmail Yağcı, "Bulgaristan'a Satılan Osmanlı Arşivleri", *Türkiye*, İstanbul 16 Şubat 1997; A[dnan] Ö[tügen], "Muallim M. Cevdet'in Yazmaların Tasnifi Hakkında Mühim Bir Raporu", *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, III/2, Ankara 1955, s. 185-199; Mahmut Şakiroğlu, "Ölümünün 50. Yılında M. Cevdet İnançalp", *TT*, sy. 23 (1985), s. 21-23; Seyhan Büyükoçkun, "Muallim Cevdet'in Evrakları Arasında", *Dergâh*, sy. 49, İstanbul 1994, s. 11, 22; a.mlf., "Muallim M. Cevdet'in Arşive ve Arşivciliğe Hizmetleri", *Divân İlmî Araştırmalar*, sy. 3, İstanbul 1997, s. 203-211; Dursun Gürlek, "Bircik Kitap Kurdu Muallim Cevdet", *Kültür Dünyası*, sy. 10, İstanbul 1998, s. 61-63; Bayram Ürekli - Doğan Yörük, "Muallim Mehmet Cevdet İnançalp'ın Feridun Nafiz Uzluk'a Gönderdiği Bazı Mektuplar", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 9, Konya 2003, s. 357-396; Rekin Ertem, "İnançalp, M. Cevdet (Muallim)", *TDEA*, IV, 386-388; "İnançalp, Mehmed Cevdet", *DBİst.A*, IV, 169-170.



MUALLİM-i EVVEL

(bk. ARİSTO).

MUALLİM NÂCİ

(1849-1893)

Şair; tenkit, lugat ve edebiyat tarihi çalışmalarıyla tanınan müellif.

İstanbul'da Saraçhanebaşı'nda doğdu. Asıl adı Ömer'dir. Babası saraç ustası Ali Bey, annesi, Atpazarı'nda bir memurun yanında evlâtlık olarak büyütülmüş, Varnalı bir muhacir ailesinin kızı olan Fatma Zehrâ Hanım'dır. İlk öğrenimine Fatih'teki Fezyiye Mektebi'nde başladı. Yedi yaşında iken babası vefat edince annesi ve ağabeyi ile birlikte Varna'ya dayısının yanına yerleşti. Varna'da mahalle mektebinde sülüs yazıyı öğrendi. Hat muallimi Abdülhalim Efendi'nin kendisine verdiği Hulûsi mahlasıyla bazı sülûs levhalar ve bir mushaf yazdı. Bu sırada Arapça ve Farsça dersleri aldı. Varna'da rüşdiye mektebi açılıp Abdülhalim Efendi buraya muallim tayin edilince o da ikinci muallimliğe getirildi (1867). O günlerde okuduğu Giritli Aziz Ali Efendi'nin *Muhayyelât*'ındaki bir hikâyenin kahramanının adı olan Nâci'yi kendisine mahlas seçti. Bu arada telhis ve aruz dersleri aldı, bazı şiir denemeleri yaptı; Fransızca öğrenmeye başladı. Rusçuk'ta yayımlanan *Tuna* gazetesine gönderdiği şiir ve makaleleri okuyucular tarafından beğenildi.

Muallim Nâci'nin hayatı Kürt Said Paşa'nın 1876'da Varna'ya mutasarrıf olmasıyla değişti. Said Paşa onu yanına hususi kâtip olarak aldı. Paşa ile birlikte önce Tulçı'ya giden Nâci, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın başlaması üzerine onunla beraber İstanbul'a geçti. Said Paşa Yenişehirfeneri'ne tayin edilince Nâci'yi de beraberinde götürdü. Burada Yenişehirli Av-



Muallim Nâci

ni Bey ile tanıştı. İstanbul'a döndüğünde Anadolu müfettişi Said Paşa ile birlikte Halep, Diyarbakir, Ma'mûretülaziz (Elazığ), Sivas, Erzurum, Trabzon ve çevresinde dokuz ay kadar dolaştı. Said Paşa'nın Ce-zâyir-i Bahr-i Sefid valiliğine tayini üzerine Mektûbî Kalerni mümeyyizi olarak Sakız adasına gitti (Haziran 1881). Burada iken *Tercümân-ı Hakikat* gazetesine gönderdiği "Kuzu", "Şâm-ı Garîbân" ve "Nusaybin Civarında Bir Vadi" gibi şiirleri, onun edebî şahsiyetinin teşekkül etmeye başladığını gösteren başarılı ilk örneklerdir. Bir müddet sonra İstanbul'a döndü ve Ahmed Midhat Efendi'nin isteği üzerine *Tercümân-ı Hakikat*'in edebî sütununu yönetmeye başladı (Ocak 1883). Gazetede yazdığı şiirler ve Fransızca'dan yaptığı çeviriler kendisini kısa zamanda şöhrete kavuşturdu. Hersekî Ârif Hikmet Bey, Kâzım Paşa gibi şairlerin onun gazellerine nazîre söylemesi şöhretinin belli bir çevrede yayılmasını sağladı.

Nâci'nin *Tercümân-ı Hakikat*'te sık sık çıkan eski tarz gazelleri divan şiirine bağlı bir zümreyi harekete geçirdi. Daha ziyade genç şairlerin bu gazellere yazdığı yüzlerce nazîre ve tahmîs kısa sürede gazete sütunlarını eski edebiyat taraftarlarının merkezi haline getirdi; *Tercümân-ı Hakikat* sütunları aşk, şarap ve meyhaneye konulu manzumelerle dolmaya başladı. Bu sırada Nâci kendi şiirlerine de Mes'ûd-ı Harâbâtî mahlasıyla nazîre yazmaya başlayınca yeni edebiyat taraftarı çevrenin tahrikiyle Ahmed Midhat Efendi önce Recâizâde Mahmud Ekrem'in *Zemzeme* (III) mukaddimesini gazetesinde neşretti; arkasından yine onun "Mülâhaza-i Gayr-i Edîbâne" adlı makalesini yayımlaması üzerine Muallim Nâci arkadaşlarıyla beraber gazeteyi terketti (29 Ağustos 1885). Kısa bir süre sonra Şeyh Vasfî, Necib Nâdir ve Abdülkerim Sâbit ile beraber *İmdâdü'l-midâd* mecmuasını kurdu, aleyhinde yazarlara da *Tarîk* (24 Eylül 1885) gazetesi vasıtasıyla cevap verdi. 26 Ekim 1885 tarihinden itibaren *Saadet* ve *Mürüvvet* gazetelerinde çalışmaya başlayan Nâci bir ara Selânikli Tevfik'le birlikte *Teâvün-i Aklâm* mecmuasını çıkardı (1886). 1887'de Mekteb-i Sultânî, Mekteb-i Mülkiyye ve Mekteb-i Hukuk'ta edebiyat ve 1888'de Mekteb-i Edeb'de Farsça dersleri verdi. Muallim Nâci *Saadet* gazetesinde çalışırken Recâizâde Mahmud Ekrem ile aralarında edebiyat tarihlerine geçen meşhur tartışma cereyan etmiştir. Nâci, *Zemzeme* mukaddimesinde ve *Takdir-i Elhân*'da şiir anla-



Muallim Nâci'nin Divanyolu'nda II. Mahmud Türbesi haziresindeki mezar taşı

yışını eleştiren Recâizâde Ekrem'e *Saadet* gazetesinde "Demdeme" başlığı altında ağır bir cevap verdi. Ancak cevabı edep dışı bulunarak hükümetin müdahalesiyle durduruldu (1886).

1887'den itibaren yalnız başına *Mecmûa-i Muallim*'i neşretmeye başlayan Nâci'ye, 1889'da Stockholm'de toplanan VIII. Müsteşrikler Kongresi tarafından Türkçe'ye yapmış olduğu hizmetlerden dolayı altın madalya verilmesi kararlaştırıldı. 1890'da bir süre *Mürüvvet* gazetesinde başmakale yazdı. 1891'de "Gazi Ertuğrul Bey" adlı manzumesini padişaha takdim edince II. Abdülhamid onu Osmanlı tarihini kaleme almakla görevlendirdi; ayrıca rütbe ve nişanla ödüllendirilip kendisine maaş bağlandı (6 Nisan 1891). Bunun üzerine Nâci zamanının büyük bir kısmını Osmanlı tarihini yazmaya ayırdı. Bu maksatla 1892 yılının Eylül ayında Şeyh Vasfî ve Ali Rızâ Bey ile birlikte Söğüt, Bilecik, Eskişehir, Yenişehir, Bursa ve İzmit'e bir gezi yaptı. Fakat dönüşünde geçirdiği bir kalp krizi sonucu 25 Ramazan 1310 (12 Nisan 1893) tarihinde Fatih'teki evinde öldü ve ertesi gün Divanyolu'nda II. Mahmud Türbesi'nin haziresine defnedildi.

Türk edebiyatının Tanzimat'tan sonraki yenileşme döneminde adı etrafında büyük gürültüler koparılan şahsiyetlerinden biri olan Muallim Nâci, Türk şiirine Batı etkisiyle yeni bir anlayış getiren Abdülhak Hâmid (Tarhan) ve Recâizâde Mahmud Ekrem'e karşı çıktığından eski edebiyat anlayışının bayraktarı olarak tanıtılmıştır. Ancak Nâci kendi devrinde eski edebiyatı en iyi bilen, klasik tarza bağlı bir şahsiyet olmakla beraber yeni tarzda da oldukça başarılı manzumeler yazmıştır. Öteden beri bazı edebiyat tarihçileri tarafından, onun eski zevk ve geleneğe bağlı kalmasında Batı'daki yeni edebî gelişmelerden zamanında haberdar olamaması gibi

sebepler ileri sürülmüş ve kendisi, Türk edebiyatında yenileşme hareketleriyle Servet-i Fünûn arasındaki dönemde duraklamaya sebep olan bir kişi olarak nitelendirilmiştir.

Değişik alanlarda eser veren Muallim Nâci'nin en önemli yönü şairliğidir. Şiirleri divan geleneğini sürdürenler ve yeni tarzda olanlar diye iki grupta ele alınabilir. Eski tarzdaki şiirlerinin önemi geleneği sürdürmek amacıyla yazılmış olmasından gelmektedir. Yeni tarz şiirleri ise yeniliklere yabancı kalmadığını gösteren örneklerdir. Onun "Kuzu", "Kebûter", "Dicle", "Feryad", "Şâm-ı Garibân", "Nusaybin Civarında Bir Vadi" ve "Avcı" gibi şiirleri şekil bakımından olduğu kadar muhteva bakımından da yeni kabul edilmiştir. Nâci'nin şiirlerinin çoğunda hayatta özlediği mutluluğu bulamamış yalnız bir insanın hüznü dikkati çeker. Hayal, duygu ve söyleyiş bakımından zaman zaman orijinal sayılabilecek buluşları da olan Nâci şiirlerinde ve nesirlerinde Türkçe'yi hatasız ve güzel bir şekilde kullanmıştır. Şiirlerinin büyük bir okuyucu kitlesi tarafından sevilmesi daha çok Türkçe'yi rahatlıkla aruz veznine uydurabilmesi ve külfetsiz, sade bir üslûpla yazmasından ileri gelmektedir. Türk şiirinde Tevfik Fikret, Mehmed Âkif (Ersoy) ve Yahya Kemal'in (Beyatlı) aruzu başarıyla kullanabilmelerinin arkasında Muallim Nâci'nin çabalarının bulunduğu bilinmektedir. Nâci'nin nesir dili, Tanzimat'ın ardından gazete diliyle başlayan sadeleşme hareketi içerisinde bir merhale teşkil etmektedir.

Muallim Nâci'nin edebî hüviyetiyle müdafaasını yaptığı edebî meslek uzun süre birbirine karıştırılmıştır. Nâci edebiyatta yenileşmeden ziyade taklitçiliğe karşı çıkmıştır. Edebî tenkitlerinde ise estetik ve sanat ölçülerinden çok dil, vezin, belâgat ve üslûpla meşgul olduğundan muarızları karşısında biraz zayıf kalmıştır. Türk dili ve edebiyatının yeni ihtiyaçlar doğrultusunda islah edilmesini isteyen Nâci, özellikle Hacı İbrâhim Efendi gibi dilde ve üslûpta aşırı Arapça taraftarlarına karşı Türkçe'ye mal edilmek istenen kelimelerin Türk söyleyişine uydurulması gerektiğini savunmuştur.

Hece veznine itibar etmeyip daha ziyade aruzu Türkçe söyleyişe uygun bir hale getirmeye çalışan Nâci'nin şiirlerinde vezin ve kafiye çok önem verdiği görülmektedir. Sehl-i mümteni denebilecek tarzda birçok mısra ve beyti bulunan Nâci'nin kafiye anlayışı daha ziyade, "Kafiye

göz içindir" şeklindeki eski anlayışa uygundur. Eserleri dikkatle incelendiğinde onun eski edebî zevkin tamamen ortadan kalkması yerine devrin ihtiyaçları doğrultusunda yenileştirilmesi düşüncesinde olduğu görülür. Geniş bir okuyucu kitlesine hitap eden, daha hayatta iken büyük bir şöret kazanan Muallim Nâci'nin İsmâil Safâ, Cenab Şahabeddin, Mehmed Âkif, Yahya Kemal ve Ahmed Hâşim gibi şairlerin ilk şiir denemelerinde etkisi olmuştur.

Eserleri. Şiirleri ve Manzum Hikâyeleri. 1. *Mûsâ b. Ebû'l-Gâzân yahud Hamiyet* (İstanbul 1299). Endülüs Emevîleri'nin son kumandanı Mûsâ b. Ebû'l-Gâzân'ın savaşlarının ve şehâdetinin dramatik bir dille anlatıldığı 266 beyitlik bir mesnevidir. 2. *Terkîb-i Bend-i Muallim Nâci* (yer yok, ts.). Rûhî-i Bağdâdî ile Ziyâ Paşa'ya nazîre olmak üzere yazılmış seksen sekiz beyitlik bir manzumedir. 3. *Âteşpâre* (İstanbul 1301). Daha çok yeni şekillerle yazılmış şiirlerden meydana gelen eser Muallim Nâci'ye ilk şöretini sağlamıştır. 4. *Şerâre* (İstanbul 1301). Gazel, şarkı, kıta, terbî ve rubâilerden meydana gelmiştir. 5. *Fürûzan* (İstanbul 1303). Şekil ve muhteva bakımından çoğu eski olmakla beraber eserde yeni bazı manzumeler de bulunmaktadır. 6. *Sünbûle* (İstanbul 1307). Eserin birinci bölümünün Fransızca'dan yapılan çevirilerle realist manzumelerin de bulunduğu nazım kısmında sosyal muhtevalı kısa hikâyelerin ilk örneklerinden sayılabilecek "Küçük Bir Mudhike" de yer almaktadır. Nesir parçalarının bulunduğu kısımda birkaç mektupla birlikte Doğu ve Batı edebiyatlarından tercüme ve iktibaslar mevcuttur. Nâci'nin sekiz yaşına kadar çocukluk hâtıralarını anlattığı "Ömer'in Çocukluğu" başlıklı ikinci kısım 1898'de Almanca'ya, 1914'te Rusça'ya çevrilmiş, M. Ertuğrul Düzdağ tarafından yeni harflerle de yayımlanmıştır (İstanbul 1969). 7. *Zâtü'n-Nitâkayn yahud İbnü'z-Zübeyr* (İstanbul 1307). Klasik Fransız trajedilerinin örneği alındığı eserin konusunu Hz. Ebû Bekir'in kızı Esmâ ile torunu Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm'ın hayat hikâyeleri meydana getirmektedir. 8. *Mir'ât-ı Bedâyi'* (İstanbul 1313). *Mesnevî-i Muallim Nâci* adıyla da bilinen eser, ilk elli dört beyti II. Abdülhamid'e methiye olmak üzere doksan beyitten ibarettir. 9. *Yâdigâr-ı Nâci* (İstanbul 1314). Şeyh Vasfî tarafından şairin ilk şiirleriyle gazete ve dergi sayfalarında kalmış bir kısım manzumelerinin derlenmesinden oluşmuştur. Nâci'nin "Gazi Ertuğrul Bey" adlı 176 beyitlik destan denemesi onun ölümünden sonra *Hazîne-i Fünûn*'da yayımlanmıştır (II, nr. 11, 8 Eylül 1310/21 Eylül 1894, s. 85-89; nr. 12, 15 Eylül 1310/28 Eylül 1894, s. 93-94). Şiirleri önce *Muallim Nâci'nin Şiirleri I* adıyla *Âteşpâre* ile *Şerâre* birlikte Hakan Özalp ile Yusuf Özkaralp (İstanbul 1996), daha sonra da aynı isimle *Terkîb-i Bend, Âteşpâre, Şerâre, Fürûzan, Sünbûle*'nin manzum kısmı ile *Mir'ât-ı Bedâyi', Yâdigâr-ı Nâci* ve "Gazi Ertuğrul Bey" bir arada olmak üzere Abdülkadir Hayber ile Hüseyin Özbay (Ankara 1997) tarafından neşredilmiştir.

Edebî Tenkitleri ve Sözlük Çalışmaları. 1. *Muallim* (İstanbul 1303). Nâci'nin *Tercümân-ı Hakikat*'in edebî sütununda yayımlanan bir kısım makalelerinden meydana gelmektedir. 2. *Demdeme* (İstanbul 1303). Recâizâde Mahmud Ekrem'in *Zemzeme* mukaddimesiyle *Takdir-i Elhân*'da kendisine yönelttiği eleştirilere karşı *Saadet* gazetesinde yayımlanmış makalelerinden oluşan tamamlanmamış eseridir. 3. *Mizan Gazetesi ile Aleyhinde Neşrolunan Bazı Fikarâta Karşı Muallim Nâci Efendi Tarafından Yazılan Müdâfaanâmedir* (İstanbul 1303). 4. *İstilahât-ı Edebiyye** (İstanbul 1307). Yazı yazma kuralları ile Türk edebiyatında kullanılan nazım şekilleri ve edebiyat terimlerini devrinde en iyi açıklayan kitaplardan biridir. Eser yeni harflerle de iki defa basılmıştır (*İstilahât-ı Edebiyye, Edebiyat Terimleri* [haz. Alemdar Yalçın – Abdülkadir Hayber, Ankara, ts.]; *Edebiyat Terimleri-İstilahât-ı Edebiyye* [haz. M. A. Yekta Saraç, İstanbul 1996]). 5. *Lugat-ı Nâci** (İstanbul 1308). "Fetva" kelimesine kadar Muallim Nâci tarafından hazırlanıp yayımlanmış, Nâci'nin ölümü üzerine geri kalan kısmı Müstecâbizâde İsmet Bey tamamlamıştır. 6. *Çocuklar İçin Lugat Kitabı* (İstanbul 1317). Nâci'nin 1886'da *Mürüvvet* gazetesinde tefrika edilen, daha sonra ancak beş forması basılabilecek *Kâmûs-ı Osmânî* adlı yarım kalmış bir lugatı daha vardır.

Biyografileri. 1. *Osmanlı Şairleri* (İstanbul 1307). *Mecmûa-i Muallim*'de yirmi altı divan şairinin hayat hikâyesini yazan Nâci bunlardan on üçünü bu eserinde bir araya getirmiştir. Kitap, aynı dergide çıkan diğer yirmi beş biyografinin ilâvesi ve *Esâmî* ile birlikte Cemal Kurnaz tarafından yeni harflerle neşredilmiştir (Ankara 1986). 2. *Esâmî* (İstanbul 1308). İslâm dünyasından 850 şahsiyet hakkında

da kısa bilgiler veren alfabetik ve ansiklopedik mahiyette bir eserdir.

Mektupları. 1. *Yazmış Bulundum* (İstanbul 1301). Müellifin Ahmed Midhat Efendi'ye gönderdiği on dört mektupla gazetede bunlar hakkında yapılan değerlendirmelerden meydana gelmektedir. 2. *Şöyle Böyle* (İstanbul 1302). Şeyh Vasfi ile birbirlerine gönderdikleri altı mektuptan oluşmaktadır. 3. *Mektuplarım* (İstanbul 1303). Büyük bir kısmının kime yazıldığı belli olmayan yetmiş dokuz mektuptan ibaret olan eser Ramazan Kaplan tarafından yeni harflerle de yayımlanmıştır (Ankara 1998). 4. *İntikad* (İstanbul 1304). Beşir Fuad'ın *Victor Hugo* adlı eseri dolayısıyla realizm, natüralizm ve tercüme meseleleri hakkında onunla karşılıklı yazılmış yedi mektuptan meydana gelmektedir. Eser Latin harfleriyle de basılmıştır (Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat*, haz. Handan İnci, İstanbul 1999, s. 349-403). 5. *Muhâberât ve Muhâverât* (İstanbul 1311). Ahmed Midhat Efendi'yle birbirlerine yazdıkları on bir mektuptan oluşmaktadır.

Hâtıraları. 1. *Medrese Hâtıraları* (İstanbul 1302). Birtakım beyit, vecize ve fıkralardaki esas düşüncelere dayanılarak kaleme alınan on yedi bendden meydana gelmektedir. 2. *Yâdigâr-ı Avnî* (İstanbul 1303). Önce *Teâvün-i Aklâm*'da tefrika edilen eserde Nâci'nin Yenişehirli Avni Bey'le tanışması anlatılmakta ve onun kendisine hediye ettiği Senâî'nin *Hadîkatü'l-hakîka* adlı manzum eserinden on beş beytin tercümesi yer almaktadır. Muallim Nâci'nin *Ta'îm-i Kırâat Ma'lûmât-ı İbtidâiye ve Nesâyih-i Nâfiâ* (İstanbul 1301-1302), *Veżâif-i Ebeveyn yahud Lâhika-i Ta'îm-i Kırâat ve Mekteb-i Edeb* (İstanbul 1304), *Mekteb-i Edeb* (İstanbul 1306) adlı okul kitapları da vardır.

Tercümeleri. 1. *Hurde-fürûş* (İstanbul 1302). Farsça şuarâ tezkirelerinde Nâci'nin beğendiği yirmi üç parça şiirin aslı, tercümesi ve açıklamasından meydana gelmektedir. 2. *Sâib'de Söz* (İstanbul 1303). İran şairi Sâib-i Tebrizî hakkında bir değerlendirme ile onun divanından seçme parçaların çevirilerini ihtiva etmektedir. 3. *Sânihatü'l-Arab* (İstanbul 1303). Arap atasözlerinden yapılmış seçmelerin çevirilerinden oluşan eser, *Arap Edebiyatında Deyimler ve Atasözleri: Sânihatü'l-Arab* adıyla Ömer Hakan Özalp tarafından yeni harflerle yayımlanmıştır (İstanbul 2002). 4. *Emsâl-i Ali* (İstanbul 1303). Hz. Ali'nin 280'den faz-

la manzum sözünün Arapça asılları ve Türkçe tercümelerinden ibaret olan eseri Âdem Ceyhan bir incelemeyle birlikte Latin harflerine aktarmıştır (*Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 9 [2001], s. 277-325). 5. *Sânihatü'l-Acem* (İstanbul 1304). Hâfız-ı Şîrâzî ve Senâî'nin atasözü mahiyetindeki şiirlerinin tercüme ve şerhleridir. 6. *Hikemü'r-Rifâî* (İstanbul 1304). Seyyid Ahmed er-Rifâî'nin tasavvufî sözlerinin çevirisidir. 7. *Hulâsatü'l-İhlâs* (İstanbul 1304). İhlâs sûresinin Fahreddin er-Râzî tefsirinden özet halinde tercümesidir. 8. *Mütercem* (İstanbul 1304). Arap, Fars ve Fransız edebiyatlarından bazı edebî parçaların çevirilerinden meydana gelmektedir. 9. *Ubeydiyye* (1305). Ubeyd-i Zâkânî'nin *Risâle-i Dilgüşâ* adlı eserinin kısmen tercümesidir. 10. *Numûne-i Sühan* (İstanbul 1307). İran edebiyatı antolojisi niteliğinde bir eserdir. 11. *Thérèse Raquin* (İstanbul 1307). Emile Zola'ya ait romanın yarıya yakın kısmının çevirisidir. 12. *İnşâ ve İnşâd* (İstanbul 1308). Yirmi iki ahlâkî öğütle *Risâletü'l-Hamîdiyye*'den tercüme edilmiş bir bölümden oluşmaktadır.

Diğer Eserleri. 1. *İ'câz-ı Kur'ân* (İstanbul 1301). Arapça, Farsça ve kendisine ait bazı manzum parçaların yer aldığı eserin Ümit Şimşek tarafından kısmen sadeleştirilmiş bir baskısı da yapılmıştır (İstanbul 1997). 2. *Muammâ-yı İlhâî yahud Bâzı Süver-i Kur'âniyye'nin Evâilindeki Hurûf-i Teheccî* (İstanbul 1302). 3. *Nevâdirü'l-ekâbir* (İstanbul 1303). *Saâdet* gazetesinde yayımlanan Arapça ve Farsça'dan tercüme parçalarıdır. 4. *Mehmed Muzaffer Mecmuası* (İstanbul 1306). Şeyh Galib'in hayat hikâyesi etrafında kaleme alınan eser yarım kalmıştır. 5. *Târîh-i Selâtin-i Âl-i Osmân*. Ertuğrul Gazi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve Orhan Gazi devriyle ilgili üç bölümün (cüz) yer aldığı bir yazma nüshası Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde (nr. 525), sadece Ertuğrul Gazi'nin hayat hikâyesinin yer aldığı ilk bölümün müellif hattı nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 4127). 6. *Aruz Numûnesi* (İstanbul 1313). 7. *Necm-i Saâdet* (ts.). *Tercümân-ı Hakikat*'in edebî sütununda çıkan bir kısım yazılarından meydana gelmektedir. Nâci'nin ölümünün ardından müsveddeleri arasından çıkan *Heâder* (İstanbul 1326) iki perdelik oldukça basit bir trajedidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Salâhi, *Muallim Nâci*, İstanbul 1310 (Nuri Şimşek tarafından Latin harflerine de çevrilmiştir: *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 6, Konya

1999, s. 273-301); İsmail Hakkı [Eldem], *Osmanlı Meşâhir-i Üdebaşî, Birinci Defter: Muallim Nâci Efendi*, İstanbul 1311; Ali Kemal, *Ömrüm* (haz. Zeki Kunalp), İstanbul 1985, s. 26-43, 46-55; *Osmanlı Müellifleri*, II, 234-238; İsmail Habip [Sevük], *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1340, s. 375-395; Ahmed Rasim, *Matbûat Hâtıralarından: Muharrir, Şair, Edib*, İstanbul 1924, s. 75-85, 136-143, 193-201; İsmail Hikmet [Ertaylan], *Türk Edebiyatı Tarihi*, Bakü 1925, II, 545-586; Hüseyin Avni, *Muallim Nâci*, İstanbul 1932; Murat Sezap, *Muallim Nâci*, İstanbul 1938; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 1030-1047; Fevziye Abdullah Tansel, "Muallim Nâci ve Tercüme", *Tercüme*, sy. 22, Ankara 1943, s. 238-245; a.m.f., "Muallim Nâci'nin Arapça ve Acemce'den Tercümeleri", a.e., sy. 56 (1953), s. 51-67; a.m.f., "Muallim Nâci ile Recâizâde Ekrem Arasındaki Münakaşalar ve Bu Münakaşaların Sebep Olduğu Edebî Hâdiseler", *TM*, X (1953), s. 159-200; a.m.f., "Muallim Nâci'nin Dinî Eserleri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 1961, Ankara 1962, s. 161-177; a.m.f., "Muallim Nâci'nin Türk Dilinin Sadeleştirilmesi, Dil Cemiyeti Kurulması Hakkındaki Düşünceleri", *TK*, sy. 100 (1971), s. 286-292; a.m.f., "Muallim Nâci'nin Sultan Abdülhamid'e Sunduğu Ebû's-Salâtin Gâzi Ertuğrul Bey ve Târîh-i Salâtin-i Âl-i Osmân", *TDA*, sy. 53 (1988), s. 9-22; a.m.f., "Nâci, Muallim", *İA*, IX, 15-21; a.m.f., "Nâci, Muallim Ömer", *TA*, XXV, 61-65; Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1967, s. 596-614; Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri (1860-1923)*, Ankara 1969, s. 32-33; a.m.f., *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Ankara 1970, s. 179-183; Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I: Tanzimattan Cumhuriyete Kadar*, İstanbul 1969, s. 77-81; M. Orhan Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti Beşir Fuad*, İstanbul 1969, tür.yer.; Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1979, II, 982-989; İsmail Parlâtr, "Muallim Nâci", *Büyük Türk Klâsikleri*, İstanbul 1988, VIII, 392-409; Celâl Tarakçı, *Muallim Nâci Efendi: Hayatı ve Eserlerinin Tedkiki*, Samsun 1994; a.m.f., *Muallim Nâci Efendi ve Eserlerinden Seçmeler*, Ankara 1994; *Abdülhak Hâmid'in Mektupları* (haz. İnci Enginün), İstanbul 1995, I, 246; Şerif Aktaş, *Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi (1860-1920)*, Ankara 1996, I, 66-70; Erdoğan Erbay, *Eskiler ve Yeniler: Tanzimat ve Serüel-i Fünun Neslinin Divan Edebiyatına Bakışı*, Erzurum 1997, s. 50-60; Ali Cânip Yöntem, "Muallim Nâci", *İstanbul*, sy. 11, İstanbul 1944, s. 7-8; sy. 14 (1944), s. 8-9; sy. 16 (1944), s. 9-10; sy. 19 (1944), s. 4-6; sy. 20 (1944), s. 2-3; sy. 22 (1944), s. 3-5; Mehmet Tekin, "Muallim Nâci'nin Mektupları (1-3)", *Kültür Dünyası*, sy. 5, İstanbul 1997, s. 45-49; sy. 6 (1997), s. 45-48; sy. 7 (1997), s. 29-32; Ramazan Kaplan, "Muallim Nâci'nin Bir Trajedi Denemesi: Gazi Ertuğrul Bey", *İlmi Araştırmalar*, sy. 7, İstanbul 1999, s. 135-146; M. A. Yekta Saraç, "Şiir Tenkidine Dair Bir Örnek: Muallim Nâci ve Muallim", *TDED*, XXIX (2000), s. 245-261; Nüket Esen, "Muallim Nâci", *Eİ²* (İng.), VII, 255; Abdullah Uçman, "Muallim Nâci", *TDEA*, VI, 403-407.



ABDULLAH UÇMAN

MUALLİM-İ SÂNİ

(bk. FÂRÂBİ).

MUÂMELÂT

(المعاملات)

Geniş anlamıyla
fıkıhın ibadetler dışında kalan kısmını,
dar anlamıyla daha çok
mal varlığına ilişkin hükümleri
ifade eden terim.

"Hukukî bir sonuca yönelik irade beyanı" anlamındaki muâmele kelimesinin çoğulu olan muâmelât terimine fıkıhın gelişimine paralel şekilde ve bakış açılarına göre farklı mânalar yüklenmiştir. Geniş anlamıyla fıkıhın ibadetler dışında kalan kısmını, yani hukukun tamamını ifade eden muâmelât dar anlamıyla mâmelek hukukundan medenî hukuk, özel hukuk ve iç hukuka varan değişik mânalarda kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde amel kökünden türemiş kelimeler yoğun biçimde yer alırsa da muamele ve muâmelât Kur'an'da geçmez; birkaç hadiste "müsâkât akdi" anlamında muamele kelimesine rastlanır (Buhârî, "Megâzî", 40; İbn Mâce, "Rühûn", 14). Bir rivayette de bazı hukukî işlemleri belirtmek üzere muâmelât kelimesi geçer (Nesâî, "Eymân", 47).

Başlangıçta Kur'an ve Sünnet kaynaklı dinî bilgilerin ortak adı olan fıkıh, dinin inanç ve ahlâk boyutunu müstakil disiplinlere bırakıp sadece amel boyutunu konu edinen bir ilim halini aldığı anda biri fûrû, diğeri usul olmak üzere iki ana çizgide gelişimini sürdürmüştür, fûrû ile ilgili birikimin tasnif edilmesi gündeme gelince ibadet hükümlerini öne alan bir sistematik benimsenmiş ve geleneksel hale gelen bu yaklaşım tarzı son dönem fıkıh eserlerine kadar korunmuştur. Ancak ibadet konularının tamamının başa alınıp alınmaması dahil konu sıralamasında fıkıh ekolleri arasında, hatta aynı ekol içinde tam birlik sağlanamamıştır. İbadetlere ilişkin hükümlerin başa alınması genellikle dine olan ihtimam gerekçesiyle açıklanmışsa da diğer konuların sıralanış mantığıyla ilgili izahlar farklılık taşır (meselâ bk. İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, IV, 467-468; İbnü'l-Hümâm, VII, 247; Şemseddin er-Remlî, I, 58-59; Buhûtî, *Şerhu Müntehe'l-irâdât*, I, 13; Mustafa es-Süyûtî, I, 25; İbn Âbidîn, IV, 500-501).

Fûrû kitapları, fıkıhı birkaç bölüme ayıran ana başlıklar taşımasa da fıkıhî hükümlerle ilgili genel inceleme ve anlatımlarda bunların öncelikte ibâdât-muâmelât (âdât) şeklinde iki kısımda mütalaa edilmesi gerektiği genel kabul gören bir

hususdur. Kişinin Allah'a karşı vecibelerini düzenleyen ve özû itibarıyla mânevî arınmayı hedefleyen ibadetler alanında ta'îl ve ictihad faaliyeti muâmelâta nisbetle daha sınırlı kalmakla birlikte ta'île kapalı olan bu alanın tamamı değil taabbüdü şeklinde nitelenen kısımdır. İbadet kökünden türeyen taabbüdü kelimesi, yaratıcının sırf kendisine bağlılığı sınaama amacının baskın olduğu ve insan aklının, içerdığı yararın mahiyetini ve gerçekleşme biçimini bütünüyle anlamaktan âciz bulunduğu dinî düzenlemeleri ifade eder (Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 4). Bu ikili ayırımında "kişinin diğer fertlerle ve toplumla ilişkilerini düzenleyen fıkıh kuralları" anlamına gelen muâmelât alanında ta'îl ve ictihad faaliyeti ağırlıklı bir yer tutmakla birlikte bu çerçevede kalan bazı taabbüdü hükümlerin varlığı da kabul edilir. Yine bu ayırımında, ibâdâtın sırf Allah rızasını veya bunun semeresi olan uhrevî karşılığı elde etmek maksadıyla yapılan fiiller olduğuna, muâmelâta ise genellikle dünyevî bir karşılık elde etme amacının baskın bulunduğu bakılarak bunu sadece uhrevî-dünyevî müeyyide ölçüsüne göre yapılmış bir ayırım şeklinde görmek de isabetli olmaz. Zira muâmelât çerçevesinde yer alıp dünyevî yaptırım bağlanan fiillerin ayrıca uhrevî yaptırım boyutu da vardır, yani bu ikinciler çift karakterlidir. Genellikle hukukî sorumluluk muâmelâtın kazâî (dünyevî), mânevî sorumluluk diyânî (uhrevî) boyutunu oluşturur. Duyarlı bir mümin için sadece kazâî değil diyânî boyutunu da düşünerek hayatını sürdürür (ayrıca bk. İBÂDET). Öte yandan Hanefîler, ibadet hükümleriyle kulluğun ne şekilde yerine getirileceğini bildirmenin, hukukî işlemler konusundaki hükümlerle de kulların dünyevî yararlarını göstermenin amaçlanmış olduğu noktasından hareketle, dünyevî nitelikteki bazı müeyyideelerde ibâdât-muâmelât ayırımı yaparak şer'î gereklilikleri (rükün ve şartlar) taşımayan ibadetleri mutlak biçimde geçersiz sayarken muâmelâta bu gereklilikleri önem derecesine göre bir ayırıma tâbi tutup eksikliği giderilemeyen işlemleri bâtıl, giderilebilenleri fâsîd olarak nitelerler. İbâdât-muâmelât ayırımı ile usûl-i fıkıhta incelenen Allah hakkı-kul hakkı ayırımı arasında ise sınırlı bir ilişki vardır. Şöyle ki, sırf ibadet niteliği taşıyan hükümler münhasıran Allah hakkıdır. Fakat muâmelât alanına giren birçok hükümdede de daha çok kamu yararı ve kamu düzeni anlamında olmak üzere Allah hakkı söz konusudur (bk. HAK).

Fıkıhın ibâdât-muâmelât şeklindeki ikili ayırımında en geniş anlamına sahip olan muâmelât kavramı çoklu tasniflerde daha dar alanları belirtir. Meselâ ibâdât, münâkehât ve mufârekât, ukübât, muâmelât şeklindeki ayırımda aile hukuku ve ceza hukuku alanı dışında kalan hukukî ilişkileri ve hükümlerini; ibâdât, ukübât, muâmelât şeklindeki tasnifte ceza hukuku alanı dışında kalan hukukî ilişkileri ve hükümlerini ifade eder. Bu çoklu ayırımların tamamında muâmelât için çizilen asgari çerçeve mâmelek hukukudur. Buna göre borçlar hukuku ve ticaret hukuku doğrudan, eşya ve miras hukuku ise dolaylı biçimde muâmelâtın içinde yer alır. Aile hukuku ilişkilerinin muâmelâta dahil edilip edilmemesi hususunda dört Sünnî mezhep iki gruba ayrılır. Bunlardan Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre aile hukuku muâmelât kapsamında değildir. Hanefîler ve Mâlikîler ise aile hukukunu da muâmelâta dahil ederek bu kavramı medenî hukuk, hatta özel hukuka denk bir çerçevede kullanırlar. Bununla birlikte Hanefîler ve Mâlikîler'in de muâmelât terimini yer yer sadece "mâmelek hukuku" anlamında kullandıkları görülür. Muâmelâtın, bu kapsamdaki hukukî ilişkilerin sadece kaynaklarından biri mesabesindeki muamele (hukukî işlem) teriminin çoğulu olmanın ötesinde bir anlam ve çerçeveye sahip olduğuna, yani bu hukukî ilişkilerin sadece doğumu aşamasıyla değil doğumundan son buluşuna kadarki bütün aşamalarıyla ilgili bulunduğu dikkat edilmelidir. Bu sebeple bazı müellifler hukukî işlemler için "uküdü'l-muâmelât", muâmelât alanı için "ahkâmü'l-muâmelât" tamlamalarını kullanırlar.

Klasik doktrinde İslâm ülkesi vatandaşı gayri müslimlerin (zimmî) ve onlara kıyasen müste'menlerin tâbi oldukları hukuku tesbit açısından da muâmelât kavramı belirleyici rol üstlenir. Nitekim müslümanların muâmelât alanında tâbi oldukları ahkâmın zimmîlere de uygulanacağını belirten ifadeler Hanefî literatüründe sıkça geçer ve yer yer bu kuralı gerekçelendirme sadedinde yapılan, "Çünkü bu konuda kadın-erkek, müslim-gayri müslim, hür-köle eşit konumdadır" şeklindeki açıklamalardan muâmelât ile din farkının kural olarak etkili olmadığı, insan olma ortak paydasına göre belirlenmiş bir alanın, bir başka anlatımla iç hukukun kastedildiği anlaşılır (Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 194; İbnü'l-Hümâm, V, 269). Hanefîler'in muâmelâtın meşruiyet sebebine ilişkin izahlarında da insan eksensiz bu yak-

laşımın örneklerine rastlanır (meselâ bk. Abdülazîz el-Buhârî, II, 358-359).

Hukukun yargılama boyutu için akdiye, muhâsemât veya mürâfaât gibi ayırım yapılmamışsa da muâmelât kavramı ilgi alanına giren konuların hem maddî hukuk hem usul hukuku boyutunu kapsar. Mâmelek hukuku çerçevesinde muâmelâtı yargılama usulü boyutuyla birlikte bir bütünlük içinde işleyen *Meccelle* bunun en tipik örneğini teşkil eder. *Meccelle*'nin yargılama hukuku kapsamına giren bölümleri incelendiğinde bunların bütünü bir yargılama usulü değil yine sadece muâmelâta ilişkin usul hukukundan ibaret olduğu görülür. Rehin, şüf'a gibi eşya hukuku, hacr ve ikrah gibi şahıslar hukuku konularının burada yer alması yine mâmelek eksenlidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Meğâzî", 40; İbn Mâce, "Rühûn", 14; Nesâî, "Eymân", 47; Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh* (nşr. Halil Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 61, 67; Serahsî, *el-Mebsû't*, IV, 193, 194; V, 38; VII, 200; IX, 56, 107, 124; X, 7, 86; XII, 51, 213; XIV, 168, 173; XVI, 85-86; XX, 24; XXI, 88; XXVI, 84; XXVIII, 93-94; XXX, 167-168, 209-210; a.m.f., *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971-72, I, 306; V, 1820, 1854, 1870, 1883; Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-gâlib*, Beyrut 1999, s. 16; a.m.f., *el-Müstasfâ*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 264-265; Kâsânî, *Bedâ'îc* (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, IV, 211; VII, 7, 50, 147; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî), I, 401; Şehâbeddin ez-Zen-cânî, *Tahrîcü'l-fürûc 'ale'l-usûl* (nşr. M. Edîb Sâlih), Dimaşk 1962, s. 4-6; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *el-Fevâ'id fi'htisârî'l-makâşid: el-Kavâ'idü's-şugrâ* (nşr. İyâz Hâlid et-Tabbâ'), Dimaşk 1416/1996, s. 41, 106; a.m.f., *Ķavâ'idü'l-aĥkâm*, Beyrut 1410/1990, s. 10-11, 19, 253-260, 316-325; İbn Teymiyye, *Mecmû'at fetâvâ*, XXXII, 231; a.m.f., *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, Beyrut 1408/1987, IV, 467-468; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1307, I, 258-260, 310, 358; II, 358-359; İbn Cüzei, *el-Ķavâninü'l-fıkhîyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), I, 8; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Menşûr fi'l-Ķavâ'id* (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, III, 364; Alâeddin et-Trablusî, *Mu'inü'l-hükkâm*, Kahire 1393/1973, s. 121-122; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), V, 269; VII, 247; Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Kahire 1378/1959, s. 216; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muĥtâc*, Beyrut 1404/1984, I, 58-59; Buhûtî, *Keşşâfû'l-Ķinâ'*, I, 23; III, 312; a.m.f., *Şerhu Muntehe'l-irâdât*, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 9-10, 13; Muhammed b. Abdullah el-Harâşî, *Şerhu Muĥtaşarı Ħalîl*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), V, 218; Ali b. Ahmed el-Adevî, *Ħâşiyetü'l-Adevî*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 398; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Ħâşiyetü'd-Desûkî*, Kahire, ts. (Dâru İhyâ'it-kütübî'l-Arabîyye), III, 232, 411; Mustafa es-Süyûtî, *Meĥlîbüb üli'n-nühâ fi şerĥi Ķâyetü'l-muntehâ* (nşr. M. Zühbeyr eş-Şâvîş), [baskı yeri yok] 1415/1994, I, 25; III,

512; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muĥtâr* (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1415/1994, I, 79; IV, 500-501; Ahmed Ebû'l-Feth, *Kitâbü'l-Mu'âmelât fi'ş-şer'ati'l-İslâmiyye ve'l-Ķavânini'l-Muşriyye*, [baskı yeri yok] 1913, I, 24-26; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fi şevbihi'l-cedîd*, Dimaşk 1967, III, 15-31, 84-111; Ali el-Haffî, *Aĥkâmü'l-mu'âmelâti'ş-şer'îyye*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 4; Hasan Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 94-122; M. Bernand, "Mu'âmelât", *EP* (İng.), VII, 255; "Ehlü'z-zim-me", *Mu.F*, VII, 127; "Ta'fil", a.e., XII, 318-320.



BİLAL AYBAKAN

MUAMELE

(المعاملة)

Hukukî bir sonuca yönelik irade beyanı.

Sözlükte "iş, çaba, çalışma" anlamındaki amel kökünden türetilen muâmele "karşılıklı etkileşim sağlayan işlem" demektir. Sosyal ilişkiler bağlamında muamele kelimesi başkalarına karşı gösterilen davranış biçimini belirtmek için kullanılır. Hukuk alanında başına "hukukî" sıfatı getirildiğinde hukukî sonuç doğurmaya yönelik irade beyanını ifade eder. Fıkıh literatüründe yer yer aynı mânaya gelmek üzere yalnız muamele kelimesine yer verilse de (Karâfî, *el-Furûĥ*, III, 226-227) hukukî muameleyi belirten temel kelime "tasarruf"tur. Fakat bu, çok defa hukuka aykırı fiilleri de içine alacak bir üst kavram şeklinde kullanıldığından hukukî muameleyi tam olarak "et-tasarufü'l-kavîf" terkihi karşılar (Kâsânî, VII, 170-171; Nevevî, IX, 159; Subhî Mahme-sânî, I, 33; II, 7-8).

Hukukî muamelenin temel unsuru irade beyanıdır, fakat her irade beyanı hukukî muamele değildir. Bir irade beyanının hukukî muamele sayılması için hukukî bir sonuca yönelik olması gerekir. Hukukî sonuçtan maksat kişinin mal varlığı veya şahıs varlığı haklarından birini etkilemesidir. Hukukî sonuç doğurmaya yönelik irade açıklamasının hukuken muteber olması iki temel şartı taşımasına bağlıdır. Bunlardan biri işlemi yapanın o işlem için yeterli ehliyetle sahip bulunmasıdır ki buna muamele ehliyeti denir ve edâ ehliyetinin bir yönünü oluşturur. Diğer şart ise işlemi yapanın o işleme konu olacak hak üzerinde işlem yapma yetkisini taşımasıdır ki buna da muamele yetkisi veya tasarruf yetkisi adı verilir. Kişi, ya söz konusu hakkın sahibi olduğu için ya

da bizzat hak sahibi tarafından (vekâlet) veya kanun tarafından (velâyet ve vesâ-yet) yetkili kılındığı için tasarruf yetkisini elde eder. Hak sahibi kişi edâ ehliyetini taşıdığı halde iflâs, terekenin üçte birini aşan vasiyet gibi durumlarda üçüncü şahısların haklarını koruma düşüncesiyle tasarruf yetkisinden mahrum kalabilir. Bu şartlarda yapılan bir muamele mevkufl sayılır; geçerliliği hak sahiplerinin muvafakatine bağlıdır (ayrıca bk. İCÂZET; İZİN; MEVKUF).

Hukukî muameleler taraf sayısı, muhataba yöneltilmesi gerekip gerekmediği, etkisini hayatta veya ölüm sonrasında göstermesi gibi açılardan taksim edilmiştir. İki tarafın karşılıklı irade beyanına muhtaç olanlarına iki taraflı hukukî muamele ve daha özel olarak akid adı verilir. Akidler de değişik bakımlardan çeşitli gruplara ayrılır (bk. AKİD). Bazı hukukî muameleler ise tek taraflı irade ile meydana gelir; bunlar mahiyetleri bakımından inşâî nitelikte olanlar ve olmayanlar şeklinde iki gruptur. Vakıf kurma, boşama, şüf'a hakkından feragat gibi bir hakkın kurulması, sona erdirilmesi veya düşürülmesine yönelik irade açıklamaları inşâî nitelikte muamelelerdir. Bazı fakihler, tek taraflı irade ile meydana gelen bu tür hukukî muameleler için de akid terimini kullanır. Bir hakkın kurulması, sona erdirilmesi veya düşürülmesine yönelik olmamakla birlikte kendisine birtakım hukukî sonuçların bağlandığı dava, ikrar, inkâr, davacının iddiasını düşürmek amacıyla yemin gibi irade açıklamaları ise inşâî olmayan muamelelerdir (Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, I, 288-291). Geçerliliği için muhataba yöneltilmesi gerekip gerekmediğine göre de muameleler tasnif edilir. Ekseri muameleler yöneltilmesi gereken grubuna girerken meselâ cuâle (mükâfat vaadi) gibi bazıları bu türden değildir. Hukukî etkisini ilgililerin hayatında göstermek üzere yapılanlara sağlar arası hukukî muamele, vasiyet gibi etkisini ölümden sonra gösterenlere de ölüme bağlı hukukî muamele denir.

Mâmeleke doğrudan tesiri açısından da hukukî muameleler ayırımı tâbi tutulur. Mâmelekin aktifine dokunmaksızın sadece pasifini arttıran iltizamî muamele, mâmelekin aktifini doğrudan azaltanına da tasarruf muamelesi adı verilir. Muamelelerin iltizamî - tasarruf şeklindeki ayırımı her hukuk sistemi için aynı derecede önemli değildir. Mâmelekle ilgili bir diğer muamele türü ise kazandırıcı muameledir. Bu muamelenin etkisi karşı

tarafın mâmelekinin aktifinde doğrudan artış meydana getirmesidir. Kazandırıcı muamele ivazlı ve ivazsız olabilir. İvazsız olanı bir teberru muamelesi niteliğindedir. İvazlı olanı da ya bir borcun ifası ya da karşı tarafı borç altına sokma sonucunu doğurur. Bu üç sebepten yoksun bir kazandırma işlemi sebepsiz zenginleşme (haksız iktisap) adıyla yeni bir borç kaynağı oluşturur.

Klasik fıkıh literatüründe hukukî muameleler için işlevleri açısından temlikât, itlâkât, iskâtât gibi sınıflandırmalar yapılır. Buna göre mülkiyetin naklini sağlayan muamele temlik, yetki devri sağlayan muamele itlak, hak kaybına yol açanı iskat olarak nitelenir. Temlikât türünden işlemlerin başlıcaları satım, fuzûlinin yaptığı satıma icâzet, satım akdinin feshi, müşterek mülkiyetin taksimi, hibe, mal karşılığı sulhtür. İtlak türünden işlemlere vekâlet; iskat türünden işlemlere ise ibrâ, talâk, kısas hakkından vazgeçme, şûf'a hakkından feragat örnekleri verilebilir. Bu nitelemelerle ilgili görüş ayrılıkları bulunduğu gibi bir hukukî muameleye bazan belirtilen özelliklerden sadece biri, bazan da ikisi birden hâkim olabilir. Nitekim talâk, âzat, mudârebe ve vekâlet gibi işlemlere hem itlak hem iskat karakteri hâkimdir. Bu nitelemelerin yapıldığı yerlerde ayrıca her birine ait özel hükümlerden de söz edilir. Meselâ temlik işlemi, kendisine mülkiyet geçirilmek istenen tarafın bunu kabul etmemesi durumunda etkisiz kalır. Bir anlamda temlikin geçerliliği için muhatabın kabulü şart değilse bile en azından onun reddetmemiş olması gerekir (Kâsânî, V, 172). Halbuki iskat türünden bir işlemde karşı tarafın kabulünün veya reddinin bir etkisi yoktur (Serahsî, VII, 63; XIII, 84; XIV, 113; XX, 141). Iskat türünden işlemlerde ribâ cereyan etmez ve bunların gelecekte vukuu belirsiz bir şarta ta'liki de mümkündür. Temlik türünden işlemlerde ise bu mümkün değildir (Osman b. Ali ez-Zeylâf, IV, 131). Yine iskat türünden işlemlerin sıhhatine cehalet tesir etmez (Kâsânî, V, 173; ayrıca bk. TASARRUF).

Muamele kavramının yukarıda açıklanan anlamı dışında iki ayrı özel kullanımı daha vardır. Bunlardan biri Hz. Peygamber'in Hayber halkıyla yaptığı anlaşma tipliyle ilgilidir. Şöyle ki: Resûl-i Ekrem, Hayber'i 7 (628) yılında fethettiğinde Tevrat'ı ağır hüküm uygulamayı önce şerh halkına memleketlerini terk etme izni verir, daha sonra da elde ettikleri yıllık hurmanın yarısı karşılığında yerlerinde

bırakır. Ertesi yıl henüz hasat zamanı gelmeden Abdullah b. Revâha o yıllık ürün miktarını tesbit için oraya gider, tahmin ettiği miktarın yarısını almak veya vermek üzere onlara muhayerlik tanır (*el-Muvaţta'*, "Müsâkât", 1; Buhârî, "İcâre", 3, "Meğâzî", 40, "Harş", 14; İbn Mâce, "Rühûn", 14; Ebû Dâvûd, "İmâre", 24). Gerek hadis gerek fıkıh literatüründe muamele diye de adlandırılan bu anlaşma, nitelik itibarıyla bir kamu hukuku sözleşmesi olmakla birlikte (ayrıca bk. HARAÇ) özel hukuk alanında yapılan meyve (müsâkât), ziraat (müzâraa) ve kâr (mudârebe / kırâz) ortaklığı akidleri için de esas alınacak örnek bir uygulama işlevi görmüştür. Nitekim Şâfiî, "mudârebe" anlamında kullandığı mukâraza / kırâz akdinin meşruiyetini bu muamele ile temellendirir (*el-Üm*, IV, 13). Bir meyve bahçesinin başta sulanma olmak üzere yıl boyunca gerekli bakımının yapılması karşılığında elde edilecek yıllık ürünün eşit olarak paylaşılması esasına dayanan bu anlaşma için bazı yörelerde muamele terimi kullanılmışsa da müsâkât daha çok revaç bulmuştur.

Faiz yasağını aşma amaçlı bir uygulamayı ifade etmek için de muamele kavramı kullanılır. Osmanlı döneminde özellikle para vakıflarına ait paraların, karz verenin alacağını her an talep edebilmesi hükmüne takılmadan ve faiz yasağını aşıktan ihlâl etmeden belli oranda bir fazlalıkla ödünç verilmesine imkân sağlamak üzere fıkıh literatüründe "İne satışı" olarak da bilinen bir formülden yararlanma yoluna gidilmiştir. Buna göre önce vakıf, borç vereceği kişinin sembolik değere sahip bir malını kredi vereceği para kadar bir bedel karşılığında peşin olarak satın alır; hemen ardından bu mal, vakıf tarafından belli bir yüzde eklenmiş bedelle vadeli olarak aynı kişiye satılır. Bu formül aynı sonucu verecek şekilde kendi içinde başka türlü de düzenlenebilir. Meselâ vakfa ait sembolik değere sahip bir mal önce vadeli işlemle satılır, ardından daha düşük bedelle peşin olarak geri alınır. Muâmele-i şer'iyye veya kısaca muamele adı verilen bu işlemle bir yandan karzdaki vade belirsizliği sorunu aşılmış, öte yandan kredi ihtiyaçları vakıflara belli bir gelir sağlayacak şekilde karşılanmış oluyordu (ayrıca bk. İNE).

BİBLİYOGRAFYA :

el-Muvaţta', "Müsâkât", 1; Buhârî, "İcâre", 3, "Meğâzî", 40, "Harş", 14; İbn Mâce, "Rühûn", 14; Ebû Dâvûd, "İmâre", 24; Şâfiî, *el-Üm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), IV, 13; Serahsî, *el-Meb-*

sûf, VII, 63; XIII, 84; XIV, 113; XX, 141; Kâsânî, *Bedâ'î'*, V, 172-173; VII, 170-171, 173; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 159; Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347, III, 226-227; a.mif.. *ez-Zahîre* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, I, 159-161; Osman b. Ali ez-Zeylâf, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, Bulak 1314, IV, 131; Andreas B. Schwarz, *Medeni Hukuka Giriş* (trc. Hıfzı Veldet), İstanbul 1942, s. 143; Subhî Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mücebât ve'l-ukûd*, Beyrut 1948, I, 33; II, 7-8; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fikhü'l-İslâmî fî şevbihi'l-cedîd*, Dimaşk 1967, I, 288-291; Necmettin Fezyoğlu, *Borçlar Hukuku*, İstanbul 1976, I, 32-46; Aytekin Ataay, *Medeni Hukuka Giriş*, İstanbul 1980, s. 317; Selâhattin Sulhi Tekinay, *Borçlar Hukuku: Genel Hükümler* (haz. Sermet Akman v.dğr.), İstanbul 1988, s. 44-65; Süleyman Kaya, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kredi* (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-11, 15-16; "Ecel", *Mv.F*, II, 30-31.



BİLAL AYBAKAN

MUAMMA

(المعتمى)

Mesaj gizleme ve çözme yöntemleriyle klasik Arap, Fars ve Türk şiirinde içine isim gizlenmiş beyit ve kıtaları ifade eden bir terim.

Sözlükte "(bir şey) gizli, örtülü ve kapalı olmak" anlamındaki amâ kökünden türeyen ve ta'miye (sözü gizli ve örtülü söylemek, anlaşılabilir hale getirmek) masdarından ism-i mef'ûl olan muammâ bu nitelelikteki sözler için kullanılır. Daha çok devlete ait gizli bilgilerin bir yere ulaştırılmasını sağlayan ilmî muamma ile şairler ve aydınlar arasında yaygın olan edebî muamma şeklinde iki çeşidi vardır. İlmî muamma, bir metni özel yöntemlerle sadece bilenlerin anlayabileceği bir hale dönüştürmekle gerçekleşir. Ebû Bekir es-Sûlî, İbnü'd-Düeynîr, İbn Adlân ve İbnü'd-Düreyhim terceme kelimesini "ta'miye", mütercemî de "muamma" anlamında kullanırken İbn Vehb tercemeyi "tebdil ta'miyesi", Kalkaşendî ise "muammayı çözmek" mânasına almıştır. Ta'miye ve muamma için "ilmü'l-muammâ, ta'miyetü'l-hurûf, remz- mermûz, ibhâm- mübhem" gibi kelimeleri kullanan müelliflerin yanı sıra çağımızda daha çok "şifre" ve Arapçalaştırılmış bir şekil olan "teşfir" tercih edilmektedir.

□ ARAP EDEBİYATI. Eski çağlardan beri herkes tarafından öğrenilmesi istenmeyen bilgilerin gizlenmesini sağlayacak çeşitli yöntemlere başvurulmuştur. Kadîm Mısırlılar'ın milâttan önce 1900 yıllarında bilgileri gizli anlatma ve yazmayı bildikleri, harf yerine bazı özel şekiller

kullandıkları ve bu hususta diğer uygarlıkları da etkiledikleri kaydedilir (Muhammed Merâyâtî v.dğr., I, 3). Çivi ve hiyeroglif yazılarıyla yazılmış metinlerde kriptografik yöntemlerinin uygulandığı tesbit edilmiştir. İbrânîler, daha Yeremya Peygamber döneminde (m.ö. 600-500) kriptografiyi kullanmışlardır. Câhiliye Arapları mesajlarını sadece zeki kimselerin anlayabileceği tarzda ifade etmek için remz, melâhin, maâriz gibi anlatım üsluplarına başvurmuşlardır. İslâmî devirde bu kavramlar zenginleştirilmiş ve elgâz, ta'miye, muhâcât, tevriye gibi örtülü ifade yöntemlerine başvurulmuştur (a.g.e., I, 3-4).

Mesaj gizleme ilmi olan ta'miye ile gizlenmiş mesajın çözüm tekniklerini konu edinen istihrâc-ı muammâ disiplinleri, II. (VIII.) yüzyılın yarısından sonra müslüman âlimler tarafından ortaya konulmuştur. Ayrıca resim ve heykel sanatlarının İslâm'ın ilk dönemlerinde yasaklanmış olmasının insanları dil ve edebiyata yönelttiğini, bu arada lugaz, cinas ve muamma gibi dil sanatlarının öne çıktığını söylemek mümkündür (Kahn, s. 93). Bu konuda ilk eseri *Kitâbü'l-Mu'ammâ* adıyla Halîl b. Ahmed'in kaleme aldığı rivayet edilir. Bunun ardından Câbir b. Hayyân *Hallü'r-rumûz ve mefâtihü'l-künûz*, Zünnûn el-Misrî *Hallü'r-rumûz ve ber'ü'l-eskâm fi usûli'l-lugât ve'l-aqlâm*, Ebû Hâtim es-Sicistânî *Kitâbü'l-Mu'ammâ*, Ya'kûb b. İshak el-Kindî *Risâle fi'stihrâci'l-mu'ammâ* (*Risâle fi'l-esmâ'i'l-mu'ammât*), İbn Vahşiyye *Şevku'l-müstehâm fi ma'rifeti rumûzi'l-aqlâm*, İbn Keysân *Risâle fi'l-mu'ammâ*, Dâvûd b. Heysem et-Tenûhî *Risâle fi'stihrâci'l-mu'ammâ*, İbn Tabâtâbâ *Risâle fi'stihrâci'l-mu'ammâ* ve Muhammed b. Saîd el-Mevsilî *Risâle fi'stihrâci'l-mu'ammâ* adlı kitaplarını telif etmişlerdir. Bu çalışmalar ilk üç asırda gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerine dayanmaktadır. Çeşitli dillerden yapılan çevirilerin asıllarında mevcut simya, sihir, felsefe ve ilâhiyat gibi konulara ait bazı kitâbeler ve yazılar muamma kabul edildi. Nitekim Zünnûn el-Misrî ile İbnü'l-İrâkî, *Hallü'r-rumûz* adlı eserlerinin girişinde kadim uygarlıkların yazı ve kitâbelerinin lugaz ve muamma türünden bilgiler ihtiva ettiğini, eserlerini bu tür gizli bilgileri çözmek için kaleme aldıklarını belirtmektedirler. İbn Vahşiyye de *Şevku'l-müstehâm*'ında eski ve yeni uygarlıklara ait doksan üç alfabenin harfi, remiz ve sembollerini çözmüştür. Silvestre de Sacy'nin 1810'da bu eser hakkında neş-

rettiği bir makale, Jean-François Champollion'un Mısır hiyeroglif yazısının remizlerini çözmesinde en önemli yardımcısı olmuştur. Kindî, *İstihrâcü'l-mu'ammâ* risâlesinin girişinde filozof ve düşünürlerden birçoğunun nitelikleri meçhul resimlerden meydana gelen çalışmaları ortaya koyduğunu, onları anlayabilmek için bu teknikleri bilmenin gerektiğini belirtmektedir (Muhammed Merâyâtî v.dğr., I, 214). İslâm devletlerinin çeşitli divan ve dairelerinin teşekkülü neticesinde resmî yazışmalarda bazı bilgilerin gizlenme zarureti, şifre dilinin uygulama yöntemleriyle bu dilin çözme tekniklerinin öğrenilmesini zorunlu kılıyordu. Nitekim bu alanlarda eser verenlerden Kindî, İbn Tabâtâbâ, İbn Adlân ve İbnü'd-Düneynîr gibi müellifler kitaplarını yöneticilerin talebi üzerine kaleme aldıklarını belirtmektedir.

Mesaj gizleme ve çözme (şifre / deşifre) usullerine dair zamanımıza ulaşan ilk eser filozof Kindî'nin *Risâle fi'stihrâci'l-mu'ammâ*'sıdır. 1466'da yirmi beş sayfalık Latince risâlesiyle Leon Battista Alberti, Batı'da bu sahanın babası olarak tanıtılırken Almanya'da bu pâye 1508'de *Polygraphia* adlı eserini yazan Trithemius'a verilmektedir (Kahn, s. 126-136). Bunları Giovanni Battista Bellaso, Porta, Cardano ve Belaise de Vigenère'in çalışmaları izlemiştir. Amerikalı tarihçi David Kahn'ın *The Code Breakers* ve *On Codes* adlı eserleri muammanın tarihine dair önemli çalışmalardır. Batı dünyasında XX. yüzyılın başından itibaren bilgi şifreleme ve çözme ilimleri büyük önem kazanmış ve diplomasi, askerlik, emniyet, ticaret, bilgisayar gibi çeşitli alanlarda yoğun şekilde uygulanmıştır.

Harflere dayalı kriptografinin iki temel şifreleme yöntemi olan "yerine koyma" (ibdâl) ve "yer değiştirme" (kalb) sistemlerini ilk defa açık bir şekilde ayıran ve bu ikisinin birlikte kullanıldığı karma şifreleme sistemiyle neyin kastedildiğini açıklayan Kindî'dir. Şifrelerin çözüm teknikleriyle ilgili olarak Arap dilinde harflerin kullanılma sıklığına dayalı derecelerinin analizi ve istatistiği, kelimelerde bir araya gelen (i'tilâf) ve gelmeyen (iftirâk) harflerin analizi, hitabe ve mektupların başlangıç kısımlarında yer alan muhtemel klîşe kelimeler yöntemi ve uygulanması gibi kriptografinin temel esasları yine Kindî tarafından ortaya konulmuştur. Her iki sistemin kullanılmasına ilgili eski ve yeni uygulamalarda birçok teknik geliştirilmiş, şifreleri çözmek için gerekli işlemler-

rin nasıl yapılacağına dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır.

Genellikle şiirde görülen, şairlerin lafız temelinde bazı ipuçları vererek isimleri gizledikleri edebî muamma türünün Arap edebiyatında ilk örnekleri Kâdî el-Fâzîl, İmâdüddin el-İsfahânî, Selâhaddin es-Safedî gibi şair ve ediplerde görülür. Bunlardan önce de bir şeyin nitelikleri zikredilerek kendisinin sorulması esasına dayanan uygulamalara (lugaz) dair metinlere rastlanmaktadır. Bunlarda sorulan isimde nokta değişikliğinin yapılması (taşhîf) ve tersten okunması (kalb) durumlarında kelimenin ne anlama geldiği, harflerinin sayısı ile tekil veya çoğulu ve benzeri şeylere dair lafzî ipuçları verilmektedir. İbn Uneyn'in "mişmiş" ve "simsim" (*Divân*, s. 149, 178), Endülüslü şair İbnü'l-Ceyyâb'ın "doğan, karınca, balık" (Makkârî, V, 451-454) lugazları, tabip İmâdüddin ed-Düneysirî'nin "Osman" ismi hakkındaki lugazı (İbn Ebû Usaybia, II, 271) bu türdendir. İlk örnekleri lugaz kapsamında görülen muamma sonraki asırlarda müstakil bir edebî tür haline gelmiştir.

Arap edebiyatında edebî muammanın teorisine dair X. (XVI.) yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan eserler arasında şu çalışmaları zikretmek mümkündür: Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, *Kenzü men hâcâ ve 'ammâ fi'l-eğâci ve'l-mu'ammâ* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2746); Kutbüddin el-Mekkî en-Nehrevâlî, *Kenzü'l-esmâ' fi keşfi'l-mu'ammâ* (Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 296); İbnü'l-Bekkâ el-Belhî, *eş-Tırâzü'l-esmâ' alâ Kenzi'l-esmâ'* (Zâhiriyye Ktp., nr. 7677) ve *Risâle fi'l-mu'ammâ* (Zâhiriyye Ktp., nr. 6257); Bahâeddin el-Âmilî, *Risâle fi 'ameli'l-mu'ammeyât ve'l-elgâz* (Bağdat Evkaf Ktp., nr. 5486/3); Selâhaddin b. Muhammed el-Kürânî, *Nûru mişbâhi'd-deyâci fi'l-mu'ammâ ve'l-eğâci* (Zâhiriyye Ktp., nr. 6257); Muhammed Murtaza ez-Zebidî, *Risâle fi usûli'l-mu'ammâ*; Muhammed b. Ahmed el-Hanefî es-Semerkindî, *İzâhu'l-kavâ'id fi 'ilmi'l-mu'ammâ* (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2077, vr. 172-178); Şehid Ali Paşa, nr. 1991, vr. 66-72); İbrâhim b. İshâ el-Havrânî, *Cilâ'ü'd-deyâci fi'l-mu'ammeyât ve'l-elgâz ve'l-eğâci* (Dımaşk 1882). Muammanın gerek tertibinde gerekse çözümünde tahsil, tekmiil, teshil ve tezyil olarak anılan dört işlemle bunların kısımlarına dair teorik bilgiler, bu eserlerin yanı sıra Fars ve Türk edebiyatlarında da genellikle benzer şekillerde ele alınmıştır.

Beyan ilminde maksadın açıklıkla dile getirilmesi, muammada ise kapalı biçimde anlatılması amaçlanır. Muamma bir beyan mahareti niteliği taşıdığı için beyan ilmine tâbi bir disiplin olarak kabul edilmiştir. Muammalar, usulünü bilenlerle zekâ ve seri intikal sahipleri tarafından çözülmek üzere yazılır. Bu bakımdan toplumun ortak zekâsına ve örfüne uygun biçimde düzenlenir. Hiçbir şekilde çözülemeyen muammaların edebî değeri yoktur. Muammanın bed'î ilmiyle ilgili tarafı şiirde edebî bir sanat olarak icra edilmesidir. Arap edebiyatı tarihinde lugaz ve muamma yazarları daha çok ikinci sınıf şairlerle edipler ve entelektüel kesim arasından çıkmıştır. Lugazda Arap şairleri üstün olmakla birlikte en güzel muamma örnekleri Fars şairleri tarafından verilmiştir (Sıddîk Hasan Han, II, 513).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "amy" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1082-1084; Muhammed Merâyâtî v.dğr., *'İl-mû't-ta'miye ve istihrâcü'l-mu'ammâ 'inde'l-'Arab*, Dimaşk 1407-17/1987-97, I, 3-89, 94-104, ayrıca bk. tür.yer.; II, 11-62, ayrıca bk. tür.yer.; Ya'kûb b. İshak el-Kindî, *Risâle fi'stihrâci'l-mu'ammâ* (a.e. içinde), I, 94-97, 105-138, 201-210, 213-259 (metin); İbn Adlân, *el-Mû'el-lef li'l-Meliki'l-Eşref* (a.e. içinde), I, 98-99, 139-155, 261-264, 267-307; İbnü'd-Düreyhim, *Miftâhu'l-künûz fi izâhi'l-mermûz* (a.e. içinde), I, 100-104, 157-197, 309-317, 321-365; *el-Makâletü'l-ülâ et-terâcimü's-sehle* (a.e. içinde), II, 68-78; İbn Vehb, *Risâle fi't-ta'miye* (a.e. içinde), II, 84-119; İbn Düneynîr, *Ma'kâsidü'l-fuşûli'l-mütercime 'an halîl-i-terceme* (a.e. içinde), II, 123-232, 234-290; İbn Tabâtabâ, *Risâle fi'stihrâci'l-mu'ammâ* (a.e. içinde), II, 293-321; Muhammed b. Hasan el-Cürhûmî, *Min Kitâbi'l-Cürhûmî fi'stihrâci'l-mu'ammâ mine's-şif'r* (a.e. içinde), II, 357-361, 381-383; a.mlf., *Risâle fi ta'miyeti'n-neşr* (a.e. içinde), II, 361-380, 383-390; İbn Düreyd, *Kitâbü'l-Melâhin* (nşr. İbrâhîm Eттаfeyyiş el-Cezâirî), Küveyt 1400/1980, s. 3 vd.; Süli, *Edebü'l-küttâb*, s. 186-187; Ebû Ali el-Kâfî, *el-Emâlî*, Beyrut, ts. (Dârü'l-hikme), I, 6-7; Hamza el-İsfahânî, *et-Tenbih 'alâ hudûsi't-tašhîf* (nşr. M. Es'ad Tales), Beyrut 1412/1992, s. 188-203; Ebû Hilâl el-Askerî, *Divânü'l-me'ânî*, Kahire 1352, II, 208-214; İbn Sinâ, *Esbâbü hudûsi'l-hurûf* (nşr. M. Hasan et-Tayyân - Yahyâ Mîr Alem), Dimaşk 1403/1983, s. 83-85, 126; İbn Uneyn, *Divân* (nşr. Halîl Merdem Bek), Dimaşk 1356/1937, s. 149, 178; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûn-ül-embâ*, Kahire 1300, II, 271; İbn Nübâte, *Serhu'l-uyûn*, Kahire 1305, s. 147-150; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, IX, 229-248; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, V, 451-454; Sıddîk Hasan Han, *Ebcedü'l-ülûm*, Dimaşk 1978, II, 513; D. Kahn, *The Code Breakers*, New York 1979, s. 71-93, 126-150, ayrıca bk. tür.yer.; Abdülhâdî et-Tâzî, *er-Rumûzü's-sırriyeye fi'l-mürâselâti'l-Magribiyye 'abre't-târih*, Rabat 1403/1983, s. 34, 51, ayrıca bk. tür.yer.; M. Faruk Toprak, "Klasik Arap Şiirinde Luğaz", *Nüşa*, sy. 3, Ankara 2001, s. 97-110.



İSMAİL DURMUŞ

□ TÜRK EDEBİYATI. Bir edebiyat terimi olarak muamma "şiirde remiz, ima veya işaret yoluyla dolaylı şekilde bir isme delâlet eden söz" diye tanımlanmaktadır. Şiirde bir ismi lafzını örtülü biçimde tarif ederek gizlemeye ta'miye, gizlenen isme muammâ, muammaı söyleyene muammâ-gûy, çözene de muammâ-küşâ denir.

Muamma Arap edebiyatında ortaya çıkmış, Fars kültürüne geçtikten sonra müstakil bir ilim şeklinde ele alınıp kaide-leri tesbit edilmiştir. Bir kısım İran kaynaklarında ilk defa muamma söyleyenin Hz. Ali olduğu ileri sürülmüştür. Bu konuda ilk çalışmayı Şerefeddin Ali Yezdî'nin (ö. 858/1454) yaptığı belirtilmektedir. Onun koyduğu kuralları geliştiren Abdurrahman-ı Câmî'den sonra muamma çok rağbet edilen bir edebî tür haline gelmiş, Mîr Hüseyin b. Muhammed Şirâzî-i Nisâbü'rî ile en ileri seviyeye ulaşmıştır (geniş bilgi için bk. Dihhudâ, XIII, 18704-18705).

Genellikle muamma bir beyitle yazılır ve gizlenen isim daha çok ikinci mısradaki bulunur. Bir beyitte çoğunlukla bir isim gizlenmekle birlikte birden fazla kelimenin gizlendiği de görülmüştür. Ayrıca muamma tek bir kelimedede olabileceği gibi birden fazla kelimedede uygulanarak tek bir isim de elde edilebilir. Birden fazla beyitle, kıta ve rubâî şekliyle yazılan muammalar da vardır. Muamma yazmak veya çözmek için Arapça ve Farsça bilmenin yanı sıra ebced hesabı, İslâm kültürü, çeşitli inançlar, dil bilgisi, klasik edebiyat alanında da bilgi sahibi olmak gerekir. Ayrıca bir ismin kelimeler arasına gizlenmesinin edebî zevke ters düşmemesi ve gizlenen ismi güçlüğüle de olsa bulmanın mümkün olması lâzımdır. Emrî'nin, "Gül yüzünde koma hatt-ı anberin / Giymesin mâtem libâsın yâsemîn" beyti çözümünü en kolay muamma örneklerindedir. Beyitteki "mâtem" yasa tekabül eder, "yâsemîn" lafzından yas elbisesi yani "y-s" harfleri çıkarılırsa "Emin" ismi kalır.

Muammanın ne şekilde düzenleneceği ve çözüleceği "amel" adı verilen dört usulle bilinir. Gizlenen ismin harflerini veren usule "amel-i tahsilî", gizlenen isme delâlet etmek üzere bulunan harf ve hecelerin nasıl yan yana getirileceğiyle bunların kaldırılması veya yer değiştirmesini gösteren usule "amel-i tekmilî", muammanın hallini kolaylaştıracak usule "amel-i teshilî", gizlenen isme hareke, sükûn, şedde verme yollarına da "amel-i tezyilî" denir. Muammada kelime ve cümlelerin

gösterdiği anlamlarla bunlardan asıl kasdedilenler arasındaki ilgi bilinen mecaz ve benzerlik ilgilerinden farklıdır. Bu sebeple muamma ancak başka vasıta ve bilgilerle çözümlenip anlaşılabilir. Bu durum zihnin gizlenen mânaya intikalini zorlaştırır. Bu açıdan muammanın fesâhate aykırı bir ifade tarzı olduğu söylenebilir.

Muammada harflerin sembolik değerlerinden, onların ebced hesabındaki sayısal karşılıklarından ve buna bağlı olarak harflerle günler arasında mevcut ilişkiden (meselâ 1 rakam değerine sahip elif harfinin haftanın ilk [yekşenbih / pazar], bâ harfinin ikinci [düşenbih / pazartesi] gününü göstermesi gibi), on iki burcun her birinin belli harflere ve sayılara işaret etmesinden (meselâ Hamel-sıfır, Sevr-elif/1, Cevzâ-bâ/2 vb.), yedi gezegenin belli harfleri göstermesinden (meselâ kelimenin son harfine göre bunların her birinin son harfi itibarıyla Kamer-ı, Utârid-dâl, Zühre-he ile karşılaşılır), organlarla aralarındaki şekli benzerlikten (meselâ boy, kad-elif, dehân-mîm, zülf-dâl vb.) yararlanılabilir. Kelimeden harf düşürülecekse "atmak, bırakmak, eksiltmek, bağışlamak"; harflerin yerleri değiştirilecekse "tecnîs, tashîf, numûne, nişan, mânend"; harflerin noktaları kaldırılacak veya yerleri değiştirilecekse "hal, ben, dâğ, dâne, gevher"; yazımda birbirine benzeyen harflerden biri diğerinin yerine geçecekse "tavır, resim, nüsha" gibi kelimeler kullanılarak ipuçları verilir. Kelimenin düşürülecek, değiştirilecek harflerinin hangisi olduğunu göstermek üzere ilk harf için "âğâz, alın, başlangıç"; ortadaki harfe işaret için "kalb, orta, miyan, vasat, merkez"; son harfe işaret için "âhir, âkibet, dâmen"; hem ilk hem son harfe işaret için "câhib, taraf, yan"; ilk ve son harflere birlikte işaret için "câme, hil'at, libas" gibi kelimelere yer verilir. Dört harfli kelimelerin harflerini dört unsura benzetmek için de ilk harfe ateş, ikincisine hava, üçüncüsüne su, dördüncü harfe de toprak mizacı atfedilmiştir. Noktalı harflere "güherdâr, hâce"; noktasızlara "müflis, fakir" adları verilir. Fars ve Türk edebiyatlarında muammaları esmâ-i hüsnâ, esmâ-i nebî ve şahıs isimleri üzerine kurulu olanlar şeklinde üç grupta toplamak mümkündür.

Türk edebiyatında ilk muamma söyleyenler Ahmedî (ö. 815/1412) ve Muînî'dir. Anadolu sahasında ilgi görüp yaygınlık kazanmasında İran ve Azerbaycan'dan gelen şairler önemli rol oynamıştır. Kınalızâde Hasan Çelebi, Yavuz Sultan Selim'in

İran seferinden sonra bu ülkeden Anadolu'ya gelen ilim ve sanat erbabı arasında muammada mahir pek çok kişinin bulunduğu söyler (*Tezkire*, II, 914). Bu hükümdarın muammaya önem vermesinin türün benimsenmesinde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Yavuz Sultan Selim, Nihânî'nin kendisine her beytinde muamma bulunan bir kaside sunmasından ve Muammâyî mahlaslı bir şairin kendi adına bir muamma risâlesi yazmasından hoşnut kalmış, ona 300 flori ihşanda bulunmuştur (a.g.e., a.y.). Fakat bu şair 700'e yakın muamma söyleyen Emrullah Emirî'nin yetişmesiyle unutulmuştur.

Muamma yazma geleneği XVI. yüzyılın sonra önemini kaybetmişse de Tanzimat dönemine kadar bir edebî maharet kabul edilmiştir. Cem Sultan, Lâmiî Çelebi, Bâkî, Fuzûlî, Âlî Mustafa Efendi, Nâbî, Nahîfî, Fitnat Hanım, Sünbülzâde Vehbî muamma söyleyen şairlerden bazılarıdır. Türk edebiyatında muamma söyleyen şairlerin yanı sıra bu sahada yazılan Farsça eserleri tercüme ve şerheden şairler de çıkmıştır. Lâmiî, Mîr Hüseyin Nisâbü'rî'nin *Esmâ'ü'l-ḥüsnâ*'sını, Sürûrî Mustafa Efendi, Bihiştî Ramazan Efendi'nin, Nevî de Molla Câmî'nin muammalarını şerhetmiş, Fuzûlî yazdığı muammalardan başka bu konuda bir de risâle kaleme almıştır.

Muamma ile lugazın birleştirildiği manzumelere de rastlanır. Meselâ Nâbî'nin kendi adı için yazmış olduğu, "Bende yok sabr u sükûn sende vefâdan zerre / İki yokdan ne çıkar fikr edelim bir kerre" beyti gizli de olsa bir soru bulundurduğu için lugaza, bir varlığın kendisi değil de adı kastedildiği için muammaya yakındır. Bu tarz beyitlere "muamma ber-tarîk-ı lugaz" ismi verilir. Ayrıca tarih düşürmede harflerin ebced karşılığı hadisenin yılı için eksik veya fazla gelince ilâve ve çıkarma yapılmasının yanında muammada görülen diğer usullerin uygulandığı tamamiyeli örnekler de vardır.

Zekâ ve maharet gerektiren muammalar teşbih ve mecaz unsurları açısından zengin malzeme taşıdığı için sanat bakımından ihmal edilemeyecek değerlere sahiptir. Bu sebeple divanların sonunda bu tür manzumelere "muammeyât" başlığı altında yer verilmiş, beğenilenleri mecmualar şeklinde derlenerek bir telif türü oluşturulmuştur. Arapzâde Mehmed Efendi'nin *Mecmûa-i Muammeyât*'ı bunlardandır (Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları [Tüyatok], nr. 3647). Âşik edebiyatında

da muamma türü şiirler bulunmaktadır. Bunlar klasik edebiyattakinden farklı olarak "içinde bir kimsenin veya varlığın isminin gizlendiği ve çözüldüğü şiirler" diye tarif edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-ʿUmde* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I, 278; Reşîdüddin Vatvât, *Ḥadâ'îku's-sihr fi dekā'iki-ş-şî'r* (nşr. Sa'îd-i Nefsî), Tahran 1339, s. 690; *Bedr-i Dilşad'ın Murâd-nâmesi* (haz. Âdem Ceyhan), İstanbul 1997, II, 699; Taşköprizâde, *Meuzâtü'l-ulûm*, I, 298; Kınalızâde, *Tezkire*, II, 914; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1740; Süleyman Paşa, *Mebâni'l-inşâ*, İstanbul 1289, II, 91; Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-i Osmâniyye*, İstanbul 1299, s. 181; Manastırlı Mehmed Rifat, *Mecâmiu'l-edeb*, İstanbul 1308, s. 391; Ali Nihad Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, İstanbul 1936, tür. yer.; Feyzi Halıcı, "Halk Edebiyatında Muamma", *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1976, II, 119-132; Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989, s. 272; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1989, s. 355; Amil Çelebioğlu - Yusuf Ziya Öksüz, *Türk Bilmece Hazinesi*, İstanbul 1995, s. 33-46; Mehmet Arslan, *Osmanlı Edebiyatı, Tarih, Kültür Makaleleri*, İstanbul 2000, s. 251; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul 2000, s. 261; a.mlf., "Muamma ve Divan Edebiyatındaki Seyri", *TDED*, XXVII (1997), s. 297; Nurettin Albayrak, "Muamma", *Ansiklopedik Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2004, s. 394-395; Kemal Yavuz, "Nihânî'nin Sultan I. Selim Adına Yazdığı Muammalı Kasidesi ve Çözümü", *TDED*, XXVIII (1998), s. 547; Ali Fuat Bilkan, *Türk Edebiyatında Muamma*, Ankara 2000; K. Edip Kürkçüoğlu, "Fuzûlî'nin Mu'ammâ Risâlesi", *DTCFD*, VII/1 (1949), s. 61 vd.; Pakalın, II, 551-552; Dihhudâ, *Lugatnâme* (Muîn), XIII, 18704-18705; "Muamma", *TDEA*, VI, 407-408.



M. A. YEKTA SARAÇ

MUAMMER b. ABBÂD

(معمّر بن عبّاد)

Ebû Amr (Ebû Mu'temir) Muammer
b. Abbâd es-Sülemî
(ö. 215/830)

Basra Mu'tezile ekolünün ileri gelen
âlimlerinden.

İbnü'n-Nedîm, Muammer b. Abbâd'ın Basra'daki Süleym kabilesine mensup bulunduğunu (*el-Fihrist*, s. 207), İbn Hazm ise Benî Süleym'in âzatlî kölesi olduğunu ve Basra'da attarlık yaptığını (*el-Faṣl*, V, 59) kaydeder. İbnü'l-Murtazâ'ya göre Mu'tezile'nin altıncı tabaka ricâliendendir (*Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*, s. 54). Öğrenimini Basra'da tamamladı. Başta Osman et-Tavîl olmak üzere mezhebin ileri gelen âlimlerinden ders aldı. Hârûnürreşîd devrinde Bağdat'a gitti. Muammer'in Bas-

ra'da iken meânî (temel nitelik ve özellikler; aş.bk.) teorisini ortaya atması yüzünden Basra valisi tarafından hakkında soruşturma açıldığı, bu sebeple Bağdat'a kaçarak polis müdürü Sindî b. Şâhek'in oğlu İbrâhim'e sığındığı ve ölünceye kadar onun yanında saklandığı yolundaki rivayet (meselâ bk. İbn Hazm, V, 60) isabetli görünmemektedir.

Bağdat'ta önde gelen kelâmcılarla irtibat kuran Muammer, Nazzâm ve Dırâr b. Amr gibi âlimlerle tartışmalar yaptı. Bundan dolayı çok sayıda muhalifî ortaya çıktığı gibi İbrâhim es-Sindî, Ebû Yakûb eş-Şahhâm, Ebû Abdullah es-Sîrâfî, Vehb ed-Dellâl ve Ebû Abdurrahman eş-Şâfî gibi taraftarlar da kazandı (Hayyât, s. 45). Bîşr b. Mu'temir, Hişâm b. Amr, Medâinî gibi Mu'tezile âlimlerinin hocası olması (İbnü'l-Murtazâ, s. 54) ve Ka'bî'nin ondan övgüyle söz etmesi bu fırka mensupları nezdindeki itibarını gösterir. Sind hükümdarının, dinî konulardaki sorularını cevaplandırarak bir âlim istemesi üzerine Hârûnürreşîd'in onu Sind'e gönderdiği, fakat yolda vefat ettiği şeklindeki rivayet (Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l-İ'tizâl*, s. 266-267; İbnü'l-Murtazâ, s. 54-55) menkibe özelliği taşımakta, Bermekîler tarafından Bağdat'a getirilen Hintli hekimlerle karşılaştığı yolundaki haber ise daha gerçekçi görünmektedir. Muammer b. Abbâd büyük ihtimalle Bağdat'ta vefat etti. Onun telifleri günümüze ulaşmadığı için görüşleri Mu'tezile'ye dair eserlerle İslâm mezheplerine ait kaynaklardan tesbit edilebilmektedir.

a) **Tabiat Görüşü.** Üç boyutlu şeye cisim denir; cisim cüzlere ayrılmayan atomlardan meydana gelir. Cisimler en az sekiz cüzden oluşmaktadır; bir cüzün diğerine eklenmesiyle uzunluk, iki cüzün diğer iki cüzle birleşmesiyle genişlik ve dört cüzün diğer dört cüzle üst üste gelmesiyle derinlik meydana gelir. Cisimlerde esas olan hareketsizliktir. Arazlar sükûndan ibaret olup onlarda yoktan var olma, kuvveden fiile çıkma gibi hareket şekilleri görülmez. Yokluktan varlığa çıkış hareketle değil Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Allah varlıkları birbirine bağlı şekilde devam edip giden illetler vasıtasıyla yaratmıştır ve bu sonsuz bir süreçtir (Eş'arî, s. 253). Allah arazları doğrudan yaratmaz, dolayısıyla onları yaratmaya kâdir olarak nitelendirilmesi doğru olmaz. Arazlar cisimlerin tabiatındaki mânaların birleşme ve ayrılmalari sonucu ortaya çıkar. Şu halde arazlardan teşekkül eden

mûcizeler de Allah'ın fiili değildir. Arazların yok olması da kendi tabiatlarına bağlıdır (Hayyât, s. 22-23, 46-47; Şehristânî, I, 66). Cisimler doğrudan değil arazları yoluyla görülebilir (Eş'arî, s. 199, 253, 363).

Âlemde Allah'ın veya bir başkasının sayamayacağı derecede nihayetsiz "şey"lerin bulunduğunu, dolayısıyla Allah'ın nesnelerin miktar ve adedi hakkında bilgisinin olmadığını iddia eden Muammer'e göre şeyler kendilerine ârız olan sonsuz nitelikler veya özellikler (meânî) sebebiyle diğerlerinden farklılık gösterir. Bu nitelikler başka etkili nitelikler sebebiyle eşyada değişiklik meydana getirir, böylece değişik türde varlıklar ortaya çıkar. Bir varlığın canlı sayılması için bir sebepten dolayı hayatın ona ârız olması, bu sebebin de başka bir nitelik yahut sebepten kaynaklanması gerekir (a.g.e., s. 372-373); bu da her mânanın teselsüle varacak şekilde başka bir mânaya bağlı bulunması sonucunu doğurur.

Meânî teorisi diye anılan bu düşünce tarzı muhalifler tarafından şiddetle reddedilmiştir (İbn Hazm, V, 60). Buna karşılık Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, hareketsiz iki cismin bir arada bulunması durumunda bunlardan birinin harekete geçip diğerinin hareketsiz kalmasıyla, hareketlenen cismin kendisine bir nitelik (mâna) ârız olmasından dolayı harekete geçebileceğini, böyle bir durum gerçekleşmediği takdirde onun da diğeri gibi hareketsiz kalması gerektiğini belirterek ortaya çıkan değişikliğin bir sebebin (mâna) ârız olmasına bağlı bulunduğunu belirtmekte ve meânî görüşünün yanlış anlaşıldığını söyleyerek Muammer'i savunmaktadır (el-İntişâr, s. 46-47).

b) Ulûhiyyet Görüşü. Allah'ın zâtını her türlü yaratılmışlıktan tenzih eden Muammer b. Abbâd O'nun sıfatları konusunda çok hassas davranmakta, Allah'a sıfat nisbet edilmesi halinde şirke düşüleceği endişesini taşımaktadır. Allah'ın sıfatlarını zâtındaki mânalara bağlamakta ve meselâ Allah'ın kendinde mâna olarak bulunan ilimle âlim, kudretle kâdir olduğunu söylemektedir (Eş'arî, s. 168, 488). Muammer'e göre Allah kendi zâtını bilmez, çünkü O'nun kendini bilmesi ya zâtındaki ya da zâtı dışındaki bir ilimle olur. Birinci durumda bilen ve bilinen aynıdır, halbuki bilginin oluşması için bunların ayrı varlıklar olması gerekir. İkinci durumda ise te-addüd-i kudemâ söz konusudur. Muammer, zamanı çağrıştıracığı endişesiyle Allah'a kadîm denilmesini de uygun görmemiştir (Şehristânî, I, 68). Ona göre

Kur'an'ın hakikat mânasında Allah'ın kelâmı sayılması mümkün değildir, zira kelâm arazlardan oluşmaktadır. Allah arazları doğrudan yaratmadığı gibi yaratmaya kâdir olduğu da söylenemez. Görme görenin, konuşma kendisinden ses duyularının fiili olduğu gibi Kur'an da kimden işitiliyorsa onun fiilidir (Hayyât, s. 47-48; Eş'arî, s. 192-193, 405). Muammer'e göre Allah hareket ettiricidir, fakat kendisi hareket etme kudretine sahip değildir (Watt, s. 300-301). Muammer b. Abbâd'a nisbet edilen bu tür rivayetlerin sahih olmadığını, esasen bunların taraftarlarınca nakledilmediğini belirten Hayyât, insanın kendini bilebileceğini kabul eden Muammer'in Allah'ın da kendini bildiği görüşüne karşı çıkmayacağını belirtir (el-İntişâr, s. 45). Muammer'in insanı cevher ve arazlardan meydana gelen bedenden ayrı, diri, âlim, kâdir ve irade sahibi, hareket ve sükûndan berî, görülmeyen, dokunulmayan ve mekânda yer tutmayan bir varlık şeklinde tanımladığını nakleden Makrîzî onu insanı ilâh gibi nitelendirmekle itham etmiştir (el-Hıtaf, II, 347).

Bir şeyin yapılabilmesi için gerekli istîtâtin hem fiilden önce hem fiille beraber bulunduğunu kabul eden Muammer b. Abbâd'ın (İbn Hazm, III, 34) Allah'ın renk, tat, uzunluk, genişlik, koku, sertlik, yumuşaklık, güzellik, çirkinlik, kuvvet, zaf, hayat, ölüm, sağlık, hastalık gibi şeyleri yaratmadığını, bunları meânîye sahip olan cisimlerin meydana getirdiğini ileri sürmüştür. Allah'ın kimin güzel amel işleyeceğini sınamak için ölümü ve hayatı yarattığına dair âyet (el-Mülk 67/2) kendisine hatırlatıldığında onun, Allah'ın hayatı ve ölümü değil öldürmeyi ve diriltmeyi yarattığını söylediği nakledilir (a.g.e., V, 60). Muammer, bunların dışında kalan genel meselelerde mensup olduğu Mu'tezile fırkasının görüşlerini benimsemiştir.

c) İnsan Görüşü. İnsan gerçekte parçalanmayan bir bütün olan nefisten ibaret olup beden onun için bir araçtır. Nefis bir mekânda bulunmaz, hiçbir şeye teması olmaz. Hayat, ilim, irade ve kudret gibi niteliklere sahip bulunmakla beraber hareket, sükûn, renk, tat gibi arazlar onun için söz konusu değildir. Nefsin tek fiili iradedir (Ebü'l-Kâsım el-Belhî, s. 71; Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî, XI, 311; Makrîzî, II, 347). Bu görüşleriyle Muammer nefisle bedeni birbirinden ayırmakta, bedende meydana gelen fiilleri, meselâ rüya ve duyuların idrakini insanın tabii yaratılışına, bedeninin dışına taşan fiilleri ise onda bu tabiatı yaratana (Allah) nisbet

etmektedir (Eş'arî, s. 382, 433; Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî, IX, 11). Buna göre A, B'ye bir taş atsa taşın havadaki hareketi taşı, B'nin vücudundaki etkisi B'ye ve dolaylı olarak da Allah'a aittir, A'dan çıktıktan sonra taşın hareketinin onunla bir ilgisi yoktur.

Muammer b. Abbâd'ın görüşleri önemli tartışmalara konu olmuştur. Mâna ve nefis teorileri sebebiyle başta İbnü'r-Râvendî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, İbn Hazm ve Şehristânî olmak üzere birçok âlim tarafından dehrîlik, tabiatçılık ve Eflâtunculuğa meyletmek ve İslâm dairesinin dışına çıkmakla itham edilmiştir. Mu'tezile'yi ve bu mezhebe bağlı kelâmcıları savunan Hayyât, söz konusu ithamların İbnü'r-Râvendî'nin uydurduğu haberlere dayandığını bildirmekte, Muammer ve taraftarlarının bu tür değerlendirmeleri haklı çıkaracak görüşler ileri sürmediklerini kaydetmektedir.

Muammer b. Abbâd'dan nakledilen düşünceleri ve sözleri dönemi içinde ele alarak bunları anlamlı kılan düşünce sistemini ortaya çıkarmaya yönelik bir monografi hazırlayan Hans Daiber onun, devrindeki kelâm müzakerelerine felsefi bir boyut kazandıran ve kendisinden sonraki fikrî gelişmeleri etkileyen önemli bir düşünür olduğunu söylemiştir. Her ne kadar bazı yönleriyle Grek felsefesine benzer görüşler ileri sürmüşse de onun düşüncesiyle Grek düşüncesi arasında herhangi bir ilişkinin varlığına dair bir delil bulunmadığını belirtmiştir. Ayrıca Daiber, Muammer b. Abbâd'ın ortaya koyduğu fikirlerin hem özgünlüğüne hem dönemindeki İslâm düşüncesi açısından kendi kendini temellendirmeye yettiğini, bu sebeple dışarıdan bir kaynak aranmanın doğru olmadığına işaret etmiştir. Ancak Daiber, Muammer'in dile getirdiği hassasiyetlerin, kısmen gayri müslimlerle cereyan eden müzakereler sırasında onların ileri sürdüğü fikirleri reddetme noktasında anlam kazandığının söylenebileceği kanaatindedir (Das theologisch-philosophische, s. 12-22, 589-596; *EP* [İng.], VII, 259-260).

İbnü'n-Nedîm'in naklettiğine göre Muammer b. Abbâd *Kitâbü'l-Me'ânî*, *Kitâbü'l-İstîtâ'a*, *Kitâbü'l-Cüz'i* *İlezi lâ yetezezze* ve *l-kavl bi'l-a'râz ve'l-cevâhir*, *Kitâbü'l-İleti'l-ğarastûn* ve *l-emvâl* adıyla bazı eserler telif etmiştir (el-Fihrist, s. 207). Dirâr b. Amr ve Nazâm onu eleştiren birer çalışma yapmışlardır (a.g.e., s. 206; Watt, s. 239). Bazı

kaynaklarda Muammer b. Abbâd'a Muammeriyye (Ma'meriyye) diye tâli bir fırka nisbet edilmişse de literatürde bu fırkanın temsilcilerine rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hayât, *el-İntişâr*, s. 22-23, 45-48, 105, 120, 122; Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Zikrû'l-Mu'tezile* (Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlû'l-i'tizâl* içinde), s. 71; Eş'arî, *Ma'kâlât* (Ritter), s. 168, 192-193, 199, 253, 272-273, 318, 325, 331, 347, 363, 372-373, 382, 405, 417, 433, 488; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 206-207; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IX, 11; XI, 311; a.mlf., *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1394/1974, s. 266-267; Bağdâdî, *el-Farâğ* (Abdülhamîd), s. 151-155; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), III, 34; V, 59-61; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 65-68; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 54-56; Makrîzî, *el-Hiṭaṭ*, II, 347; H. Daiber, *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammâr Ibn Abbâd as-Sulamî*, Beirut 1975, s. 12-22, 589-596, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "Mu'ammâr b. 'Abbâd", *El²* (İng.), VII, 259-260; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 504-519; Mîr Veliyyüddin, "Mu'tezile", *İslâm Düşüncesini Tarihi* (ed. M. M. Şerîf), İstanbul 1980, I, 247-248; W. M. Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 239, 276, 298, 300-301; A. G. Chejne, "Mu'ammâr b. Abbâd al-Sulamî; A Leading Mu'tazilite of the Eighth-ninth Centuries", *MW*, LI (1961), s. 311-320; R. M. Frank, "al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and its Use in the Physics of Mu'ammâr", *JAOS*, LXXXVII/3 (1967), s. 248-259.



MUSTAFA ÖZ

MUAMMERİYYE

(المعمريّة)

Muammer b. Abbâd'a
(ö. 215/830)
nisbet edilen Mu'tezilî fırka
(bk. MUAMMER b. ABBÂD).

MUAMMERÜN

(المعمرون)

Yüz yıldan fazla yaşamış kimseleri
ifade eden terim.

Sözlükte **muammer** kelimesi "ömrü uzun olan kişi" anlamında olup hadis ilminde uzun süre yaşayan muhaddisler için kullanılır. Seksen yaşını aşmış kişiler zaman zaman muammeründen sayılmışsa da bu terim daha çok 100-120 yıl yaşayanları ifade eder. Muammer kelimesi Arap edebiyatı literatüründe de uzun ömürlü edebiyatçılar için kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de uzun yaşadığı bildirilen Hz. Nuh'un Kitâb-ı Mukaddes'teki benzeri Methuselâh'tır.

Hadis literatüründe muammeründen ilk anılanlar arasında en az 150 yıl yaşadığı rivayet edilen Selmân-ı Fârisî ile Hakîm b. Hizâm ve onun büyük dedesi, dedesi, babası ve 120 yıldan fazla hayat sürdüğü kaydedilen Hassân b. Sâbit bulunmaktadır. Muhadram şairlerden sahâbî Lebîd b. Rebîa'nın bir asırdan fazla yaşadığı belirtilir. Câhiliye devri şairlerinden Düreyd b. Simme ve Eksem b. Sayfî; aşaptan Câbir b. Abdullah, Enes b. Mâlik, Huveytib b. Abdülzazâ, Kürz b. Alkame; tâbiinden Ebû Recâ el-Utâridî ve Ebû Osman en-Nehdî de muammeründandır.

Muammerün kelimesi terim anlamıyla hadis usulü kitaplarında Hâkim en-Nisâbûrî'den itibaren kullanılmaya başlanmış, çeşitli eserlerde "Ma'rifetü vefeyâtî'r-ruvât ve mevâlidihim ve mikdârî a'mârihim", "Ma'rifetü a'mâri'l-muhaddisîn", "et-Tevârîh ve'l-vefeyât" gibi başlıklar altında uzun ömürlü sahâbîlerle daha sonraki nesillerden uzun yaşamış bazı kimselerin hayatları hakkında bilgi verilmiştir. Muhtelif zamanlarda, uzun süre yaşadığı kendileri veya başkaları tarafından ileri sürülen, bu arada Resûl-i Ekrem'i gördüğünü iddia eden kimseler ortaya çıkmış, bunlar birtakım sözleri Hz. Peygamber'e nisbet etmişlerdir. Ancak cerh ve ta'dîl ilmi sayesinde gerekli tedbirler alınmış, bu kişilerden ve onlardan rivayette bulunanlardan, bu rivayetleri nakledenlerden hadis alınması engellenmiştir. Ancak sahâbî biyografilerine dair eserlerde iddiaları sebebiyle bu kişilerin hal tercümelerine de yer verilmiştir (Okîç, s. 71-73). Batılı araştırmacılar bu ayırımı dikkat etmeksizin söz konusu kişilerin de sahâbe arasında sayıldığını ileri sürmüşlerdir (*El²* [İng.], VII, 258). Muammerün konusu İmâmîyye Şîası açısından da önem taşır. İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk, Hz. Âdem'den itibaren uzun yaşamış kişiler hakkında bilgi verdikten sonra Allah'ın her ümmette bazı kimselere uzun ömür verdiğini belirtmiş, bunun imâmın gaybûbetini meşrûlaştıran ve onun geri döneneği beklentisini güçlendiren bir delil olduğunu söylemiştir (*Kemâlü'd-dîn*, s. 555-576).

Muammerün meselesi şarkiyatçıların da ilgisini çekmiş, Batı dillerinde bunlar "macrobe, macrobien, macrobite, mathusaleme" gibi kelimelerle ifade edilmiştir (Okîç, s. 70). Ignaz Goldziher muammerünün kussâs gibi hadis uyduran yalancılar olduğunu söylemiş, böylece kussâs ile bir hadis terimi olarak kullanılan muammerün arasında doğrudan irtibat

kurmuştur. Ca'fer b. Nastûr er-Rûmî, Serbâtek el-Hindî, Reten b. Nasr gibi sahâbî olduğunu iddia edenlerin yalancılıkları esasen tabakat kitaplarında ortaya konmuştur. Ignaz Goldziher'in verdiği örneklerden onun, muammerün ile daha çok Hz. Peygamber'i gördüğünü iddia eden uzun ömürlü kişileri kastettiği anlaşılmaktadır. Halbuki terim Resûl-i Ekrem'le kayıtlı olmaksızın uzun süre yaşamış kişileri ifade eder. G. H. A. Juynboli ise muammerün kavramını daha sonraki nesilleri de içine alacak şekilde genişletmiştir. Juynboli, Kûfe'de ve kısmen Basra yöresinde kullanılan isnadların muttasıl hale getirilmesi amacıyla İbn Mes'ûd ile talebeleri arasındaki kopukluğun müşterek râviye gelinceye kadar muammeründen olduğu söylenen hayalî kişilerce kapatıldığını ileri sürmüş, bunun İbn Mes'ûd'un Alkame, Mesrûk, Esved b. Yezid gibi talebeleri vasıtasıyla gerçekleştirildiğini kaydetmiştir (*WZKM*, LXXXI [1991], s. 172-175). Ancak sika râvilerle ilgisi bulunmayan bu görüş de temellendirilememiştir.

Muammerünla ilgili belli başlı çalışmalar şöylece sıralanabilir: 1. Heysen b. Adî (ö. 207/822), *Kitâbü'l-Mu'ammârîn* (*El²* [İng.], VII, 258). 2. Ebû Hâtim es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mu'ammârîn*. Muammerüna ait sözlerin ve şiirlerin derlendiği eser, Ignaz Goldziher tarafından *Das Kitâb al-Mu'ammârîn va taraf min ahbârihim ve mâ kâlûhu fi muntehâ a'mârihim des Abû Hâtim Abhandlungen zur Arabischen Philologie* adlı çalışmanın II. cildi olarak neşredilmiştir (Leiden 1899). Kitabı daha sonra Ahmed Nâci *Kitâbü'l-Mu'ammârîn mine'l-'Arab ve taraf min ahbârihim* (Kahire 1323) ve Abdülmün'im Âmir yine Sicistânî'nin *el-Veşâyâ* adlı eseriyle birlikte *el-Mu'ammârün ve'l-Veşâyâ* (Kahire 1961) adıyla yayımlanmıştır. 3. Ebû Zekeriyâ İbn Mende, *Cüz' fihî men 'âşe mi'e* ve *İşrîne sene mine's-şahâbe*. 120 yıldan fazla yaşamış on dört sahâbîye yer verilen eseri Mecdî es-Seyyid İbrâhim (Bulak 1989) ve Meşhûr Hasan Selmân (Beirut 1412/1992) neşretmiştir. 4. Zehebî, *Cüz' fihî ehlü'l-mi'e*. Sahâbeden 730'a (1330) kadar 100 yıldan fazla yaşayan 126 kişiye yer verilen bu eser ilk defa *Ehlü'l-mi'e fe-şâ'idan* adıyla Beşşâr Avvâd Ma'rûf (*Mecelletü'l-Mevridi'l-İrâkiyye*, II/4 [1973], s. 107-142), ardından aynı adla (*Ahl al-mi'a fa-şâ'idan*) Jacqueline Sublet (*Cahiers d'onomastique arabe* içinde, I [1979], s. 99-159) tarafından yayımlanmış, daha

sonra Ebû Yahyâ Abdullah el-Kinderî'nin tahkikiyle de neşredilmiştir (Beyrut 1418/1997). 5. Zehebî, *Esmâ'ü men 'âşe şemânine sene ba'de şeyhîhi ev ba'de semâ'ihî* (Beyrut 1418/1997). 6. Süyûtî, *Riḥu'n-nesrîn fîmen 'âşe mine's-şahâbe mi'e* ve *'iṣrîn* (Lahor, ts.).

İbn Hacer el-Askalânî, başta *el-İşâbe* ve *Lisânü'l-Mizân* olmak üzere bazı eserlerinde muammerün ile onların bir kısım rivayetlerinden söz etmiş, ayrıca *Kitâbü'l-Mu'ammerîn* adıyla bir kitap yazdığını belirtmiştir (*el-İşâbe*, VI, 369). Bu eser muhtemelen müellifin *Kitâbü men câveze'l-mi'e* adını verdiği (a.g.e., VI, 395) çalışmasıdır. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *A'mârü'l-a'yân*'i ile (nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Kahire 1414/1994) Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin *Kitâbü'l-Eğânî*'sinde de uzun ömürlü kişilerin hayatlarına dair bilgi verilmiş, G. H. A. Juynboll konuya dair bir makale yazmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Arab, "amr" md.; Ebû Hâtim es-Sicistânî, *el-Mu'ammerün ve'l-Veşâyâ* (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1961, neşredenin girişi; İbn Bâbaveyh, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'ame* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, s. 555-576; Ebû Zekeriyâ İbn Mende, *Cüz' fihî men 'âşe mi'e ve 'iṣrîne sene mine's-şahâbe* (nşr. Meşhûr Hasan Selmân), Beyrut 1412/1992, neşredenin girişi; Bedreddin İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fi muḥtaşari 'ulümi'l-ḥadîsi'n-nebevi* (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dimaşk 1406/1986, s. 140-143; Zehebî, *Cüz' fihî ehlü'l-mi'e* (nşr. Ebû Yahyâ Abdullah el-Kinderî), Beyrut 1418/1997, s. 31-43; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), VI, 369-395; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, Beyrut 1399/1979, III, 333-335; M. Tayyib Okıç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959, s. 70-73; I. Goldziher, *Muslim Studies*, London 1971, II, 159-163; Ahmed M. Şâkir, *el-Bâṣiṣü'l-ḥaşiş* (nşr. Nâsirüddin el-Elbânî), Riyad 1417/1996, II, 653-655; M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, İstanbul 1997, s. 71-74; G. H. A. Juynboll, "The Role of Mu'ammerün in the Early Development of the Isnâd", *WZKM*, LXXXI (1991), s. 155-175; a.m.f., "Mu'ammer", *EP*² (İng.), VII, 258-259.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MUAN'AN

(المعنن)

Senedinde "an" edâ sîgası bulunan hadis.

Sözlükte "an harfiyle rivayet etmek" anlamındaki an'ane fiilinden türetilmiş isim-i mef'ûl olan muan'an kelimesi terim olarak "senedinin herhangi bir yerinde 'an

fülân' (falandan nakledilmiştir) diye rivayet edilen hadis" demektir. Bir hadisi bu şekilde rivayet eden râviye muan'in denir.

An'ane, I. (VII.) yüzyıldan itibaren râvilerin birbirinden hadis naklederken kullandıkları bir rivayet şeklidir. Özellikle tahdîs, ihbâr ve semâ gibi edâ sîgalarının henüz yaygınlaşmadığı ilk dönemlerde bir hocadan semâ yoluyla alınan hadislerin naklinde buna sıkça rastlanır (İbn Hacer el-Askalânî, *Taglîku't-ta'lik*, II, 9). İmam Şâfiî, kendisinden önceki dönemlerde bu sîganın "semâ" anlamı dışında pek kullanılmadığını, ancak kendi devrinde ortaya çıkan müdellis bazı râvilerin buna farklı anlamlar yüklediğini söyler. Bu tarihlerden sonra "an" sîgasıyla yapılan nakiller etrafında ihtilâf belirmiş, "an"ın semâ anlamı ifade edip etmeyeceği ve içinde bu sîganın yer aldığı senedin muttasıl olup olmayacağı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medîni, Buhârî, Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî başta olmak üzere III. (IX.) yüzyıl muhaddislerinin çoğuna göre "an" ile nakledilen rivayetin semâ yoluyla alınmış kabul edilmesi için senedde tedlîs bulunmamak şartıyla talebe ile hocanın en az bir defa görüşmüş olması gerekir. İmam Müslim ise talebe ile hocanın aynı yüzyılda yaşamış olmasını ve birbiriyle görüşme imkânının bulunmasını yeterli bulmaktadır. Sonradan gelen muhaddislerin çoğu râvinin sika olması, tedlîs yapmaması ve hocasıyla bir defa karşılaşması şartıyla aksi sabit görülmedikçe an'aneli rivayetin semâ yoluyla alındığı ve senedin muttasıl olduğu görüşünü benimsemiştir. Sadece sahîh hadis derlemek için yola çıkan müelliflerin eserlerine an'aneli rivayetleri almaları da bunu doğrulamaktadır. Bununla birlikte hadisin muttasıl olduğu kesinlik kazanıncaya kadar tâbiînin an'aneli rivayetini mürsel, tâbiînden sonraki râvinin bu tür rivayetini münkatî' kabul edenler de vardır.

"An" sîgasıyla çokça rivayette bulunan müteahhirin hadisçileri bu sîgaya farklı bir anlam yüklemişlerdir. Süyûtî, kendi dönemindeki Doğulu âlimlerin (Meşârika) bu sîga ile daha çok icâzet yoluyla aldıkları hadisleri rivayet ettiklerini, Batılı âlimlerin (Megâribe) ise onu hem semâda hem icâzette kullandıklarını belirtmiştir (*Tedribü'r-râvî*, s. 134, 136). Bu sîga müşahede edilen veya edilmeyen olayları nakletmekte de kullanılır. Muan'an hadis se-

ned ve metninin durumuna göre sahîh, hasen veya zayıf olabilir.

İbn Rüşeyd, *es-Senenü'l-ebyen ve'l-mevridü'l-em'an fi'l-muḥâkeme beyne'l-İmâmeyn fi's-senedi'l-mu'an'an* adlı çalışmasında (nşr. Muhammed Habîb b. Hoca, Tunus 1397/1977; nşr. Salâh b. Sâlim el-Mısrâtî, Medine 1417/1996) Buhârî ve Müslim'in, Abdülfettâh Ebû Gudde, *Beyânü mezhebi'l-İmâm Müslim fi'l-ḥadîsi'l-mu'an'an bi-şarḥihî ve beyânihî'l-ma'niyyi bi'n-naḥdi ve'r-red fi kelâmihî* adlı risâlesinde (Haleb 1405, Zehebî'nin *el-Mûkîza* adlı eseriyle birlikte, s. 115-140) Müslim'in muan'an hadis konusundaki görüşünü tartışmıştır. Hâlid Mansûr Abdullah ed-Düreys de *Mevkıfû'l-İmâmeyn el-Buhârî ve Müslim min iştirâti'l-lukya ve's-semâ' fi's-senedi'l-mu'an'an beyne'l-müte'âsırîn* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, "Muḥaddime", 6; Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 378-379; Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü 'ulümi'l-ḥadîs* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 34-35; İbn Abdülber, *et-Temhîd* (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebir el-Bekrî), Mağrib 1387/1967, I, 12-14; İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-ḥadîs*, s. 61-67; Zehebî, *el-Mûkîza* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 44-46; İrâkî, *Fethu'l-muğis*, s. 73-75; İbn Hacer el-Askalânî, *Taglîku't-ta'lik* (nşr. Saîd Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî), Beyrut-Dimaşk-Amman 1405/1985, II, 9; a.m.f., *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh* (nşr. Rebî b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 583-586, 595-599; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Medine 1379/1959, s. 132-136; *Tecrid Tercümesi*, Mukaddime, I, 151-156; Haldûn el-Ahdeb, *Esbâbü'l-ihtilâfi'l-muḥaddisîn*, Cidde 1405/1985, I, 179-196; Hâlid Mansûr Abdullah ed-Düreys, *Mevkıfû'l-İmâmeyn el-Buhârî ve Müslim min iştirâti'l-lukya ve's-semâ' fi's-senedi'l-mu'an'an beyne'l-müte'âsırîn*, Riyad 1417/1997, s. 43-70; G. H. A. Juynboll, "Mu'an'an", *EP*² (İng.), VII, 260-261.



ABDULLAH AYDINLI

MUÂRAZA

(bk. TEÂRUZ).

MUÂRAZA

(معارضة)

Takdir veya reddiye olarak bir şairin şiirine aynı vezin ve kafiyede benzer şiir ortaya koyma ve ortaya konan şiir (bk. NAZİRE).

MUARREB

(المعرب)

Arap diline, ihticâc döneminde Arapça kelime kalıplarına uyarlanarak girmiş olan yabancı kökenli kelimeler için kullanılan terim (bk. DAHİL; TA'RİB).

el-MUARREB

(المعرب)

Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî'nin (ö. 540/1145)

Arapça'ya başka dillerden giren kelimelere dair sözlüğü.

Tam adı *el-Mu'arreb mine'l-ke'lâmî'l-a'cemî ('acemî) 'alâ hurûfî'l-mu'cem* olup *el-Mu'arrebât* diye de anılır. Mukaddimeden ve ilk iki babdan sonra, "z" ve "z" harfleriyle başlayan kelime bulunmadığından yirmi altı bölümden oluşan sözlükte 130'u şahıs ve yer adı olmak üzere 732 yabancı kökenli kelime alfabetik sıraya göre açıklanmıştır. Mukaddimede Araplar'ın yabancı kelimeleri kullanma yöntemiyle onları belirleme ilkelerine temas edilmiş, Kur'an'da yabancı kelime bulunup bulunmadığına dair dilcilerle müfessirler arasındaki görüş ayrılığında uzlaşmacı bir yol izlenerek Kur'an'da bu tür kelimelerin yer aldığı, ancak bunların Arapçalaştığı belirtilmiştir. Ayrıca yabancı kelimelerin tesbitinde Araplar'ın bu kelimeleri kullanmadaki yöntemleriyle Arapça kelimelerdeki ses-harf uyum ilkelerinin bilinme gereğinden söz edilerek bazı ölçüler ortaya konmuştur.

el-Mu'arreb'in alfabetik sıralanmasında yalnız ilk harfin dikkate alınması aranan kelimeyi bulmada zorluk doğurduğu gibi bazı tekrarlar da sebep olmuştur (örnekler için bk. Abdülmün'im Ahmed et-Tikrîfî, s. 123). Bu arada "Suğd-Suğd" gibi farklı imlâ ile yazılan kelimelerin ayrı yerlerde zikredilmesiyle gereksiz tekrarlar da meydana gelmiştir (*el-Mu'arreb* [nşr. F. Abdürrahîm], s. 392, 428). İstîşhâd dönemi kabul edilen II. (VIII.) yüzyılın ortalarına kadar Arapça'ya giren, Kur'an ve hadis metinlerinde geçen yabancı kelimelerin açıklandığı sözlükte şahid olarak şiiir, hadis ve Arap atasözlerinde zengin bir malzeme yer almaktadır. Eserde "dirfes, kafiz, nebrâs, derb, sülâhât" gibi yabancı kökenli olduğunu yalnız müellifin söylediği kelimeler de mevcuttur. Kitapta başta İbn Düreyd'in *Cemheretü'l-luğa*'sı ile Ezherî'nin *Tehzîbü'l-luğa*'sı olmak

üzere Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve İbn Kuteybe gibi dilcilerden bazan isimleri kaydedilmek suretiyle nakilde bulunulmuş (Abdülmün'im Ahmed et-Tikrîfî, s. 130-132), referans verilmeden zikredilen bilgiler genellikle İbn Düreyd'in *Cemheretü'l-luğa*'sından aktarılmıştır (a.g.e., s. 127-128). Kelimelerin çoğunun anlamı açıklanmış veya eş anlamlısı belirtilmiş olmakla birlikte bir kısmında bu kurala uyulmamıştır.

Eleştirilenler, bazı Arapça kelimelerin yabancı olduğunu iddia etmek, zaman zaman aslını açıklamadan yalnız kelimenin yabancı kökenli olduğunu belirtmek ve çoğunun Farsça kökenli olduğunu söylemek, Arapça olmadığı bilinen ülke adlarını muarreb kelimeler arasında zikretmek, bazı bilgileri sahipleri dışındaki müelliflere nisbet etmek, değişik görüşleri açıklarken bazan kendi görüşünü belirtmemek gibi eleştirilerde bulunmuşlardır (a.g.e., s. 184-186).

Alanında ilk ve en kapsamlı eser olan *el-Mu'arreb*'i, Edward Sachau Almanca bir inceleme kısmı (s. 1-70), çeşitli indeks ve düzeltmelerle birlikte yayımlamıştır (Leipzig 1867). Bu neşirdeki eksiklikler Wilhelm Spitta tarafından Kahire nüshasına dayanılarak giderilmiş ve eserin ofset baskısı yapılmıştır (Tahran 1966). Ahmed Muhammed Şâkir eseri değişik nüshalardan yararlanıp yeniden yayımlamış (Kahire 1361/1942), bu neşrin ofset baskısı (Tahran 1966) ve gözden geçirilmiş ilâveli ikinci baskısı da (Kahire 1389/1969) gerçekleştirilmiştir. F. Abdürrahîm, Ahmed M. Şâkir neşirini metin tahkiki bakımından mükemmel bulmakla birlikte yabancı kelimelerin asıllarının açıklanmasında ve her yabancı kelimenin orijinal alfabesiyle yazılmasında eksiklik göerek, sözlüğü tekrar yayımlamıştır (Dimaşk 1410/1990).

el-Mu'arreb, İbn Berrî (*Hâşiyetü 'ale'l-Mu'arreb* | *Hâşiyetü İbn Berrî 'ale'l-Mu'arreb*), nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâî | *Fi't-Ta'rib ve'l-Mu'arreb bi-Hâşiyeti İbn Berrî*), Beyrut 1405/1985) ve Abdullah b. Ahmed el-Bişbîşî'nin (*et-Tezyîl ve't-tekmîl li-me'stu'mile mine'l-lafzî'd-dahîl* | *Cevâmî'u't-ta'rib*), Nuruosmaniye Ktp., nr. 4884/4) eserleriyle ikmal ve tashih edilmiştir (Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, s. 64-65; Selâhaddin ez-Za'belâvî, sy. 22 | 1986), s. 235). Eseri Hasan b. Ali el-Gürî (yazma nüshası için bk. Abdülmün'im Ahmed et-Tikrîfî, s. 69) ve Hanîf İbrâhîm Efendi (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2691/3) ihtisar etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî, *el-Mu'arreb* (nşr. E. Sachau), Leipzig 1867, neşredenin girişi, s. 1-70; a.e. (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1389/1969, neşredenin girişi, s. 1-48; a.e. (nşr. F. Abdürrahîm), Dimaşk 1410/1990, neşredenin girişi, s. 5-88; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1386/1967; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1839; Brockelmann, *GAL*, I, 332; *Suppl.*, I, 492; Abdülmün'im Ahmed et-Tikrîfî, *Ebû Manşûr el-Cevâlikî ve âşâruhu fi'l-luğa*, Bağdad 1400/1979, s. 69, 123, 127-128, 130-132, 184-186; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 282; Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, *Mu'cemü'l-me'âcim*, Beyrut 1407/1987, s. 64-65; Sâlihîyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, II, 87; W. Spitta, "Die Lücken in Çavâlî-qî's Mu'arreb", *ZDMG*, XXXIII (1879), s. 208-224; Selâhaddin ez-Za'belâvî, "Kitâbü Hâşiyeti İbn Berrî 'ale'l-Mu'arreb", *et-Türâşü'l-'Arabî*, sy. 22, Dimaşk 1406/1986, s. 232-240.



HÜSEYİN ELMALI

MUÂSARA

(المعاصرة)

İki râvinin aynı zaman dilimi içinde yaşaması anlamında hadis terimi.

Hadis terimi olarak görüştükleri kesinlikle bilinmeyen, fakat karşılaşmaları ve birbirlerinden hadis almaları mümkün olan iki râvinin aynı zaman diliminde yaşamasını ifade eder.

Muâsara kelimesi ilk defa III. (IX.) yüzyılın başlarında, hadis kabul şartlarının yoğun şekilde tartışıldığı bir dönemde muan'an hadisin senedinin muttasıl olup olmayacağı konusu üzerinde durulurken Müslim tarafından kullanılmıştır. Müslim'e göre güvenilir bir râvi kendisi gibi güvenilir bir başka râviden "an" lafzı ile hadis rivayet etmiş ve ikisi aynı zaman dilimi içinde yaşamışsa birinin diğeriyle karşılaşış ondan hadis duymuş olması mümkündür. İkinin bir araya geldiğine dair herhangi bir haber bulunmasa da bu şekilde nakledilen rivayet muttasıl kabul edilir ve delil olarak kullanılması gerekir. Ancak râvinin kendisinden rivayette bulunduğu kişiyle karşılaşmadığına veya ondan hiçbir hadis almadığını gösteren açık bir delil varsa bu durumda muâsara iki râvinin birbiriyle görüştüğünü (mülâkat) ifade etmez (Müslim, "Mukaddime", 6).

Müslim'e bu değerlendirmesinden dolayı itiraz edilmiş ve aynı zaman dilimi içinde yaşayan râvilerin birbirinden hadis nakletmelerinin mutlak surette görüşmüş oldukları anlamına gelmeyeceği belirtilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'le ay-

nı dönemde yaşamalarına rağmen kendisiyle görüşmediklerinden dolayı muhadramların naklettikleri hadisler merfû kabul edilmemiştir. Bunun yanında çağdaşı olup görüştüğü ve hadis aldığı bir şeyhten duymadığı bir hadisi nakledenlerle (tedlîs) çağdaşı olduğu halde hadis duymadığı bir şeyhten duymuş gibi rivayet eden râviler (mürsel-i hafî) bulunmaktadır. Bu sebeple tedlîsin tarifinde yalnız muâsara ile yetinenlere karşı çıkılmış ve rivayette muâsaranın değil mülâkatın şart koşulması gerektiği ileri sürülmüş, mürsel-i hafî zayıf hadis çeşitlerinden sayılarak reddedilmiştir.

Usul kitaplarında müstakil başlık altında zikredilmeyen muâsara, daha çok Buhârî ve Müslim'in hadis kabul şartları ve iki *Şahîh*'ten hangisinin daha üstün olduğu söz konusu edilirken ele alınmıştır. Buhârî, birbirinden nakilde bulunan râvilerin hayatta en az bir defa karşılaşmış olmalarını (mülâkat) şart koşmuş olup bu durum *Şahîh-i Buhârî'nin Şahîh-i Müslim*'den üstün sayıldığına dair bir gerekçe olarak gösterilmiştir (İbn Hacer el-Askalânî, s. 59-60).

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, "Muḥaddime", 6; İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhētü'n-nazar fî tavḥîhi Nuḥbetü'l-fiker* (nşr. Nüreddin İtr), Dimaşk 1413/1992, s. 59-60; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Beyrut 1399/1979, I, 215-216, 224; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-ḥaşiş*, Kahire 1377/1958, s. 52; *Tecrid Tercemesi*, Muḥaddime, I, 151-153; Nüreddin İtr, *Menhecü'n-naḳd fî 'ulümü'l-ḥadis*, Dimaşk 1401/1981, s. 350-353; Hâlid Mansûr Abdullah ed-Düveys, *Mevkıfû'l-İmâmeyn el-Buhârî ve Müslim min iştirâ'î'l-lukyâ ve's-semâ' fi's-senedi'l-mu'an'an beyne'l-müte'âşirin*, Riyad 1417/1997, s. 317 vd.; Şerîf Hâtîm b. Ârif el-Avni, *el-Mürselü'l-hafî ve alâkatühü bi't-tedlîs*, Riyad 1418/1997, I, 43 vd.



MEHMET EFENDİOĞLU

MUASKER

(المسكر)

Cezayir'in kuzeybatısında tarihî bir şehir.

Başşehir Cezayir'in 360 km. güneybatısında yer alan Benişükrân dağlarının güney yamacındaki Vâdütücmân'da (Tûdmân) deniz seviyesinden 585 m. yükseklikte kurulmuştur. Tesis tarihinden itibaren genellikle ordugâh olarak kullanıldığı için Muasker diye adlandırılan şehre XIV. yüzyılda Fransızlar Mascara adını vermişlerdir.

Eski bir Berberî şehri olan Muasker'in tarihi antik dönemlere kadar gitmektedir. Ebû Ubeyd el-Bekrî'ye göre ahalisi Rüstemîler zamanında Tâhert'ten gelmiştir. Şerîf el-İdrîsî, Muasker'i suyu ve meyvesi bol büyük bir kent olarak tarif etmektedir. Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon) XVI. yüzyılda Muasker'in tahıl, yünlü kumaş ve binek hayvanları için koşum takımlarının satıldığı önemli bir yerleşim merkezi olduğunu, Benî Râşid tarafından yönetildiği dönemde her yıl Tilimsân hazinesine büyük ölçüde gelir sağladığını söyler.

Muvahhidler'in bir kale inşa etmesinin ardından Muasker'in önemi giderek artmaya başladı. Tilimsân'da hüküm süren Abdülvâdîler (Zeyyânîler) döneminde şehre bir vali tayin edildi ve askerler için kışla yapıldı. XVI. yüzyılda Osmanlılar'ın Kuzey Afrika'da ve Akdeniz'de İspanya ile mücadeleleri sırasında Abdülvâdîler'in idaresindeki Muasker'in önemi daha da arttı. Cezayir Osmanlı idaresine geçtikten sonra bölge idarî bakımdan garp, şark, cenup ve merkez adlı dört sancağa ayrılınca Muasker 971 (1563-64) yılında Garp Beyliği sınırları içine alındı ve bir garnizon kuruldu. XVIII. yüzyılın başında Mustafa b. Yûsuf devrinde beyliğin merkezi Mâzûne'den Muasker'e taşındı. Mustafa Bey, bu döneme kadar şehir görünümünde olmayan Muasker'in gerçek kurucusu kabul edilmektedir.

Osman Bey'in Garp beyliği zamanında (1747-1760) Muasker çevresindeki kabileler itaat altına alındı. 1191'de (1777) ölen Garp beyinin yerine oğlu Mehmed'in geçmesi gerekirken Mustafa Bey tayin edildi. Bölgede etkisini arttıran Derkâviyye tarikatının Vehrân civarındaki şeyhi Abdülkâdir b. Şerîf çıkardığı isyan neticesinde Muasker'i ele geçirdi. Vehrân tarafına çekilen Mustafa Bey, buradan topladığı askerlerle 1194'te (1780) Muasker'i kurtarmak için sefer düzenledi. Onun yolda ölmesi üzerine yerine Mehmed el-Kebîr eş-Şeyh getirildi. 1780-1797 yılları arasında Garp beyliği yapan Mehmed el-Kebîr, Haşem ve Ağvât kabileleri arasında Osmanlı idaresini yerleştirdi. Onun zamanında Muasker'de cami ve medreseler, su kemeri, çeşme ve idarî binalar inşa edildi; şehir bir ilim ve kültür merkezi haline geldi. Mehmed el-Kebîr, caminin su ihtiyacını karşılamak için yaptırdığı on altı havuza kanallarla su getirtti. Ayrıca yaptırdığı medrese bünyesinde bir kütüphaneye kurarak ülkenin çeşitli bölgelerinden değerli yazma eserleri buraya toplattı.

Derkâviyye ve Ticânîyye tarikatları Mehmed el-Kebîr zamanında bölgede Osmanlı idaresi aleyhine faaliyetlerde bulundular. Abdülkâdir b. Şerîf 1805'e kadar beyliğe karşı mücadeleyi sürdürdü.

1792'de Vehrân'ın İspanyollar'dan geri alınması üzerine Garp Beyliği'nin merkezi Muasker'den Vehrân'a taşındı. Bu tarihten sonra şehir önemini kaybetmeye başladı. 1805 yılında şeyh Abdülkâdir b. Şerîf, Muasker'i ele geçirdiyse de buraya tayin edilen Mehmed el-Mukalleş adlı bey tarafından şehirden çıkarıldı.

Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî, Osmanlılar'ın Cezayir'den çekilmesinin ardından Muasker'i kurma aşamasında olduğu devletin merkezi ilân etti (1832). Şehirde darphâne, ateşli silâhlar fabrikası, baruthane, tahıl ve erzak depoları yaptırdı. Muasker 1836 yılında Fransız ordusu tarafından işgal edildi. Fransızlar, baruthane ve silâh imalâthanesi gibi önemli yerleri yıkıp ertesi gün şehri terkettiler. Bu olayın ardından Emîr Abdülkâdir tekrar Muasker'i ele geçirdi. 30 Mayıs 1841'de Fransızlar Muasker'i yeniden işgal ettiler, şehir bu tarihten itibaren resmen Fransız idaresine girdi. Cezayir'de Fransız sömürgeciliğinin en ağır şartlarda devam ettiği yıllarda halkın elindeki verimli arazilere Avrupa'dan getirilen göçmenler yerleştirdi.

27 Ekim 1858'de Muasker bölgede kurulan altı yeni kaza merkezinden biri oldu. Fransız sömürgeciliğine karşı başlatılan bağımsızlık mücadelesi sırasında bölgede çok kanlı çarpışmalar cereyan etti. Muasker çatışmalarında tamamen harabeğe döndü. Bu sırada (1879) şehirde 2840 kişi bulunuyordu. 1901'de Muasker'de yaşayan toplam 20.986 kişinin 9596'sı müslüman, 10.900'ü hıristiyan, 490'ı yahudi idi. 1926'da nüfus 30.669'a ulaştı. Bu tarihten itibaren yerli nüfus giderek artarken (1977'de 51.400, 1987'de 67.000, 2004 yılı başlarında 88.300) dışarıdan gelmiş olanların sayısı devamlı azaldı. Fransız idaresi altındaki dönemde eski şehrin kuzeydoğusunda modern bir şehir kuruldu. Şehirde bugün şarapçılık, deri eşya, zeytinyağı, böcek ilâçları sanayii gelişmiştir.

Vehrân tarihine dair *Behcetü'n-nâzır* adlı eserin müellifi Abdülkâdir b. Abdülâh el-Meşriî el-Garîsî, Mehmed el-Kebîr'in 1189'da (1775) Vehrân'ın güneyine yaptığı seferleri anlatan *Rihletü Mehmed el-Kebîr bâyü'l-garb ile'l-cenûbi'l-Vehrânî* adlı eserin müellifi Ebû'l-

Abbas el-Hâc Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî, *eş-Şağrû'l-cümânî fi'btisâmi's-şağri'l-Vehrânî'nin* İbn Sahnûn diye tanınan müellifi Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Sahnûn er-Râşidî, tarihçi, hadis ve fıkıh âlimi Ebû Re's el-Muaskerî. Osmanlı döneminde Muasker'de yetişen önemli âlimlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA :

Bekrî, *el-Muğrib*, s. 160; İdrîsî, *Şifâtü'l-Mağrib*, s. 83; Hasan el-Vezzân, *Vaşfû İfrîkiyye*, II, 26-27; Aziz Samih İter, *Şimali Afrikada Türkler*, İstanbul 1936-37, I, 109-110; II, 58, 68; Ebû'l-Kâsim Sa'dullah, *Târîhu'l-Cezâ'iri's-şekâfi*, Cezayir 1981, s. 269-271, 293-294, 463; Nâsirüddin Saïdünî, *Dirâsât ve ebhâş fi târihi'l-Cezâ'ir: el-'Ahdü'l-'Osmânî*, Cezayir 1984, s. 247-253; A. Berque, *Ecrits sur l'Algérie*, Paris 1986, s. 216; Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 164, 167; Ahmed Kassab v.dğr., "L'économie coloniale: l'Afrique du nord", *Histoire générale de l'Afrique* (ed. A. A. Boahen), Paris 1987, VII, 457; J. Ganiage, *Histoire contemporaine du Maghreb*, Paris 1994, s. 23, 41-42, 104-105, 111, 127, 179, 236; G. Yver, "al-Mu'askar", *EL* (Fr.), VII, 264-265.



AHMET KAVAS

MUASKERÎ

(المعسكرى)

Ebû Re's en-Nâsir Muhammed
b. Ahmed b. Abdülkâdir er-Râşidî
el-Muaskerî el-Cezâ'irî
(ö. 1238/1823)

Cezayirli tarihçi.

1150'de (1737) Cezayir'in Muasker şehri yakınlarındaki Kal'atü Benî Râşid'de fakir bir ailenin çocuğu olarak doğdu. Kafasının büyüklüğünden dolayı "Ebû Re's" lakabıyla anılır. Çocukluk yılları Kal'atü Benî Râşid, Mettice, Tunus, Mağrib-i Aksâ ve Mecâce'de geçti. Kur'an'ı ezberledikten sonra Muasker'e döndü ve dönemin âlimlerinden dinî ilimler okudu. Hocaları arasında Abdülkâdir el-Müşrifî ve İbn Amâr el-Cezâ'irî'nin adları anılmaktadır.

1204'te (1790) hacca giden Muaskerî Cezayir şehrine, Kostantine, Tunus, Kahire ve Dimaşk'a uğrayarak ulemâ ile görüştü ve onların düşüncelerinden faydalandı. Murtazâ ez-Zebîdî, el-Emîrû'l-Kebir ve diğer bazı âlimlerden icâzet aldı. Hac dönüşünde İspanyollar'ın Vehrân'ı işgal ettiğini ve bu sebeple cihad başlatıldığını duyunca doğrudan savaşa katıldı. 'Acâ'ibü'l-esfâr adlı kitabını bu savaşın etkisiyle yazdı. Savaşın ardından Muasker'e dönüp bir süre kadılık görevinde bulunduysa da daha sonra ayrılıp zamanını

ders vermek ve kitap yazmakla geçirdi. 1801'de Mağrib'e giderek Sultan Mevlây Süleyman'ı ziyaret etti. Sultanın Fas'a yerleşmesi yolundaki teklifini kabul etmedi. O sırada Derkâviyye tarikatının Osmanlı yönetimine karşı başlattığı ayaklanmanın bastırılmasının ardından Muasker'e döndü. Bu ayaklanmanın Cezayir'de sebebiyet verdiği yokluk ve fakirlik esasen fakir olan Muaskerî'yi de etkiledi ve sağlığı bozuldu; bu durum onun ders vermesini engelledi. Ancak ilmî çalışmalarına devam etti ve 1226'da (1811) tekrar hacca giderken uğradığı yerlerdeki birçok âlimle görüştü. Bu arada Vehhâbî âlimleriyle karşılaşması ve onlarla ilmî tartışmalara girmesi haklarında önceden sahip olduğu olumlu düşünceyi değiştirdi; kendilerini sert bir şekilde eleştirerek Hâricî zihniyeti taşıdıklarını ileri sürdü. Hac dönüşünde Muasker'e yerleşti. 15 Şaban 1238'de (27 Nisan 1823) vefat etti.

Tarihçiliğinin yanında muhaddis ve fâkih olarak da tanınan Muaskerî'nin halka açık derslerine zaman zaman sayısı yüzleri bulan öğrenci gruplarının katıldığı belirtilir. Yetiştirdiği çok sayıdaki talebe arasında Muhammed b. Ali es-Senûsî ve Emîr Abdülkâdir el-Cezâ'irî en önde gelenlerdir. Birçok ilim dalında kitap ve risâle yazmakla beraber daha çok tarih ve ensâba dair telifleri vardır. Gezip dolaştığı yerlerle ve görüştüğü âlimlerle ilgili hâtıra, müşahede ve intibalarını da kitap haline getirmiştir. 130'dan fazla eseri olduğu söylenirse de bunların çoğu kayıptır.

Eserleri. Yahyâ Bû Aziz, Muaskerî'nin ölümünden üç hafta önce çalışmalarının listesini yaptığı *Şemsü ma'âri'it-tekalif fi esmâ'i mâ en'amellâhu bihi 'aley-nâ mine'te'te'lif* adıyla bir risâle yayımlamıştır. Listedeki eserlerin ancak bir kısmının günümüze ulaştığı bilinmektedir. 1. *el-Hulelû's-sündüsiyye fi şe'ni Vehrân ve'l-cezireti'l-Endelüsiyye* (el-'İlelû's-sündüsiyye fi mâ cerâ bi-Vehrân ve'l-'udveti'l-Endelüsiyye). G. Faure Bigvet tarafından Fransızca'ya çevrilerek Arapça aslıyla birlikte yayımlanmıştır (*Les vêtements de soie fine*, Alger 1903). 2. 'Acâ'ibü'l-esfâr ve le'ât'ifü'l-ağbâr. Eserin bir kısmı 1 Ocak 1881 tarihinden itibaren *el-Mübeşşir* gazetesinde neşredilmiştir. 3. *Mü'nisü'l-ağhibbe fi ağbâri Cerbe*. 1884'te Fransızca'ya tercüme edilmiş ve daha sonra Muhammed el-Merzûkî tarafından yayımlanmıştır (Tunus 1960). Saadece ismi bilinen eserleri arasında *el-İşâbe fi men ğaze'l-Mağribe mine's-*

şahâbe, Mecma'u'l-bahreyn ve ma'la'u'l-bedreyn bi't-tefrîd, el-Âyâtü'l-beyyinât, en-Nürüs-sârî, es-Seylû'l-faşihu'l-cârî, en-Nebzetü'l-münîka, Zeylû'l-Medârik, el-Cevherü'n-nefis, el-Kavlû'l-ekmel, Zehretü's-şemârih fi 'ilmi'tevârih, Zeylû'l-Kirtâs fi mülûki Benî Vaftâs, el-Meslekü'l-merûm fi ağbâri't-Türk ve'r-Rûm, el-Cevher ve'l-'arâz fi vaşfi's-semâ'i ve'l-arz, en-Nüzhetü'l-emîriyye fi şerhi'l-Mağâmâti'l-Harîriyye yer alır (eserlerinin tam listesi için bk. Yahyâ Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-şekâfe*, III, 236-244).

BİBLİYOGRAFYA :

Brockelmann, *GAL*, II, 654; *Suppl.*, II, 880; Abdüsselâm b. Abdülkâdir İbn Süde, *Delilü mü'errihî'l-Mağribi'l-ağşâ*, Dârülbeyzâ 1960-65, I, 106, 114, 117, 151, 154, 155, 179; II, 299, 349, 383, 439, 441, 455; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü a'lâmî'l-Cezâ'ir*, Beyrut 1400/1980, s. 306-307; Abdurrahman b. Muhammed el-Cilâfi, *Târîhu'l-Cezâ'iri'l-'âm*, Beyrut 1400/1980, III, 569-576; Hifnâvî, *Ta'rifü'l-halef bi-ricâlî's-selef*, Beyrut 1402/1982, II, 341-342; Abdülhay el-Kettânî, *Fihri'sü'l-fehâris*, I, 150-152; Ebû'l-Kâsim Muhammed Kirrû, *Müstedrekü'l-fehresi't-târîh li'l-mü'ellesâti'l-Tünisiyye*, Beyrut 1988, s. 78-80; Ebû'l-Kâsim Sa'dullah, *Ebhâş ve ârâ' fi târihi'l-Cezâ'ir*, Beyrut 1990, I, 83-103; II, 337-340; a.mlf., *Târîhu'l-Cezâ'iri's-şekâfi*, Beyrut 1998, II, 376-381; Ahmed Abdüsselâm, *el-Mü'errihüne't-Tünisiyyün* (trc. Ahmed Abdüsselâm - Abdürrezzâk el-Huleyvi), Tunus 1993, s. 321-323; Yahyâ Bû Aziz, *A'lâmü'l-fikr ve's-şekâfe fi'l-Cezâ'iri'l-mağrûse*, Beyrut 1995, II, 234-244; a.mlf., "el-İntâcü'l-fikrî ve'l-edebî li's-şeyh Ebi Re's en-Nâsir el-Mu'askerî", *el-Mecelletü't-Târîhiyyetü'l-Mağribiyye*, XVI/53-54, Zağvân 1989, s. 245-253.



RIZA KURTULUŞ

MUAŞŞER

(مُعَشَّر)

Divan şiirinde
her kıtası onar mısradan oluşan
bendler halinde yazılmış musammat
nazım şeklindeki manzume
(bk. MUSAMMAT).

MUÂTÂT

(المعاطات)

Başta satım olmak üzere
bazı sözleşmelerin
fiili mübadele ile gerçekleşmesi
veya bozulması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "uzanmak, el atmak, almak" anlamındaki *atv* kökünden türeyen *muâtât* "almak vermek" mânasına gelir. *Teâtî* ile eş anlamlı olan kelime, fıkıh terimi olarak sözlü veya söz yerine geçtiği ka-

bul edilen bir yolla beyanda bulunmaksızın mal ve bedelin değış tokuş edilerek bir satım akdinin kuruluş ve ifasının eş zamanlı gerçekleştirilmesini anlatır. Alıcı âdeten satıma sunulduğu anlaşılın bir nesneyi, meselâ fırından ekmeği alıp parasını bırakınca muâtât yoluyla bir sözleşme gerçekleşmiş olur. Sözlü alım teklifi üzerine satıcının hiç konuşmadan malı paketleyip teslim etmesi gibi akdin kuruluşuna taraflardan birinin sözle, diğerinin fiille katılması durumunun muâtât sayılıp sayılmayacağı tartışılmış, Hanefîler karşı çıkmakla beraber Mâlikî ve Hanbelîler bu durumu da muâtât olarak nitelendirmişlerdir.

Mal mübadelesinin karşılıklı rızaya dayalı olmasını öngören âyet (en-Nisâ 4/29) ve hadisler (*Müsned*, II, 536; İbn Mâce, "Ticârât", 18) fakihleri rıza kavramını-büyük bir titizlikle ele almaya yöneltmiş, akidlerin kuruluşunda tarafların iradesinin dışarıya yansıtılması, yansıtılma biçimleri ve iç irade ile beyan arasındaki uyum gibi hususlar ayrıntılı incelemelere konu yapılmıştır. Bu çerçevede muâtâtın akid kurmaya yeten bir irade beyanı sayılıp sayılmayacağı, bu yolla akid yapmanın cevaz ve sınırları tartışılmıştır (ayrıca bk. İRADE BEYANI).

Hanefî, Mâlikî ve tercih edilen görüşlerinde Hanbelîler'e göre tarafların rızasını tam olarak gösterir nitelikte bir teâti ile satım akdi meydana gelir. Muvaffakuddin İbn Kudâme, bu hükmün meşruiyetini izah ederken dinin ticarî muamelelere dair getirdiği sınırlama ve yasaklar dışında alım satım biçimini örne olarak dışarıda bırakarak muâtâtın bu yolla kabul edildiğini de bu kapsamda girdiğini ve Resûlullah zamanından beri uygulanagelen bu usule -şimdi buna karşı çıkanlardan önce- kimse itiraz etmediğine göre artık cevazı yönünde icmâ oluşmuş sayılması gerektiğini belirtir (*el-Muğni*, III, 561, 562). Hanefî fakihlerinden Kerhî'nin teâti yoluyla satımın sadece değeri düşük mallarda geçerli kabul edildiği yönündeki görüşü mezhep içinde fazla destek bulmamıştır. Bu görüş, muâtâtı ilke olarak benimseyen diğer mezheplere mensup -Hanbelîler'den Kâdi Ebû Ya'lâ ve Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi- bazı fakihler tarafından da savunulmuştur. İlgili naslarda yer alan karşılıklı rıza kavramını daha dar bir yorumla tâbi tutarak icap ve kabulün sözlü beyanla veya bazı durumlarda söz yerine geçebilecek yazı ve işaret gibi bir yolla olmasını şart koşan Şâfilîler ise muâtât yoluyla satımın ge-

çerli sayılmayacağını ileri sürmüşlerdir. Sosyal olgu karşısında zaman içinde mezhebin bu görüşünde bir yumuşama olmuş, bazı Şâfilî fakihleri muâtâtta mutlak şekilde cevaz verirken bazıları sadece düşük değerdeki malların veya hakkında ticarî örf bulunanların bu yolla mübadelesini câiz saymıştırl.

Öncelikle satım akidinde ele alınan teâtinin diğer akidlerde de geçerli bir yol sayılıp sayılmadığı tartışılmıştır. Trampa ve sarf birer satım türü olduğu için bunların da teâti yoluyla yapılabileceği genellikle kabul edilir. Şâfilîler dışında kalan üç mezhep satım gibi icârenin de teâti ile gerçekleştirilebileceği kanaatindedir (Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, III, 3). Hanefî müellifleri bu hükmü istihsan deliline dayandırır; nitekim ücret konuşmaksızın gemiye binen, kan aldırılan veya parayla satılan sudan içen ve daha sonra ödeme yapan kimselerin hükmü sorulduğunda Ebû Yûsuf bunun istihsanına göre câiz sayıldığını ve bu durumlarda önceden sözleşme yapmaya gerek bulunmadığını söylemiştir. Klasik fıkıh literatüründe icârenin kira ile sınırlı olmayıp iş, hizmet ve menfaati konu edinen pek çok akdin ortak adı olarak kullanıldığı dikkate alındığında muâtâtın uygulama alanının oldukça geniş tutulduğu görülür. Özetle, yapısı teâtiye elverişli olmayanlar dışında borçlar hukuku akidlerinin teâti yoluyla gerçekleştirilebileceği ve bunların aynı yolla bozulabileceği (ikâle) ilke olarak kabul edilir. Buna karşılık mahiyeti gereği nikâh akdinin muâtât yoluyla meydana gelmeyeceği hususunda ittifak vardır (Osman b. Ali ez-Zeylaî, II, 91).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Arab, "atâ" md.; Firûzâbâdi, *el-Kâmûsü'l-muhtâ*, "atâ" md.; *Müsned*, II, 302, 305, 328, 409, 536; V, 5; Buhârî, "Hibe", 7; Müslim, "Zekât", 175; İbn Mâce, "Ticârât", 18; Nesâî, "Zekât", 98; Serahsî, *el-Mebsûl*, XII, 139; XIV, 141; XV, 169; XVI, 132; İbn Kudâme, *el-Muğni* (Herrâs), III, 561, 562; IV, 137; Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, Bulak 1314, II, 91; IV, 2-4; Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münî*; Bulak 1324, II, 523; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, II, 3; Şemseddin er-Remîlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1404/1984, III, 375; Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ*, III, 148; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Serhi'l-kebir*, Kahire, ts., III, 2-3; IV, 24-25; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire), IV, 513-514; *Mecelle*, md. 175; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, I, 266-270; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, *Meşâdirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1954, I, 108-125; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletüh*, Dımaşk 1405/1985, IV, 99, 161, 350, 501; VII, 40; "Te'âti", *Mu.F.*, XII, 198-200.



HAMDİ DÖNDÜREN

MUATTILA

(المعتلة)

Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit edenlere verilen isim.

Muattıla kelimesi, sözlükte "boş ve hâli olmak" anlamındaki **atîl** (**utûl**) kökünün tef'îl kalıbından türeyen **muattıl**ın (boş ve hâli kılan) isim şeklidir. İlk dönemlerde Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlayanları ifade eden muattıla sonraları Allah'ın varlığını tanımayan, tabiatın yaratıcının tasarrufundan bağımsız varlığını sürdürdüğünü ileri sürenler için de kullanılmıştır (bk. DEHRİYYE). Kaynaklarda muattıla yerine **ehl-i ta'til** tâbiri de geçmektedir.

Ta'til görüşünün ilk defa II. (VIII.) yüzyılın başlarında Ca'd b. Dirhem tarafından ileri sürüldüğü kabul edilir. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Osman b. Saîd ed-Dârimî gibi erken dönem âlimleri ta'til anlayışını reddeden eserler kaleme almışlardır. Zamanla âlimler kâinatı yaratıcıdan, Allah'ın zâtını sıfatlarından veya sadece mâna sıfatlarından yahut te'vile giderek Kitap ve Sünnet'in delâlet ettiği mânalardan soyutlama şeklinde farklı türlerdeki ta'til görüşlerinden bahsetmişlerdir (Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 123-130; İbn Kayyim el-Cevziyye, II, 268). Şehristânî, Allah ve âhîret inancına sahip olamamış, duyulur nesnelere akledilir âleme geçiş yapamamış ve metafiziğe kesin biçimde sırtını dönmüş maddeciler diye nitelendirdiği Dehriyye'yi "muattıla-tü'l-Arab" şeklinde adlandırmıştır (*el-Milal*, II, 3-5, 235). Bunun yanında tenzih ilkesine fazla yer veren ve bunun sonucunda bazı isimlerle mânevî sıfatları kabul etmeyen Mu'tezile'nin yaklaşımı kısmî ta'til, Berâhime'nin nübüvveti inkârı da bir tür ta'til olarak değerlendirilmiştir (Muhammed b. Halîfe b. Ali et-Temîmî, s. 16-20).

İslâm tarihinde zât-sıfat münasebeti konusunda ilk defa ortaya çıkan fikrî hareketler, Allah'a sıfatlar isnat edilmesi ve tevhidin korunması noktalarında belirginleşiyordu. Bunlardan ilkinde göre evrene ve içindeki bütün nesne ve olaylara hâkim olan yaratıcının bilinmesi, dolayısıyla bazı sıfatlarla nitelendirilmesi kaçınılmazdır. Bu sıfatlar hem zihinde hem zihnin dışında (harîçte) zât ve mahiyet çerçevesinde gerçek bir varlığa sahiptir (krş. *et-Ta'rifât*, "Mâhiyyet" md.). Cenâb-ı Hakk'ın sonradan sıfat kazanmış olması mümkün de-

ğildir; aksi takdirde O'nun bu sıfatların içerdiği yetkinlikten daha önce yoksun bulunduğu, dolayısıyla kusurlu olduğu, ayrıca yeni bazı özelliklere kavuşmak suretiyle değişikliğe mâruz kaldığı sonucu ortaya çıkar. Buna göre sıfatların da zât gibi kadîm olması zaruridir. Fakat bu durumda kadîm varlıklar çoğalacağından tevhid prensibi zedelenmiş olur. Bu telakkilerin her ikisi de Asr-ı saâdet'ten itibaren müslümanların Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındaki inançlarına ters düşmektedir. Ca'd b. Dirhem tenzihe dayanan tevhid ilkesine ağırlık verip Allah'ın hariçte sıfatları bulunmadığını, naslarda O'na nisbet edilen "yed, vech, ayn" gibi kavramların zâhirî mânalarından farklı şekilde yorumlanması gerektiğini belirtmiştir. Ca'd, sıfat anlayışına paralel olarak Kur'an'ın kadîm sayılmadığını da söylemiştir. Ca'd'in görüşleri Cehm b. Safvân, Vâsil b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve diğer bazı Mu'tezile âlimlerince benimsenmiştir. Cehm b. Safvân'a göre Allah'tan başka her şey sonradan yaratıldığından ezelde ilâhî ilim ve kudrete konu teşkil edecek hiçbir şey yoktu. Dolayısıyla Allah'ın ezelde alîm ve kâdir olduğu da söylenemez, şu halde O'nun ilmi hâdistir (Osman b. Saîd ed-Dârimî, s. 131). Teşbihten kaçınmak amacıyla Allah'a vücûd sıfatı bile atfetmeyen Cehm b. Safvân ehli-i hadis tarafından tekfir edilmiş, hatta bazı Mu'tezilîler'ce sapıklıkla nitelendirilmiştir (Hayyât, s. 92).

Kısmî bir ta'til telakkisini benimsediği ileri sürülen Mu'tezile âlimleri, aslında Kur'an'da ve Kur'an'ı destekleyen hadis metinlerinde yer alan sıfatların mevcudiyetini kabul ederken Sünnî âlimlerince ısrarla vurgulanan mâna sıfatları ile tevâtür yoluyla sabit olmayan bazı haberî sıfatları reddetmişlerdir. İlk bakışta yaratılmışlık özelliği taşıdığı görülen haberî sıfatlar -ister Kur'an'da ister sadece hadiste bulunsun- Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından doğrudan, Selef âlimlerince dolaylı biçimde te'vile tâbi tutulmakta ve bu sebeple Mu'tezile anlayışına yaklaşılmaktadır (bk. MU'TEZİLE; SIFAT).

Bâtıniyye adı altında toplanan çeşitli gruplar, dinî nasları mâkul ve sabit bir esasa veya yöneme bağlı kalmadan te'vil ederken tenzih ve tevhid konusunda ileri derecede titizlik gösteren İslâm filozofları naslarda Allah'a izâfe edilen isimleri (esmâ-i hüsnâ) taabbüdü çerçevede kabul etmişler, Allah'ın zâtına zihinde veya hariçte herhangi bir mâna, bir nitelik nisbet etmeyen selbî sıfatları da benim-

semişlerdir. Selef âlimleriyle Mu'tezile'nin ve diğer kelâmcıların kabul ettiği sıfatları zihnen de olsa müstakil mânalar olarak Allah'a nisbet etmeyi tevhide aykırı görmüşlerdir. Bu sebeple Takıyyüddin İbn Teymiyye muattıla nitelmesini filozoflar için de kullanır (*Mecmû'u fetâvâ*, VI, 33-34; XIII, 80-81). Mâtürîdî ise sıfatın mâna ve muhtevasını ilâhî zâta nisbet eden filozofların ta'til telakkisini benimsemişliğini belirtir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 46).

Muattıla, "tabiatın bir yaratıcı ve düzenleyiciden boş ve hâli olduğu görüşünü benimseyenler" mânasına alındığı takdirde tarihin her döneminde bu telakkiye sahip kimselerin bulunduğu görülür (bk. İLHÂD). Ancak bu anlamdaki Muattıla'nın İslâmî gruplarla bir ilgisi yoktur. Muattıla Allah'ın zâtını sıfatlarından tecrit edenler olarak kabul edilirse burada var olduğu ileri sürülen ta'tilin mahiyetine bakmak gerekir. Sıfat zâta nisbet edilen bir mâna ise görüşleri literatüre geçebilecek seviyede bulunan herhangi bir müslüman şahıs veya grubun Allah'ı bu sıfatlardan soyutladığı bilinmemektedir. Çünkü böyle bir anlayış kâinatı yaratan ve yöneten, kendisine ibadet edilen Allah'ın fiilen ve gerçekte var olduğu inancıyla bağdaşmaz. Bu durumda tartışma, ilâhî zâta nisbet edilen mânaların belli bir sistem içinde ifadelendirilmesiyle alakalı görünmektedir. Dinin özellikle inanç konularında niyet ve kalbin ameli esas olduğuna göre inancın yokluğunu göstermeyen farklı ifadeler itikadî bir hüküm taşımaz, bu ifadelerin sahiplerini teşbih veya ta'tile nisbet etmek de isabetli olmaz. Ayrıca ta'til konusunda isimleri başta zikredilen Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'dan sonraki nesillere intikal eden eserlerin kaybolduğunu da unutmamak gerekir.

Ta'til telakkisi çeşitli akaid ve kelâm kitaplarıyla "mîl ve nihâl" türü eserlerde ele alındığı gibi müstakil eserlerde de incelenmiştir. Ahmed b. Hanbel'in *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Buhârî'nin *Halku ef'âli'l-İbâd*, Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* (üç kitap: nşr. Ali Sâmî en-Neşâr – Ammâr et-Tâlibî, *'Akâ'idü's-selef* içinde, İskenderiye 1971), İbn Ebû Hâtîm er-Râzî'nin *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *İctimâ'u'l-cüyûşî'l-İslâmiyye 'alâ gazvi'l-Mu'attıla ve'l-Cehmiyye* (Beyrut 1404/1984) ve Cemâleddin el-Kâsımî'nin *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Sayda 1320; Kahire

1321) adlı çalışmaları bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "atıl" md.; *Li-sânü'l-Arab*, "atıl" md.; *et-Ta'rifât*, "Mâhiyyet" md.; Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* (*'Akâ'idü's-selef* içinde), s. 64-68, 73; Buhârî, *Halku ef'âli'l-İbâd*, Beyrut 1404/1984, s. 7-8; Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Küveyt 1416/1995, s. 131, 202-203, 209; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 92; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 484-488; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 46, 102, 159, 161; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 46-51; Ebû'l-Hüseyn el-Malâtî, *et-Tenbih ve'r-red* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 96-97, 112, 115-116, 118-119, 125-130, 140; İbn Sinâ, *en-Necat*, Kahire 1357/1938, s. 228-229; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, V, 241-243; Şehristânî, *el-Mîl* (Kılânî), II, 3-5, 235; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm fi'ilmî'l-kelem* (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 123-130; Beyhâkî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, tür.yer.; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 435; a.mlf., *Mecmû'u fetâvâ*, V, 20-22; VI, 33-34; XIII, 80-81; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1395/1975, II, 268; Muhammed b. Haife b. Ali et-Temîmî, *Ma'âletü't-ta'fil ve'l-Ca'd b. Dirhem*, Riyad 1418/1997, tür.yer.; W. Montgomery Watt, "Djahm b. Şafvân", *EP* (İng.), II, 388; a.mlf., "Djahmiyya", a.e., II, 388.



MUSTAFA SINANOĞLU

MUÂVAZA

(المعاضة)

Karşılıklı bedelleri değişme veya konusu böyle bir değişim olan akidler anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "bir şeyin karşılığında başka bir şeyi vermek veya almak" anlamına gelen muâvaza kelimesi, fıkıh terimi olarak iki bedelin (ivaz) değişimlerini veya konusu böyle bir değişim olan akidleri ifade eder. Taraflardan her birinin bedel almasını belirtmek üzere **i'tiyâz** terimi kullanılır (ayrıca bk. İVAZ).

Fıkıh literatüründe hukukî muameleler işlevleri bakımından temlikât, itlâkât ve iskâtât şeklinde bir sınıflandırmaya tâbi tutulduğu gibi iki taraflı olanlar (akidler) için her bir tarafın bedel alıp almamasına göre muâvazât ve teberruât şeklinde de bir ayırım yapılır. Bunlardan mübâdele işlevi görenleri muâvaza, karşılıksız kazandırma işlevi görenleri teberru diye nitelenir. Muâvazât terimi zaman zaman nikâh ve muhâlele gibi borçlar hukuku çerçevesi dışında kalan hukukî tasarruflar için de kullanıldığından bazı müellifler, sırf malî hakların mübadelesine aracılık

eden akidleri belirtmek üzere "el-muâvazâtü'l-mâliyye" tabirine yer verirler. Bunların önemli bir kısmı, malların ayn veya menfaatlerinin mülkiyetini değişme işlevi gördüğünden temlikât grubu içinde yer alır. Bazı eserlerde muâvazât mahza ve gayr-i mahza şeklinde bir ayrımâ tâbi tutulur; bunlardan ilki her iki tarafın, ikincisi sadece bir tarafın malî bedel ödediği durumları ifade eder (Mu.F, V, 230-231; XXXVIII, 187).

Bey', mukâyeda, sarf, selem, istisnâ', icâre, cuâle, bedelli sulh, taksim (kısmet), tehârûc ile müzâraa, müsâkât ve muğârese gibi ortaklık türleri muâvaza akidleri arasında sayılmıştır. Öte yandan mülkiyetin veya kullanma hakkının karşı tarafa bedelsiz aktarımını sağlayan hibe, âriyet ve karz gibi akidler teberruât grubu içinde yer alır. Çift karakterli bazı akidler ise başlangıç itibariyle teberru, sonuç itibariyle muâvaza niteliği taşır. Zira bu tür akidler başta kazandırıcı bir nitelik arz ederken neticede bir iade veya bedel ödeme yükümlülüğünü öngörür. Diğer taraftan fakihlerin çoğunluğu, bir zarar giderme amacıyla meşrû kılınan şüf'a hakkı gibi haklar karşılığında ivaz alınmasını câiz görmez; Mâlikîler'e göre ise bunda sakınca yoktur (İbn Nüceym, s. 212; Buhûti, III, 401; Mu.F, V, 232).

Akidlerin muâvazât ve teberruât şeklindeki ayrımı bir kısım mezheplerde özel bir öneme sahiptir. Muâvaza akidlerinde kural, kabz şartı aranmaksızın tarafların karşılıklı rızasıyla akdin tamam olmasıdır. Meselâ satım sözleşmesinde kabz gerçekleşme de alıcının satım konusu mal ve satıcının satım parası üzerinde mülkiyet hakkının sabit olması için icap ve kabul yeterlidir. Teberru akidlerinde ise bu açıdan mezhepler arasında görüş ayrılıkları vardır (Subhî Mahmesânî, II, 18, ayrıca bk. HİBE; TEBERRU).

Taraflardan her birini hem alacaklı hem borçlu konumuna getirdiği ve alacakla borç arasında tam bir mütekâbiliyet tesis ettiği için muâvaza akidleri doktrinde gerek kuruluş gerek ifa aşaması itibariyle özel bir ihtimama konu olmuştur. Kuruluş aşamasında karşılıklı edimler arasında bir denge oluşturulmaya çalışılmıştır; ribâ ve gabn yasakları bu dengeyi sağlamaya yönelik tedbirlerdir. Ayrıca yapıları gereği bu akidler -ortaklık niteliğindeki olanlar hariç- ilke olarak her iki tarafı da bağlayıcı özelliğe sahip bulunduğundan tek tarafın feshine kapalıdır; dolayısıyla ancak her iki tarafın anlaşması halinde

akid bozulabilir. Şâfiî ve Hanbelîler'ce muâvaza akidleri bakımından kabul edilen meclis muhayyerliği hükmü akid konusunun ayn olması, iki tarafı bağlayan akidler grubunda bulunması gibi bazı şartlara bağlanmıştır (Kalyûbî, II, 190; Mu.F, XXXVIII, 187). Yine kuruluş aşamasında alınan bir kısım tedbirlerle ifa aşamasında bir anlaşmazlığın çıkması önlenmeye çalışılır. Nitekim karşılıklı edimlerden birinin yeterince belirlenmemiş olması (cehâlet) veya ifa imkânı belirsiz bir edim (garar) içermesi bu tür akidlerin geçerliliğini engelleyen durumlardan sayılmıştır. Sözü edilen akidlerde yer alan karşılıklı edimler, sözleşme veya işin mahiyetinden aksi anlaşılmadıkça ilke olarak eş zamanlı ifa edilir. Bu husus, karşılıklı edimler arasında daha kuruluş aşamasında tesis edilen dengenin ifa aşamasında da korunması düşüncesine dayanır. Bu sebeple, borcunu ifa etmedikçe veya ifaya hazır olmadıkça karşı taraf kendisini ifadan kaçınma hakkına (hapis hakkı) sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "avz" md.; Serahsî, *el-Meb-sûl*, XIII, 192; XV, 109; Kâsânî, *Bedâ'î*, V, 233, 254; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Abdülaziz M. el-Vekîl), Kahire 1387/1968, s. 212; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 2, 43-44; Buhûti, *Keşşafü'l-kınâ*, III, 401; Kalyûbî, *Hâşiye 'alâ şerhi Minhâci't-tâlibîn*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 190; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerhu Muhtaşar Halil*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), V, 218; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire), IV, 575-576; V, 20-21; Subhî Mahmesânî, *en-Nazarîyyetü'l-'amma li'l-mücebât ve'l-'uqud*, Beyrut 1948, II, 18-20; Ahmed b. İbrâhim, *el-İltizâmât fi'l-'iş-şer'î'l-İslâmî*, Kahire, ts. (Dârü'l-ensâr), s. 48; "İftiyâz", *Mu.F*, V, 229-232; "Mu'âvaza", a.e., XXXVIII, 187-188.



BİLAL AYBAKAN

MUÂVIYE b. EBÛ SÜFYÂN

(معاوية بن أبي سفيان)

Ebü Abdirrahmân Muâviye
b. Ebî Süfyân Sahr b. Harb b. Ümeyye
el-Ümevî el-Kureşî
(ö. 60/680)

Sahâbî, Emevî hilâfetinin kurucusu
(661-680).

602 veya 603 yılında Mekke'de doğdu. Ebû Süfyân ile Hind bint Utbe b. Rebîa'nın oğlu, Ümmü Habîbe bint Ebû Süfyân'dan dolayı Hz. Muhammed'in kayınbiraderidir. Resûlullah'ın peygamberliğini ilân etmesinden sonra Kureys'in diğer ileri gelenleriyle birlikte İslâm'a cephe alan ve Bedir Savaşı'nın ardından üstlendiği Mekke liderliğini şehrin fethine kadar sürdüren babasının gözetiminde bir

şehzade gibi büyüdü ve onunla birlikte fetih sırasında müslüman oldu. Müellefe-i kulûbdan sayıldığı için Huneyn ganimetlerinin dağıtımında payına fazla miktarda para ve mal ayrıldı.

Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'e kâtiplik ve onun vefatının ardından Suriye üzerine gönderilen dört ordudan birinde kumandan yardımcılığı yapan Muâviye, 17'de (638) Hz. Ömer tarafından önce Ürdün, ertesi yıl Dımaşk valiliğine tayin edildi. 19 (640) yılından sonra halifenin emriyle Filistin'in sahil şehirlerinden Kaysâriye, Askalân ve Trablusşam'ı aldı, sahillere karakollar kurup asker yerleştirdi. Bu arada Bizans'tan kalma tersanelerden yararlanarak İslâm donanmasında ilk deniz birliklerini teşkil etti. Arkasından sahillere yakınlığı dolayısıyla tehlike oluşturan Kıbrıs'a sefer düzenlemek için halifeden izin istediysede alamadı. Hz. Osman döneminde Filistin, el-Cezîre, Humus ve Kinnesrîn'in de uhdesine verilmesiyle Suriye genel valiliğine getirilen Muâviye yeni halife ile olan akrabalığı sayesinde daha rahat hareket etmeye başladı. İslâm öncesinde Suriye'ye yerleşmiş bulunan Benî Kelb'den bir kadınla evlenip bölgenin en büyük kabilesini arkasına aldı ve birkaç yıl sonra halifenin de aynı kabileden bir kadınla evlenmesini sağlayarak aralarındaki yakınlığı pekiştirdi. Böylece Kelbîler'e ve halifeye dayandırdığı güç ve itibarını gittikçe arttırdı; kendisine çok bağlı disiplinli bir ordu kurmanın yanında başarılı yönetimiyle bölge halkının gönlünü kazandı. 27 (648) yılında Kıbrıs'a bir donanma gönderilmesi hususunda Hz. Osman'ı ikna eden Muâviye, yolladığı 1700 parçalık filo ile adayı kan dökmeden yılda 7200 altın haraca bağladı; beş yıl sonra da ikinci bir sefer düzenleyip buraya 12.000 kişilik bir ordu yerleştirdi.

Muâviye, Hz. Osman'ın ardından Medine'de halife seçilen Hz. Ali'ye, Hz. Osman'ın öldürülmesi konusunda ilgisiz kaldığını ve suç ortağı olduğu isyancıları ordusunda barındırdığını ileri sürerek biat etmedi. Bunun yanında Hz. Osman'ın yakın akrabası sıfatıyla onun kanını dava etme hakkına sahip olduğunu söyledi ve bunu gerçekleştirmek şartıyla Şam halkından biat aldı. Daha sonra Mekke'de Hz. Âişe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm üçlüsü etrafında, haksız yere öldürülen halifenin kanını dava etmek için toplanan gruplarla, katillerin cezalandırılması hususunda acele edilmemesi gerektiği görüşünde olan Hz. Ali arasındaki mücadeleden neticesini bekle-

meyi tercih etti. Cemal Vak'ası'nda galip gelen Hz. Ali'nin kendisini tekrar itaate davet etmesi karşısında ona, Hz. Osman'ın katillerini kendisine teslim etmesini ve halifeliği bırakarak şûra tarafından yeni bir halife seçilmesi işini sağlamasını teklif etti. Onun bu tavrı iki tarafı Sıffin'de karşı karşıya getirdi (Zilhicce 36/ Haziran 657). Aralıklarla üç aysüren çarpışmaların son gününde Hz. Ali'nin kumandanı Mâlik el-Eşter, Muâviye'nin ordusuna kesin darbeyi vurma noktasına gelmiş, hatta ümidini kaybeden Muâviye kaçmaya karar vermişti (Taberî, I, 3330). Ancak bu sırada maiyetinde savaşan Amr b. Âs ona, mızrak uçlarına Kur'ân-ı Kerîm sayfaları taktırarak karşı tarafı anlaşmazlığı Allah'ın kitabının hakemliğinde çözmeye çağırmasını önerdi. Bu taktik işe yaradı ve Muâviye ağır bir mağlûbiyetten kurtuldu. Neticede savaş durdu ve taraflar hakemlerin Allah'ın kitabı, gerektiğinde de Resûlullah'ın sünnetiyle hüküm vermeleri şartıyla anlaştilar (13 veya 17 Safer 37 |31 Temmuz veya 4 Ağustos 657)). Muâviye, böylece Hz. Ali'nin ordusunun parçalanmasına ve aralarında savaş çıkmasına da zemin hazırlamış oldu. Çünkü kalabalık bir grup (Hâricîler), işin hakemlere bırakılması üzerine isyan ederek Hz. Ali'nin ordusundan ayrılmış ve ona karşı silâhlı mücadeleye girişmişti. Dolayısıyla rakibinin Hâricîler'le uğraştığı bir sırada meselenin daha karmaşık hale gelmesi onun işine yaradı ve hakemi Amr b. Âs'ın, Hz. Ali'nin hakemiyle yaptığı görüşmelerden sonra kendisini halife seçtiklerini açıklamasının ardından Şam'da biat aldı. Böylece önceleri Hz. Ali tarafından olan askerî üstünlüğün Hakem Vak'ası'nın ardından kendi tarafına geçmesi üzerine fırsatı değerlendiren Muâviye, Hâricîler'le uğraşmak zorunda kalan Hz. Ali'ye bağlı merkezlere saldırı başlattı ve birkaç yıl içerisinde Mısır, Irak, Hicaz ve Yemen'i eline geçirdi. Her ne kadar Hz. Ali buraları geri aldıysa da çok zor bir duruma düşmüştü. Taberî, 40 (660) yılında iki taraf arasında bir saldırmazlık antlaşması yapıldığını kaydetmektedir (a.g.e., I, 3453).

Hz. Ali'nin aynı yıl bir Hâricî tarafından şehid edilmesi, bir diğer Hâricî'nin aynı zamandaki suikastından yaralı olarak kurtulan Muâviye'yi hedefine biraz daha yaklaştırdı. Bu gelişmenin ardından Kudüs'te "emîrül-mü'minîn" unvanıyla biat alan Muâviye, Hz. Ali'nin yerine halife seçilen oğlu Hasan'la savaşmak için Irak üzerine yürüdü. Hz. Hasan'ın kendisini halife seçen ordusuna güvenmemesi ve askerleri

arasında karışıklık çıkması onun işini kolaylaştırdı. Karşılıklı yazışmalar neticesinde rakibinin bazı şartlarla halifeliği bırakmayı kabul etmesi üzerine Kûfe'ye giderek ondan ve halktan biat aldı (25 Rebîulevvel 41 / 29 Temmuz 661). Böylece "birlik yılı" (âmü'l-cemâa) adı verilen o yıl ülkenin tamamını hâkimiyeti altında toplamış ve doksan yıl hüküm sürecek Emevî Devleti'ni kurmuş oldu. Sünnîler Muâviye'nin halifeliğinin meşruiyetini Hz. Hasan'ın kendisine biatıyla başlatmaktadır.

Irak, Hz. Ali zamanında gelişen olayların ardından Şîa ve Hâricîler'in yurdu haline gelmişti. Muâviye, Şîa'nın merkezi durumundaki Kûfe valiliğine Mugire b. Şu'be'yi getirdi (41/661). Başarılı bir devlet adamı olan Mugire, bu karışık şehirde müsamahakâr bir politika takip etmekle birlikte gerektiğinde güç kullanmaktan da kaçınmadı. Suriyeli birliklerin Hâricîler karşısında yenilmesi üzerine onlarla mücadeleyi çeşitli baskılar uygulamak suretiyle, Hakem Vak'ası'na kadar beraber savaştıkları Hz. Ali taraftarlarının omuzlarına yükledi; neticede Hâricîler ağır bir hezimetle uğradı (43/663). Mugire halife-ye en büyük iyiliği, kendisi gibi Sakif kabilesine mensup olan Ziyâd b. Ebîh'in Muâviye'ye katılmasını sağlamakla yaptı. Hz. Ali tarafından vali tayin edildiği Fars'ta direnerek tehditlere ve para vaatlerine boyun eğmeyen Ziyâd, Mugire'nin araya girmesiyle Ebû Süfyân'ın nesebine katılıp Muâviye'nin kardeşi ilân edildi ve ardından Basra valiliğine getirildi (45/665). Muâviye, Mugire'nin ölümünün ardından Kûfe valiliğini de Ziyâd'ın uhdesine verdi (50/670). Doğu vilâyetlerini sekiz yıl başlarıyla yöneten Ziyâd, Hâricîler'e göz açtırmayacak derecede sert bir politika izledi; aynı şekilde Hz. Ali propagandasına da izin vermedi. Bu arada idarecilerin Hz. Ali aleyhindeki faaliyetlerine açıkça karşı çıkarak bir muhalefet cephesi kuran Hucr b. Adî ve arkadaşlarını fitne çıkarıp itaatten ayrılmakla suçlayarak Muâviye'ye gönderdi ve neticede idam edilmelerini sağladı (51/671). 53 (673) yılında ölen Ziyâd'ın yerine tayin edilen oğlu Ubeydullah da babası gibi Hâricî isyanlarını kanlı bir şekilde bastırdı. Muâviye, Hâricîler'le mücadelede kendilerinden yararlandığı Hz. Ali taraftarlarına karşı önceleri müsamahakâr davrandı ve liderlerine yakınlık gösterdi. Ancak Hâricîler'in bertaraf edilmesinden sonra ekonomik ve siyasî baskı uygulayıp onları tesirsiz hale getirdi. Hz. Ali aleyhindeki propagandalarla Hucr ve arkadaşlarının idamı gibi bazı sı-

kıntılı olaylara yol açmakla birlikte onları kendi döneminde isyancı bir unsur olmaktan çıkarmayı başardı.

Muâviye, iç karışıklıklar dolayısıyla yaklaşık on yıldan beri durmuş olan fetih hareketlerini üç ayrı cephede yeniden başlattı. Hz. Ali ile mücadelesi sırasında vergi vermek zorunda kaldığı Bizans üzerine 42 (662) yılından itibaren yeniden seferler düzenledi. 49'da (669) karadan ve denizden İslâmî dönemdeki ilk İstanbul kuşatması gerçekleştirildi. 50 (670) yılında Kyzikos (Kapıdağ) yarımadası ele geçirildi ve buradan başlatılan akınlarla İstanbul dört yıl süreyle muhasara edildi (54-58/ 674-678). İkinci cephe olan Basra'ya bağlı Horasan ve Sind bölgelerinde de hâkimiyetten çıkan bazı merkezlerin itaat altına alınmasından sonra yeni fetihler gerçekleştirildi. Sicistan'daki merkezlerin ardından Kâbil (44/664), Tohâristan, Kuhistan, Buhara (54/674) ve Semerkant (56/676) alınarak bazı Doğu hükümdarları vergiye bağlandı. Üçüncü cephe olan İfrîkiye'de Muâviye b. Hudeyc bölgeyi yeniden zaptetti (45/665); onun halefi Ukbe b. Nâfi'de Mağrib fetihleri için üs olarak kullanmak amacıyla Kayrevan karargâh şehrini kurdu (50/670) ve harekâtını Atlas Okyanusu'na doğru genişletirken başarılı politikasıyla bölge halkı Berberîler'in İslâm'a girmesini hızlandırdı.

Halifeliği kabile asabiyeti temeline dayanan bir mücadeleyle ele geçiren Muâviye'nin en kalıcı icraatı oğlu Yezid'i veliaht tayin etmesi, böylece devleti veraset kuralını esas alan bir hânedana dönüştürmesidir. Meşhur rivayete göre bunu, Kûfe Valisi Mugire'nin tavsiyesiyle ve müslümanların hilâfet meselesi yüzünden yeni bir anlaşmazlığa düşmelerini engellemek amacıyla yaptığını söyleyen Muâviye, Medine dışında önemli bir muhalefetle karşılaşmadı. Medine'de Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr'in başını çektiği bir grup sahâbî kendisine şiddetle karşı çıktı. Bunun üzerine biatlarını bizzat almak için Hicaz'a giden Muâviye tehditle problemi halletti. Onun özellikle bu tasarrufu sebebiyle ilk İslâm tarihçilerinin çoğu tarafından yoğun biçimde eleştirildiği görülür. Ancak İbn Haldûn, içinde bulunulan şartlar düşünüldüğünde bu işin müslümanların hayrına olduğunu söyler. İbn Haldûn'un bu görüşü özellikle çağdaş Sünnî yazarlar tarafından da benimsenmiştir (DİA, XI, 90). Sonuç olarak hilâfeti verasete dayalı mutlak bir saltanata dönüştüren Muâviye 60 yılının Receb (Nisan 680) ayında Dımaşk'ta vefat et-

ti ve Bâbüssağır Mezarlığı'na defnedildi; aynı gün yerine oğlu Yezîd geçti.

Kendisiyle birlikte "Araplar'ın dâhileri" denilen Amr b. Âs, Mugire b. Şu'be ve Ziyâd b. Ebîh'e büyük yetkiler vererek kurduğu devletin temellerini onların yardımıyla sağlamlaştıran Muâviye muhaliflerine anlayacakları dilden konuşarak yaklaşmaya çalışırdı. Nâdir yetişen bir diplomat, çevresini iyi tanıyan ve ileriye gören bir idareci olarak hilim ve teenniyle ilke edinmişti; mecbur kalmadıkça kuvvete başvurmazdı. Düşmanlarının en ağır hakaretleri karşısında dahi kendini tutar ve soğuk kanlılığını korurdu. İhsanlarının fazlalığı dolayısıyla hayrete düşenlere bir savaşın bundan çok daha fazlasına mal olacağını, paranın iş gördüğü yerde konuşmaya, konuşmanın iş gördüğü yerde kırbaça, kırbacın iş gördüğü yerde kılıca ihtiyaç duymadığını söylerdi (Ya'kûbî, II, 238). "Dilimle, Ziyâd'ın kılıcıyla kazandığı başarıdan daha fazlasını elde ettim" dedi. Ancak valilerinin sert davranışlarına göz yummayı tercih ederdi; hatta Hâricîler'e ve Şiîler'e karşı ılımlı tutumu yüzünden şikâyetlere mâruz kalan Mugire'yi valilikten almayı bile düşünmüştü. İnsanlarla bağlarını koparmamak için âzami gayret gösterir ve özellikle kabile reislerine büyük önem verir. Onların üzerinde kurduğu nüfuz sayesinde oğlu için biat almakta zorlanmadı. Fakat kendi kabilesinin etkisi altında kalmamaya dikkat etmiş, bunun için eyaletlere başka kabilelerden, bilhassa Sakîf kabilesinden valiler göndermiştir. Tâif, Mekke ve Medine valilikleriyle hac emirliğinde ise akrabalarını görevlendirirdi.

Muâviye, valiliğinin ilk yıllarından itibaren Bizans idarecileri gibi giyinmeye ve onlar gibi yaşamaya başlamıştı. Şam'a gelen Hz. Ömer kıyafetini yadırgayıp kendisini hükümdarlara benzetince cihad ruhunu kaybetmediğini, ancak düşmana yakın oldukları için heybetli görünmek gerektiğini söyleyerek halifeyi ikna etmeyi başarmıştı. Devletini Bizans müesseselerinden faydalanarak kurmaya çalışan Muâviye zamanında hâciblik, Dîvânü'r-resâil, Dîvânü'l-hâtem ve Dîvânü'l-berîd oluşturuldu. Ayrıca o saldırlardan korunmak için özel muhafızlar görevlendiren ilk halife idi. Gayri müslimlere karşı iyi davranan Muâviye, müşavirlerinden Sercûn b. Mansûr ve özel doktoru İbn Üsâl gibi bazı hristiyanları sarayında görevlendirmişti.

Âlimler, edipler ve şairlerle sohbeti sever, onlardan yararlanmaya çalışırdı. Ta-

rihe de büyük ilgi duyardı. Yemenli tarihçi Ubeyd b. Şerîyye'yi Dîmaşk'a çağırarak kendisinden Arap ve Acem meliklerinin hayatlarını anlatan bir kitap yazmasını istemişti. Hz. Peygamber'den 163 hadis rivayet etmiş, bunlardan dördü Buhârî ve Müslim'de, beşi yalnız Buhârî'de, dördü de sadece Müslim'de yer almıştır.

Muâviye b. Ebû Süfyân hakkında yazılan eserler arasında İbn Ebû'd-Dünyân'ın *Hilmü Mu'âviye*, İbn Ebû Âsım'ın *Fezâ'ilü Mu'âviye*, Gulâmu Sa'leb'in *Fezâ'ilü Mu'âviye*, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *Tebri'etü (Tenzihü) Mu'âviye*, Ubeydulâh b. Muhammed es-Sakatî'nin *Fezâ'ilü Mu'âviye*, Takyyüddin İbn Teymiyye'nin *Risâle fi Mu'âviye b. Ebî Süfyân ve İbn Hacer el-Heytemî'nin Tahtîrû'l-cennân ve'l-lisân 'ani'l-ħuṭur ve't-tefevüh bi-ge'bi Mu'âviye b. Ebî Süfyân* adlı kitapları zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Nasr b. Muzâhim, *Vak'atü Sıffin* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1382, s. 502-504; İbn Hişâm, *es-Sire*, II, 173, 402-403; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 351-352; III, 32-33; IV, 255-256; Halîfe b. Hayyât, *et-Tarih* (Ömerî), s. 99, 141, 155, 160, 203-230; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukâşe), s. 349-350; *el-İmâme ve's-siyâse*, I, 49-50, 74-78, 84-103, 112, 140, 142, 148-174; Belâzürî, *Ensâb* (Zekkâr), V, 21-127; a.mlf., *Fütüh* (Fayda), bk. İndeks; Ya'kûbî, *Tarih*, II, 216-241; Taberî, *Tarih* (de Goeje), I, 2820-2824, 2985-2986, 3096-3097, 3182-3220, 3330, 3414-3416, 3453; ayrıca bk. İndeks; İbn A'sem el-Kûfî, *Kitâbü'l-Fütüh*, Beyrut 1406/1986, I, 261-264, 448-495; II, 289-291; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (nşr. Müfid M. Kumeyha - Abdülmecid et-Terhîni), Beyrut 1407/1987, I, 77-78; II, 105; V, 50-51, 93-94, 110-114, 155-156; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), III, 4-62; Agobios b. Kostantin el-Menbicî, *el-Müntehab min Târîhi'l-Menbicî* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trabulus 1406/1986, s. 65-73; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb* (Bicâvî), III, 1416-1422; İbn Asâkir, *Târîhu Dîmaşk* (Amrî), LIX, 55-241; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 95, 117-118, 201-204, 274-325, 404-525; IV, 5-13; ayrıca bk. İndeks; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, III, 119-162; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 174; V, 30-34, 55, 337-338, 355; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 364-365, 372-374; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), VI, 151-154; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (trc. Fikret İşiltan), Ankara 1963, s. 35-53; Ömer Süleyman el-Ukayîf, *Hilâfetü Mu'âviye b. Ebî Süfyân*, Riyad 1984; Bessâm el-Aselî, *Mu'âviye b. Ebî Süfyân*, Beyrut 1985; İbrâhim el-Ebyârî, *Mu'âviye*, Kahire, ts. (el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmme); İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Mu'âviye Bin Ebî Süfyân*, Ankara 1990; Vecdi Ak-yüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi: Emevîler'in Kuruluş Devrinde İslâm Kamu Hukuku*, İstanbul 1991; H. Lammens, "Muâviye", *IA*, VIII, 438-444; M. Hinds, "Mu'âwiya I", *EJ* (Fr.), VII, 265-270; İsmail Yiğit, "Emevîler", *DİA*, XI, 87-90.



İRFAN AYCAN

MUÂVIYE b. HUDEYÇ

(معاوية بن خديج)

Ebû Nuaym (Ebû Abdîrrahmân)
Muâviye b. Hudeyc b. Cefne
es-Sekûnî el-Kindî
(ö. 52/672)

Sahâbî,

Emevî kumandanı.

Kinde eşrafından olup Eş'as b. Kays'ın halasının oğludur. Yermük Savaşı'na ve Amr b. Âs'ın emrinde Mısır'ın fethine katıldı. Amr tarafından Fustat'ın kuruluş planını hazırlanması ve mahallelerin kabilelere dağıtılmasında görevlendirildi; ardından İskenderiye'nin fethi müjdesini Hz. Ömer'e ulaştırmak için Medine'ye gönderildi. 31'de (652) Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh kumandasında Nûbe üzerine düzenlenen seferde bir gözünü kaybeden Muâviye b. Hudeyc, askerî başarıları sebebiyle Hz. Osman devrinde kumandanlık görevine getirildi ve 34 (654-55) yılında ilk İfrîkiye seferini gerçekleştirdi. Arkasından Mısır'a yerleşti ve ateşli bir taraftarı olduğu Hz. Osman'ın halifeliğinin son yılında valinin Medine'ye gitmek için Fustat'tan ayrılması üzerine yönetime el koyan Muhammed b. Ebû Hüzeyfe'ye karşı mücadele başlattı (Şevval 35 / Nisan 656). Hz. Osman'ın şehid edilmesine şiddetli tepki gösterdi ve kendisini destekleyenlerden onun katillerinin cezalandırılmasını sağlamak amacıyla bağlılık yemini aldı. Büyük bir düşmanlık beslediği Hz. Ali'ye karşı Muâviye'nin tarafını tutarak onun en yakın adamları arasına girdi ve Amr b. Âs ile anlaşmasında büyük rol oynadı. Muâviye'nin ordusunda Sıffin Savaşı'na katıldıkları sonra Mısır'a döndü ve Mesleme b. Muhalled ile birlikte Hz. Ali'nin valisine biat etmeyen Hz. Osman taraftarlarını Hiribât'a (Haribtâ) götürdü.

Vali Kays b. Sa'd'ın kendilerine iyi davranması ve atıyalarını ödemesi sebebiyle onun zamanında beklemeyi tercih eden Muâviye b. Hudeyc ve arkadaşları, Kays'ın yerine Muhammed b. Ebû Bekir tayin edilince Muâviye'nin de yardımıyla harekete geçtiler. Muâviye b. Hudeyc, Amr b. Âs'ın emrinde Mısır'ın Hz. Ali'nin valisi Muhammed b. Ebû Bekir'in elinden alınmasında önemli rol oynadı; rivayete göre onu bizzat öldürmüs ve cesedini yaktır-mıştı. Emevî Devleti'nin kuruluşundan sonra Muâviye'nin, Hz. Osman'ın şehâdeti dolayısıyla yaşanan karışıklıklar sırasında itaatten ayrılan İfrîkiye'ye karşı hazırla-

dığı ve içinde bazı meşhur sahâbilerin de yer aldığı ordunun kumandanlığına getirildi (45/665). Karargâhını Kayrevan'ın 12 km. kuzeybatısındaki Karn dağının eteklerinde kuran Muâviye b. Hudeyc, İfrîkiye'ye düzenlediği bu ikinci seferinde Süse liman şehrinin fethini gerçekleştirdi ve güçlü Bizans donanmasının İfrîkiye sahillerine asker çıkarmasını engelledi. Bu arada Celûlâ ve Benzert (Bizerte) başta olmak üzere bölgedeki pek çok merkezi ele geçirdi; fethettiği topraklarda kendi adıyla anılacak pek çok kuyu açtırdı. Bazı kaynaklarda onun Sicilya'ya karşı 200 parçalık bir donanma gönderdiği ve adaya çıkan askerlerin bir ay orada kalıp bol ganimet ve esirle gelen döndükleri yolunda-doğruluğu kanıtlanamayan- birtakım bilgilere de rastlanmaktadır. İbn Sa'd, Taberî ve İbnü'l-Esir gibi tarihçiler onun Mısır valiliği görevinde bulunduğu bahsetmektedir. Ancak Kindî ve İbn Tağrîberdî gibi asıl Mısır tarihçileri, kendisini valiler arasında saymamış ve söz konusu yıllarda bu görevin Utbe b. Ebû Süfyân, Ukbe b. Âmir ve Mesleme b. Muhalled tarafından yürütüldüğünü belirtmişlerdir ki doğrusu da bu olmalıdır.

Başarılı bir asker ve devlet adamı olarak nitelendirilen Muâviye b. Hudeyc bazı rivayetlere göre 50 (670) yılında tekrar Kuzey Afrika seferine çıkmıştır. Daha sonra Mısır'a (Fustat) yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Âlimlerin büyük çoğunluğuna göre sahâbidir; Hz. Peygamber'le görüşmüş ve ondan birkaç hadis rivayet etmiştir (İbn Hacer, VI, 147). Onun Mısır âlimlerinin önde gelenlerinden olan oğlu Abdurrahman da Mısır'da kadılık ve şurta âmirliği yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 503; Kindî, *el-Vülât ve'l-kuğât* (Guest), s. 13-31; İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır* (Torrey), s. 183, 193-194, 197; Belâzürî, *Ensâb* (Zekkâr), III, 160-172; a.m.f., *Fütûh* (Rıdvân), s. 229-239; Taberî, *Tarih* (Ebû'l-Fazl), IV, 229, 254-255; Ebû Bekir el-Mâlikî, *Riyâzû'n-nüfûs* (nşr. Beşir el-Bekkûş - M. Arûsî el-Matvî), Beyrut 1403/1983, I, 15-17, 20-24, 28, 30; İbn Abdülber, *el-İstî'âb* (Bicâvî), III, 1413-1414; İbn Asâkir, *Tarihü Dimaşk* (Amrî), LIX, 15-29; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 89-90; İbn İzarî, *el-Beyânü'l-muğrib*, I, 9-19; Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ*, III, 37-40; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), VI, 147; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, I, 63-65, 108-110; Nadir Özkuyumcu, *Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika* (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 70-72, 76-77, 133-145; Ch. Pellat, "Mu'awiya b. Hudaydj", *EJ*² (İng.), VII, 269.



NADİR ÖZKUYUMCU

MUÂVİYE b. SEVR

(معاوية بن ثور)

Muâviye b. Sevr b. İbâde
b. el-Bekkâ el-Âmirî el-Bekkâî

Sahâbî.

100 yaşlarında iken 9 (630) yılında Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'le görüştüğü dikkate alındığında 530'dan önce doğduğu söylenebilir. Âmir b. Sa'saa kabilesinin Benî Bekkâ koluna mensuptur. Resûl-i Ekrem'le yapılan görüşme, Bekkâ oğullarını temsilen Muâviye b. Sevr başkanlığında oğlu Bişr, Fücey' b. Abdullah ve el-Esam diye bilinen Abdüamr b. Kâ'b el-Âmirî el-Bekkâî adlı köleden meydana gelen heyet tarafından gerçekleştirilmiştir. İbn Hacer, heyetin Bekkâoğullarından bu üç ismin de içinde bulunduğu bir topluluktan oluştuğunu söylerken (*el-İşâbe*, I, 53) İbn Kesîr heyetin otuz kişiden meydana geldiğini ileri sürmüştür. Görüşmeden sonra İslâmiyet'i kabul eden heyet mensupları Resûlullah'ın tâlimatıyla hazırlanan bir evde birkaç gün misafir edilmiş ve kabileleri adına Hz. Peygamber'den emannâme alarak geri dönmüşlerdir. Emannâmenin bizzat heyet başkanı Muâviye b. Sevr'e veya Fücey' b. Abdullah'a verildiği kaydedilmiş (İbn Sa'd, I, 304; İbn Hacer, III, 430), Resûl-i Ekrem tarafından Abdurrahman adı verilen heyetin diğer üyesi Abdüamr b. Kâ'b, Suffe ashâbı arasında yer almıştır.

Muâviye b. Sevr'in, Hz. Peygamber'in yanına gelmeden önce oğlu Bişr'i yapacakları görüşmenin âdâbı hakkında bilgilendirdiğine ve huzura varıldığında Resûlullah'ı selâmlayıp ondan hayır ve bereket için dua istemesini tavsiye ettiğine bakılırsa onun bu ziyareti İslâmiyet'i kabule hazır bir ruh hali içinde gerçekleştirdiği anlaşılır. Görüşme sırasında Muâviye b. Sevr, ihtiyarlığında kendisine çok iyi davranan oğlunun yüzünü sıvazlamasını Resûl-i Ekrem'den istemiş, Resûlullah onun bu isteğini yerine getirdiği gibi yedi beyaz oğlak hediye etmiş ve ona dua etmiştir. Bişr'in oğlu Muhammed baba-sının Hz. Peygamber'den gördüğü madî ve mânevî desteği şiirle ifade etmiştir (İbnü'l-Esir, I, 225-226).

Resûl-i Ekrem'in Muâviye b. Sevr'e ayırdığı bir miktar yardımı onun önce kabul ettiği, ancak daha sonra böyle reisliğini ve zenginliğini dikkate alarak bu yardımı daha önemli yerlere sarfetmesini söylemek üzere tekrar Hz. Peygamber'e geldiği, Resûlullah'ın bu davranışından dolayı

onu takdir ederek isteğini yerine getirdiği kaydedilmektedir. Muhtemelen Kûfe'de vefat eden Muâviye b. Sevr'in ölüm tarihi bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 304-305; Buhârî, *et-Tarihü'l-kebir*, II, 83; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 289, 557; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, III, 1006, 1413; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 225-226; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, V, 90-91; İbn Hacer, *el-İşâbe*, I, 53, 155-156; II, 362, 429; III, 430-431; Köksal, *İslâm Tarihi* (Medine), IX, 380-382; Ahmet Önkâl, "Bekkâ (Benî Bekkâ)", *DİA*, V, 363.



ZEKERİYA GÜLER

MUÂVİYE b. YEZİD

(معاوية بن يزيد)

Ebû Leylâ (Ebû Abdirrahmân, Ebû Yezid)
Muâviye b. Yezid b. Muâviye
b. Ebî Süfyân el-Ümevî
(ö. 64/684)

Emevî halifesi
(683-684).

43 (663) yılında doğdu; babası I. Yezid, annesi Ümmü Hâşim bint Ebû Hâşim b. Utbe b. Rebîa'dır. Kısa süren halifeliğinde önemli bir icraatının bulunmayışı sebebiyle kendisine "Ebû Leylâ" denilmiş ve bu künye ile meşhur olmuştur.

Babası tarafından veliaht tayin edilen Muâviye onun ölümü üzerine 14 Rebîülevvel 64'te (10 Kasım 683) tahta çıktı. Bu sırada ülkede büyük bir karışıklık hâkimdi. I. Yezid'in ölüm haberini duyan Abdullah b. Zübeyr, Mekke'de halifeliğini ilân ederek biat almaya başlamış ve hâkimiyet alanını kısa sürede genişletmişti. Öte yandan halifelğe bağlı vilâyetlerde itaatsizlikler görülmüş, Selm b. Ziyâd Horasan'da, Ubeydullah b. Ziyâd Basra'da kendi adına biat alıyordu. Muâviye'nin ömrü ve hilâfeti çok kısa sürdü. Kaynaklarda onun tahta çıktığı sırada on yedi-yirmi üç arasındaki bir yaşta olduğuna dair farklı rivayetler bulunmakta ve halifelik süresi de yirmi gün ile dört ay arasında gösterilmektedir. Ayrıca halifelik günlerini hasta vaziyette Hadrâ sarayında geçirdiği ve halkın huzuruna çıkamadığı, devletin idaresi ve imamlık göreviyle müşaviri Dahhâk b. Kays'ın ilgilendiği belirtilmektedir. Muâviye, farklı rivayetlere göre bir hutbesinde halka halifelik mesuliyetini taşımaktan âciz kaldığını, yerini Hz. Ebû Bekir'in yaptığı gibi Hz. Ömer gibi birine bırakmak istediğini, fakat çevresinde böyle bir kimseyi göremediğini, yahut Hz. Ömer'in yaptığı gibi halifeyi seç-

me işiyle bir kurulu görevlendirmeyi düşündüğünü, ancak böyle bir kurulu oluşturacak uygun kişileri de bulamadığını söylemiş ve insanlara bu makama uygun şahsı kendilerinin seçmesini tavsiye etmiştir (Taberî, V, 503). Halife seçilene kadar idareyi Dahhâk b. Kays'ın yürütmesini de isteyen Muâviye, diğer bir rivayete göre bu konuşmasında dedesi Muâviye ile babası Yezîd'in Hz. Ali'ye ve evlâdına karşı yürüttükleri iktidar mücadelesinde hak-sız olduklarını belirterek onları ağır şekilde suçlamış ve öbür dünyada bunun hesabını vereceklerine inandığını dile getirmiştir (Ya'kûbî, II, 254). Makdisî de halifenin bu konuşmayı, Kaderiyye görüşünü benimseyen hocası Amr el-Maksûs'un kendisine, "Ya adaletle hükmet ya da görevi bırak" demesi üzerine yaptığını ileri sürmüştür (*el-Bed' ve't-târîh*, VI, 17). Fakat bazı çağdaş müellifler, Muâviye'nin halifelikten çekilmesiyle ilgili rivayetlerin siyasi ve dinî gruplar tarafından uydurulmuş olabileceğine dikkat çekmektedir (Wellhausen, s. 80; Reyys, s. 266-267; *EP* [İng.], VII, 268). Kaynaklarda, babasının tayin ettiği memurları görevlerinde bırakan ve hiçbir tayin yapmayan II. Muâviye'nin, devlet başkanı sıfatıyla icraat olarak sadece haraçlardan merkez beytül-mâlîne gönderilen miktar üzerinden üçte bir oranında bir indirim yaptığı zikredilmektedir.

Hastalığının ağırlaşması üzerine yerine kardeşi Hâlid'i vâli tayin etmesini isteyen yakınlarının ısrarlı taleplerini kendisinin halifelik hayrını görmediğini, bir de vâlihtliğe getireceği kişinin hatalarının vebalini üstlenemeyeceğini söyleyerek geri çeviren Muâviye'nin ölüm şekli de ihtilâf konusu olmuştur. Kaynaklarda yakınları tarafından zehirletildiği, akciğerlerindeki rahatsızlık sebebiyle yahut veba yüzünden veya eceliyle öldüğüne dair rivayetler vardır. 7 Receb 64 (29 Şubat 684) tarihinde vefat edince Dimaşk'taki Bâbüsagîr Kabristanı'nda babasının yanına gömüldü. Çocuğu olmayan Muâviye'den sonra iktidar aynı aile içinde Süfyânîler'den Mervânîler'e geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 169; V, 39; Halife b. Hayyât, *et-Târîh* (Ömerî), s. 255; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 352-353; Belâzürî, *Ensâb*, V, 379-381; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 252-254; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), V, 501-503; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zehab* (Abdülhamîd), III, 82-83; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, VI, 16-17; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Amrî), LIX, 296-305; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, IV, 139; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1963, s. 80-83; M. Ziyâeddin Reyys, *İslâm'da Siyasî Düşün-*

ce Tarihi (trc. Ahmed Sarıkaya), İstanbul 1990, s. 265-267; Adnan Demircan, "Muâviye b. Yezîd ve Halifelîği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Şanlıurfa 1996, s. 109-128; İsmail Hakkı Atçeken, "Muâviye b. Yezîd Üzerine Bir Araştırma", *SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, Konya 1997, s. 411-430; C. E. Bosworth, "Mu'âwiya II", *EP* (İng.), VII, 268-269.

MEHMET ALI KAPAR

MUAVVİZ b. HÂRİS

(معوذ بن حارث)

(ö. 2/624)

Avf b. Afrâ ve Muâz b. Hâris'in Bedir Gazvesi'nde şehid edilen kardeşi, sahâbî (bk. AVF b. AFRÂ; MUÂZ b. HÂRİS).

MUAVVİZÂT

(المعوذات)

Allah'a sığındıranlar anlamında İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerinin üçüne birlikte verilen isim (bk. İHLÂS SÜRESİ; MUAVVİZETEYN).

MUAVVİZETEYN

(المعوذتين)

Felak ve Nâs sûrelerinin ikisine birden verilen isim.

Kur'an-ı Kerim'in Felak ve Nâs olarak adlandırılan 113 ve 114. sûrelerine "Muavvizeteyn" (Muavvizetân), bunlara İhlâs sûresinin ilâvesiyle birlikte üç sûreye "Muavvizât" denilmiştir. Muavvizeteyn, "sığındıran, koruyan" anlamındaki muavvize kelimesinin tesnisiyle muavvizetânin mansup hali olup Türkçe'de bu şekliyle yaygınlık kazanmıştır. Felak ve Nâs sûreleri ayrıca "Mukaşşîsetân" (şirik ve nifaktan koruyan, tedavi eden) diye adlandırılmıştır (Mâverdî, VI, 373; Zemahşerî, IV, 245; Kurtubî, XX, 251; M. Tâhîr b. Âşûr, XXX, 624). Bunun yanında Kâfirûn ve İhlâs sûrelerine Mukaşşîsetân denildiği gibi Berâe sûresinin bir adı da Mukaşşîsetân'dır (Kurtubî, XX, 225; M. Tâhîr b. Âşûr, XXX, 580, 610). İbn Âşûr, Felak ve Nâs sûreleri için kullanılan Muşakşîkatân isminin ne sebeple verildiğini araştırmadığını belirtir (*et-Tahrîr ve't-tenûir*, XXX, 623-624). Ancak Süyûtî'nin de işaret ettiği üzere (*el-İtkân*, I, 177) bu ad sûrelerin fehâtiyle alâkâli olmalıdır.

Muavvizeteyn şeklindeki adlandırmanın kaynağı sûrelerin ilk âyetlerinin muhavvası ile Hz. Peygamber'den rivayet edi-

len hadislerdir. Ukbe b. Âmir'den gelen bir rivayete göre Resûl-i Ekrem Felak ve Nâs sûrelerini kastederek, "Bana bazı âyetler indirildi ki benzerleri görülmemiştir: el-Muavvizeteyn" demiştir (Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 264, 265). Hadisin diğer rivayetlerinde Muavvizeteyn yerine, "Kul eûzü bi-rabbî'l-felak" ve "Kul eûzü bi-rabbî'n-nâs" denilmiş olması sebebiyle bu lafzın Hz. Peygamber'e mi yoksa Ukbe'ye mi ait olduğu hususunda ihtilâf edilmişse de başka yerlerde (*el-Müsned*, IV, 146, 151, 152; Ebû Dâvûd, "Edeb", 110; Tirmizî, "Da'avât", 21; Nesâî, "İstifâze", 1) kelimenin rivayet edilen hadislerin bir parçası olarak zikredilmesi bizzat Hz. Peygamber'in bu ismi kullandığı şeklindeki görüşü desteklemektedir. Hz. Âişe'nin İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerini Muavvizât olarak isimlendirmesiyle ilgili rivayet de (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 14; Müslim, "Selâm", 50, 51) bunu teyit eden diğer bir husustur. Bazı rivayetlerden sahâbenin de bu iki sûreden Muavvizeteyn diye söz ettiği anlaşılmaktadır (Buhârî, "Tıb", 41; İbn Mâce, "Tıb", 33; Tirmizî, "Tıb", 16). Öte yandan Felak ve Nâs sûrelerinin Muavvizeteyn diye adlandırılmasının sûrelerin nüzül sebeplerini anlatan rivayetlerle ilgilidir. Buna göre müşrikler Hz. Peygamber'e büyü yaparak zarar vermek istemiş, bu sûrelerde ise her türlü şerre karşı Resûl-i Ekrem'in yüce yaratana sığınması gerektiği belirtilmiştir.

İlk dönemlerde Mu'tezile, son dönemlerde tefsirde çağdaş yaklaşımları temsil eden bazı müfessirler, Hz. Peygamber'in ismet sıfatına aykırı olacağı gerekçesiyle ona büyü yapıldığına dair rivayetleri reddetmiştir. Onlara göre bu haberlerin kabul edilmesi Kur'an'da yer alan müşriklere ait, "Siz ancak büyülenmiş bir adama tâbi oluyorsunuz" şeklindeki iddiayı (el-Furkân 25/8) doğrulamak anlamına gelir. Halbuki Kur'an sihirle ilgisinin olmadığını beyan etmiş (Sâd 38/4-5) ve Allah'ın Resûl-i Ekrem'i insanlardan gelebilecek her türlü zarardan koruduğunu belirtmiştir (el-Mâide 5/67). Bu müfessirler, sahih olduğu kabul edilse bile söz konusu haberlerin âhâd olması sebebiyle Hz. Peygamber'in ismet sıfatı gibi itikadî bir meselede hüccet sayılamayacağını söylemişlerdir (Fahreiddin er-Râzî, XXXII, 187; Cemâleddin el-Kâsımî, VII, 417; Ahmed Mustafa el-Merâgî, XXX, 268; M. İz-zet Derveze, I, 198-199).

Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu ise Resûlullah'a büyü yapılmasının ve onun-bundan etkilenmesinin müşriklerin iddia-

larının doğrulanmasıyla ilgisinin olmadığı, bu iddialarda Hz. Peygamber'e delilik isnadının bulunduğu görüşündedir. Ayrıca Resûlullah yapılan sihirlerden etkilenmiş olsa da bu onun ismet sıfatına zarar vermez. Zira sihir peygamber kimliği itibariyle değil beşer olması sebebiyle kendisini etkilemiştir. Nitekim bir beşer olarak Peygamber de diğer insanlar gibi yorulur, hasta olur, savaşlarda yaralanır; bunlar onun ismet sıfatını zedelemeyiz (Fahredden er-Râzî, XXXII, 187; Nevevî, XIII, 175; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 51-53; Âlûsî, XXX, 285-288).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "avz" md.; *Müsned*, III, 417; IV, 144, 146, 148, 151, 152, 154; V, 129; Buhârî, "Tefsîr", 113, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 14, "Tıb", 32, 39, 41, 47, 49, 50, "Cizye", 14, "Edeb", 56; Müslim, "Selâm", 43, 44, 50, 51, "Salâtü'l-müsâfirîn", 264, 265; İbn Mâce, "Tıb", 33, 38; Ebû Dâvûd, "Edeb", 110; Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 12, "Tefsîr", 93, "Tıb", 16, "Da'vâât", 21; Müsâfî, "İsti'âze", 1, 37, "Tahrîmü'd-dem", 20; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-üyûn* (nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut 1412/1992, VI, 373; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut), IV, 245; İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-mesîr*, IX, 270-272; Fahredden er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, III, 211; XXXII, 187; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 225, 251-254; Nevevî, *Şahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*, Dimaşk 1401/1981, XIII, 175; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 193-194; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Tefsîrü'l-Mu'auvizeteyn* (nşr. Seyyid b. İbrâhîm), Kahire 1989, s. 44-53; Süyûtî, *ed-Dürü'l-menşûr*, Beyrut 1403/1983, VIII, 683; a.mif., *el-İtkân* (Bugâ), I, 29-32, 42, 177; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXX, 278-279, 285-288; Cemâleddin el-Kâsimî, *Tefsîrü'l-Kâsimî: Mehâsinü't-te'vîl* (nşr. M. Fuâd Abdülbâkî), Beyrut 1415/1994, VII, 417, 418; M. Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân*, Beyrut 1394/1974, XX, 394; M. Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, XXX, 580, 610, 623-624; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîr*, Kahire 1394/1974, XXX, 268; M. İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, Kahire 1381/1962, I, 197-200.



HİDAYET AYDAR

MUAYEDE

(bk. BAYRAM).

MUAYKİB b. EBÛ FÂTİMA

(معيقيب بن أبي فاطمة)

Muaykib b. Ebî Fâtîma ed-Devsî el-Edzî (ö. 40/660 [?])

Hz. Peygamber'in mühürdarı ve kâtiplerinden biri.

İlk müslümanlardan olup İslâmîyet'i kabul etmesinde, müslümanlar Mekke'de muhasara altında iken Hz. Peygamber'le gizlice görüşüp kabilesine dönen hemşeh-

risi şair Tufeyl b. Amr'ın rolü bulunmaktadır. Abdüşemsoğulları'nın müttefiki olduğu söylenmekle beraber Saîd b. Âs ailesinin veya Utbe b. Rebîa'nın müttefiki, yahut Saîd b. Âs'ın âzatlısı olduğu rivayet edilmiştir. Muaykib, Bey'atürriydân'a ve Habeşistan'a yapılan ikinci hicrete katıldı. Oradan Ca'fer b. Ebû Tâlib'le birlikte Medine'ye hicret ettiklerinde Resûl-i Ekrem'in Hayber'in fethiyle meşgul olduğunu öğrenince (7/628) Resûlullah'ın yanına gittikleri ve gazveye katılmadıkları halde ganimetten kendilerine pay verildiği belirtir. Ayrıca Muaykib'in Habeşistan hicretinin ardından memleketine döndüğü ve kabilesinden kalabalık bir grupla birlikte Medine'ye hicret ettikten sonra aralarında kurdukları bir heyette yer alarak Hayber'e gittiği de zikredilmiştir. Muaykib'in Bedir Gazvesi'ne (17 Ramazan 2/13 Mart 624) iştirak ettiğini kaydeden müelliflere dayanarak onun Medine'ye daha önce geldiğini söylemek mümkünse de Zehebî bu rivayetin sahit olmadığını söylemektedir.

Hz. Peygamber'in diplomatik mektuplarını yazdığı kâtiplerinden biri olan Muaykib aynı zamanda Resûlullah'ın mühürdarlığı görevini yürütmüştür. Resûl-i Ekrem'in, parmağında bulunan yüzük şeklindeki mührünü hazırlanan resmî evraka basması için Muaykib'a verdiği, onun da bu mührü evraka bastıktan sonra Hz. Peygamber'e iade ettiği anlaşılmaktadır. Muaykib'in bu görevini Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman zamanında da sürdürdüğü, ilk iki halifenin onu ayrıca beytül-mâlden sorumlu memur tayin ettikleri de belirtilmektedir. Hz. Osman'ın halifeliği sırasında Erîs Kuyusu'na düştüğü ve bütün aramaları rağmen bulunamadığı bilinen mührün bu kuyuya Muaykib'in elinden düştüğü rivayet edilmektedir (Müslim, "Libâs", 55).

Hz. Ömer'in hilâfeti sırasında cüzzam hastalığına yakalanan Muaykib ile bizzat halife ilgilenmiş. Yemen'den getirttiği iki doktorun uyguladığı tedavi sayesinde Muaykib'in hastalığı durmuş ve bir daha nüksetmemiştir. İfrîkiye'nin fethi sırasında (29/649-50) veya Hz. Osman'ın hilâfetinin sonunda (35/656) vefat ettiği belirtilen Muaykib'in 40 (660) yılında Hz. Ali'nin halifeliğinin ilk döneminde öldüğünü, hatta bu tarihten sonra da yaşadığını ileri sürerler bulunmaktadır.

Muaykib Hz. Peygamber'den yedi hadis rivayet etmiş, kendisinden de iki oğlu

Muhammed ve Hâris ile torunu İyâs b. Hâris, ayrıca Ebû Seleme b. Abdürrahmân b. Avf rivayette bulunmuş, bu rivayetler *Kütüb-i Sitte* yanında Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i ile Dârimî'nin *es-Sünen*'i gibi kaynaklarda yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, "Libâs", 55; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, IV, 116-118; İbn Habîb, *el-Muḥabber*, s. 127; Belâzürî, *Ensâb*, I, 200-201; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, III, 476-477; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe* (Ben-nâ), V, 240-241; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, II, 491-493; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 451; a.mif., *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 254; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Mutlu), II, 267-268; M. Mustafa el-A'zamî, *Küttâbü'n-nebî*, Riyad 1401/1981, s. 106-107; Köksal, *İslâm Tarihi* (Mekke), III, 219-220; Wensinck, *el-Mu'cem*, VIII, 261; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, "Küttâbü'n-nebî", *el-Mü'errihu'l-'Arabi*, IV, Bağdad 1975, s. 203.



ABDÜLKADİR ŞENEL

MUÂZ b. AMR

(معاذ بن عمرو)

Muâz b. Amr b. el-Cemûh el-Hazrecî el-Ensârî (ö. 25/645 [?])

Sahâbî.

Medine'de doğdu. Hazrec kabilesinin Seleme (Selime) kolundandır. Annesi Hind bint Amr b. Harâm da sahâbî olup Abdullah b. Amr b. Harâm'ın kız kardeşidir. Muâz genç yaşta müslüman oldu ve kabile reisi olan babasını İslâmîyet'i kabul etmesi hususunda ikna etti. İkinci Akabe Biati'nda bulundu ve Bedir Gazvesi'ne katıldı. Kendisi gibi genç bir sahâbî olan Muâz b. Hâris ile (Muâz b. Afrâ) birlikte Ebû Cehil'in peşine düşerek onu ağır şekilde yaralayıp öldürmüşlerdi. Ebû Cehil'in üzerinden çıkan şeyleri Muâz b. Amr'a veren Hz. Peygamber onu bu hizmetinden dolayı övdü (*Müsned*, I, 193; Buhârî, "Farzû'l-ḥumus", 17; Müslim, "Cihâd", 42). Ancak durumu öğrenen Ebû Cehil'in oğlu İkrime Muâz'ı takip ederek sıkıştırdı ve kılıcıyla kolunu kopardı. Bu yüzden Muâz daha sonraki savaşlara katılmamıştır. Resûlullah, "Ne güzel adam!" dediği (*Müsned*, II, 419; Tirmizî, "Menâkıb", 32) birkaç kişi arasında Muâz'ın da adını saymıştır. Abdullah b. Abbas'ın kendisinden rivayette bulunduğu Muâz b. Amr'ın Hz. Ömer'in hilâfetinin sonlarına doğru 23'te (643), bir başka rivayete göre ise Hz. Osman'ın hilâfetinin ilk yıllarında 24 (644) veya 25 (645) yılında Medine'de vefat ettiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 193; II, 419; Buhârî, "Megâzî", 13, "Farzû'l-ğumus", 17; a.mlf., *el-Târîhu'l-kebir*, VII, 360; Müslim, "Cihâd", 42; Tirmizî, "Menâkıb", 32; Vâkıdî, *el-Megâzî*, I, 87-88, 91, 149; İbn Hişâm, *es-Sîre*², II, 452, 463, 634-635, 710; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 368, 454; İbn Abdülber, *el-İstî'âb* (Bicâvî), III, 1410; İbnü'l-Esrîr, *Üsdü'l-ğâbe* (nşr. Halîl Me'mûn Şihâ), Beyrut 1418/1997, IV, 149-150; Zehebî, *A'lâmü'n-nûbelâ*³, I, 249-252; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), VI, 142-143.



MEHMET EFENDİOĞLU

MUÂZ b. CEBEL

(معاد بن جبل)

Ebû Abdîrrahmân Muâz b. Cebel
b. Amr el-Ensârî
(ö. 17/638)

Sahâbî.

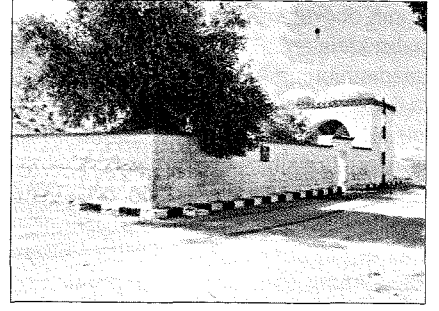
Hicretten on sekiz yıl önce (m. 603) Medine'de dünyaya geldi; yirmi yıl önce (m. 601) doğduğu da zikredilmiş, Hazrecî ve Cüşemî nisbeleriyle de anılmıştır. Hazreçoğulları'nın Benî Udey koluna mensup olan babasının ölümü üzerine annesi Hind bint Sehl b. Cüheyne, Medine civarında yaşayan ve cimriliğiyle tanınan Benî Selime oğullarının reisi Ced (Cüd) b. Kays ile evlendi. Muâz on sekiz yaşında iken müslüman oldu ve İkinci Akabe Biati'na katıldı. Kendi kabilesinden İslâmiyet'i kabul eden arkadaşlarıyla birlikte geceleri Benî Selime oğullarından henüz müslüman olmayan bazı kimselerin putlarını kırdı veya putların âcizliğini ortaya koyacak eylemler yaptı (İbn Hişâm, II, 95-96; ayrıca bk. AMR b. CEMÛH). Resûl-i Ekrem hicretten sonra onunla Abdullah b. Mes'ûd arasında kardeşlik bağı kurdu; o sırada Habeşistan'da bulunan Ca'fer b. Ebû Tâlib ile kardeş yapıldığına dair rivayet doğru olmamalıdır. Bedir Gazvesi başta olmak üzere Huneyn ve Tâif dışındaki bütün gazvelere katıldı ve bunlarda kabilesinin bayraktarı veya temsilcisi oldu. Mekke fethinin ardından Resûlullah Huneyn Gazvesi'ne giderken onu Mekke'ye önce emir, ardından Kur'an ve dinî bilgiler muallimi tayin ettiği için Huneyn ve Tâif gazvelerine iştirak edemedi.

Hz. Peygamber, hicretin 9. yılı Rebîülâhîrinde (Ağustos 630) Muâz'ı Ebû Mûsâ el-Eş'arî ile birlikte Yemen'e elçi, zekât memuru ve kadî sıfatıyla gönderdi. Muâz'ı Yemen'e giden heyete başkan tayin ederek onun Yukarı Yemen'de, Ebû Mûsâ'nın da Aşağı Yemen'de görev yapmasını istedi. İslâmiyet'i kabul eden ilk

Himyer meliklerinden Hâris b. Abdükülâl'e Muâz ile bir mektup gönderdi. Muâz'ın Yemen'de kadîlik yaparken nasıl hüküm vereceğiyle ilgili olarak Resûl-i Ekrem ile aralarında geçen konuşma meşhurdur. Resûlullah'ın sorularına cevap veren Muâz önce Allah'ın kitabına göre hükmedeceğini, aradığı delili Kur'an'da bulamazsa Resûl-i Ekrem'in sünnetini dikkate alacağını, aradığını orada da bulamazsa kendi kanaatine göre hüküm vereceğini söyleyince Hz. Peygamber memnun oldu ve Resûlullah'ın elçisine Resûlullah'ı hoşnut edecek şekilde cevaplar verdiren Allah'a hamdetti (Ebû Dâvûd, "Akzîye", I; Tirmizî, "Ahkâm", 3). Ayrıca halka kolaylık gösterip zorluk çıkarmamalarını, müjde verip nefret ettirmemelerini tembih etti (Buhârî, "Megâzî", 60; Müslim, "Cihâd", 7). Yemen heyetini uğurlarken bir süre Muâz'ın yanında yürüyen Resûl-i Ekrem'in ona belki bir daha görüşemeyeceklerini, Medine'ye döndüğünde sadece mescidini ve kabrini bulacağını söyleyince Muâz ağladı; Hz. Peygamber de onu teselli etti (*Müsned*, V, 235).

Yemen'deki Benî Bekre kabilesinin Sekûn kolundan bir hanımla evlenen Muâz b. Cebel, orada peygamberlik iddiasında bulunan ve kısa sürede Yemen'in birçok bölgesine hâkim olan Esved el-Ansî'nin üç ay içinde ortadan kaldırılmasında önemli rol oynadı. 11 (632) yılında görevini tamamladı ve Resûl-i Ekrem'in vefatından bir süre sonra Medine'ye döndü.

Muâz, Hz. Ebû Bekir devrinde Suriye fetihlerine katılmak için halifeden izin talep etti. Hz. Ömer, onun bilgisine ihtiyaç duyulacağı gerekçesiyle izin verilmemesini telkin ettiyse de halife şehid olmak isteyen kimseyi engellemeye hakkı olmadığını söyleyerek ona izin verdi. Muâz, önemli görevler üstlendiği Yermük ve Ecnâdeyn savaşlarıyla Dimaşk'ın fethinde bulundu. Ecnâdeyn Savaşı'nda ordunun sağ kanadına kumanda etti. Hz. Ömer halifelik görevini üstlendiğinde Suriye ordusunun kumandanı Ebû Ubeyde b. Cerâh ile ona bir mektup yazdı. Ebû Ubeyde veba salgınında ölüme ordunun başına Muâz b. Cebel geçti. Daha sonraları bazı sahâbîlerle birlikte Suriye'ye muallim olarak gönderildi. Muâz b. Cebel, 17 (638) yılında Ürdün'de Kusayru Hâlid'de Amvâs tâunu diye bilinen veba salgınında iki oğlu ve iki hanımıyla birlikte öldü. Bu tarih 18 (639) olarak da zikredilmiştir. Bugün İrbid vilâyetine (muhâfaza) bağlı Ağvârüşşimâliye livâsında kendi adıyla



Muâz b. Cebel'in Ürdün'de kendi adıyla anılan köydeki türbesi

anılan köyde bulunan kabri üzerine küçük bir mescid ve türbe yaptırılmıştır.

Uzun boylu ve heybetli bir kimse olan Muâz'ın bir ayağı sakattı. Kaynaklarda ailesi Amvâs tâununda ölünce soyunun tükendiği kaydedilir. Onun hiç çocuğu olmadığına dair rivayet asılsızdır (Nüveyrî, XIX, 355). Daha çok edebiyat kitaplarında yer alan, oğlunun ölümü üzerine Hz. Peygamber'in ona bir tâziye mektubu gönderdiğine dair rivayetin (Ebû Ca'fer en-Nehhâs, s. 227-228) güvenilir bir kaynağı yoktur. Muâz'ın Rebîa adında bir kardeşinin bulunduğu, onun soyunun da tükendiği (İbn Hazm, s. 358), kızı Ümmü Abdullah ile kız kardeşi Sa'be bint Cebel'in Hz. Peygamber'e biat eden hanımlardan olduğu belirtilmektedir.

Muâz b. Cebel her zaman Resûl-i Ekrem'in yanında bulunmaya gayret eder, merak ettiği konuları sorup öğrenirdi. Hz. Peygamber de onu sever, bazan Ufeyr adlı eşeğinin terkesine bindirirdi (Buhârî, "Cihâd", 46; Ebû Dâvûd, "Vitr", 26; İbn Sa'd, II, 347; III, 586; VII, 389). Muâz bir gün mahallesinde yatısı namazını kıldırırken Bakara sûresini okumuş, ziraatla uğraştıkları için yorgun düşen cemaatten bazıları onu Hz. Peygamber'e şikâyet edince Resûlullah ona, "Sen fitne mi çıkarmak istiyorsun?" demiş ve namazı daha kısa sürelerle kıldırmasını istemiştir (Buhârî, "Ezân", 60, "Edeb", 74; Müslim, "Şalât", 178-179; Ebû Dâvûd, "Şalât", 123, 124).

Asr-ı saâdet'te Kur'an-ı Kerim'in tamamını ezbere bilen birkaç kişiden biri olan Muâz, Resûlullah'ın kendilerinden Kur'an öğrenilmesini tavsiye ettiği dört sahâbî arasında yer alıyordu. Yine o devirde fetva veren altı sahâbîden biri olan Muâz'ı Resûl-i Ekrem helâl ve haramı en iyi bilen kişi olarak gösterir, kendisine "Muâz ne

iyi adam!" diye iltifat eder, kıyamet gününde onun âlimlerin önünde yürüyeceğini söylerdi (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 8, "Menâkıbü'l-enşâr", 16; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 119; Tirmizî, "Menâkıb", 32; İbn Sa'd, II, 347, 350). Muâz'ın Hz. Peygamber'in kâtiplerinden olduğu (M. Mustafa el-A'zamî, s. 102-103) ve hazinedarları arasında yer aldığı (DİA, XVII, 141) zikredilmiştir. İnsanlara iyiyi ve hayırlı olanı öğretmesi ve güçlü bir imana sahip olması sebebiyle sahâbîler onu Hz. İbrâhîm'e benzetirdi. Hz. Ömer, hilâfeti zamanında fikhî meseleler için Muâz b. Cebel'e başvurulmasını tavsiye ederdi. Muâz geceleynin bir süre uyuduktan sonra kalkıp Kur'an okur ve namaz kılar. Daha dinç ibadet edebilmek niyetiyle uyuduğunu, bu sebeple uykusundan da sevap beklediğini söylerdi (Buhârî, "Megâzî", 60, "İstîâbe", 2; Müslim, "İmâre", 15).

Muâz b. Cebel Resûl-i Ekrem'den 157 hadis rivayet etmiştir. Bunlardan ikisi *Şahîh-i Buhârî* ile *Şahîh-i Müslim*'de, üçü sadece *Şahîh-i Buhârî*'de, biri sadece *Şahîh-i Müslim*'de bulunmaktadır. Rivayetleri toplu halde Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almıştır (V, 227-248). Pek çok konuda fetva vermesi ve sahâbîlerin bilmedikleri hadisleri ona sormaları Muâz'ın çok hadis bildiğini, fakat az rivayette bulunduğunu göstermekte, Hz. Peygamber'den yazdığı hadisleri ihtiva eden bir sahifesi olduğu da anlaşılmaktadır (*Müsned*, V, 228). Kendisinden Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr b. Âs, Abdullah b. Ebû Evfâ, Abdurrahman b. Semûre, Câbir b. Abdullah, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû Ümâme el-Bâhilî, Enes b. Mâlik gibi sahâbîler; Yemen'e onunla birlikte giden Abdurrahman b. Ganm ile Abdurrahman İbn Ebû Leylâ, onu Yemen'de tanıyan Amr b. Meymûn, Atâ b. Yesâr, Ebû Müslim el-Havlânî, Şakîk b. Seleme, Ebû'l-Esved ed-Düelî, Esved b. Yezîd, Hâlid b. Ma'dân, Kâdî Şüreyh, Kays b. Ebû Hâzim, Mesrûk b. Ecda' gibi tâbiîler hadis, fıkıh ve kıraat öğrenmiştir.

Muâz'ın Allah'ı zikrederek imanı güçlendirmek gerektiğini anlatmak üzere, "Gelin, bir saat oturup mümin olalım" dediği nakledilmiş (Buhârî, "İmân", 1); "Öğlum! Namaza durduğunda dünyaya veda etmek üzere olduğunu ve oraya bir daha dönmeceğini düşün" (İbn Ebû Âsım, s. 180); "İnsanlarla az, rabbinle çok konuş; belki o zaman kalbin rabbini görür" (Abdülhamîd Sâlih Hamdân, s. 67) gibi sözlerine kaynaklarda yer verilmiştir.

Abdülhamîd Mahmûd Tahmâz *Mu'âz b. Cebel: İmâmü'l-ülemâ ve mu'allimü'n-nâsi'l-hayr*, Abdülhamîd Sâlih Hamdân *İmâmü'l-ülemâ Mu'âz b. Cebel* adlı eserleri kaleme almış, Mer'î Mecdû' Abdullah el-Karenî de *Mu'âz b. Cebel: Akzıyetühü ve merviyâtühü* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1400, Câmîatü'l-İlmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye el-ma'hedü'l-âli li'l-kazâ).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, V, 227-248; Buhârî, "İmân", 1, "Ezân", 60, "Edeb", 74, "Cihâd", 46, "Ferâiz", 6, "Menâkıbü'l-enşâr", 16, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 8, "Megâzî", 60, 164, "İstîâbe", 2; Müslim, "Salât", 178-179, "İmâre", 15, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 119, "Cihâd", 7; İbn Mâce, "Muqaddime", 27; Ebû Dâvûd, "Salât", 123, 124, "Vitr", 26, "Akziye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3, 8, "Menâkıb", 32; Nesâî, "Sehiv", 60; İbn İshak, *es-Sire*, s. 227-278; Vâkıdî, *el-Megâzî*, I, 50, 170, 317; ayrıca bk. İndeks; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, VIII, 268-269; İbn Hişâm, *es-Sire*², II, 95-96, 106, 151, 196, 200, 212, 356, 357; IV, 143, 177, 236, 237; İbn Sa'd, *et-Tabakât* (nşr. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1410/1990, II, 347-350; III, 583-590; VII, 387-389; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, VI, 457; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 72, 126, 286, 304; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 254, 583, 601; İbn Ebû Âsım, *Kitâbü'z-Zühd* (nşr. Abdülâlî Abdülhamîd Hâmîd), Kahire 1408, s. 180; Bezzâr, *Müsned* (nşr. Mahfûzurrahman Zeynullah), Medine 1415/1995, VII, 118; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Şinâ'atü'l-küttâb* (nşr. Bedr Ahmed Dayf), Beyrut 1440/1990, s. 227-228; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamîd Abdülmecîd es-Seleff), Musul-Kahire 1405/1984, X, 60; XX, 33; Hâkim, *el-Müstedrek* (Atâ), III, 304-306; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 228-244; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 358; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Mekke 1414, VII, 443; Ahmed b. Abdullah er-Râzî, *Târîhu medineti Şan'a* (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Şan'a 1401/1981, s. 249-254; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, III, 355-361; İbn Semûre el-Ca'dî, *Tabakâtü fukahâ'i'l-Yemen* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1377/1957 → Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 16-18, 23, 26, 35-36, 44-45; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe* (Bennâ), I, 327; III, 196; V, 194-197; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XIX, 355; Mizî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVIII, 105-114; Zehebî, *Tegkiretü'l-huffâz*, I, 19-22; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*², I, 443-461; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: 'Ahdü'l-hulefâ'i'r-râsidin*, s. 167-179; İbn Hadîde, *el-Mişbâhu'l-mu'dî fi küttâbi'n-nebiyyi'l-ümmî* (nşr. Muhammed Azîmüddin), Beyrut 1405/1985, s. 249-254; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, III, 124; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 426-427; IV, 345; a.mlf., *Tehzîbü'l-Tehzîb*, X, 186-188; İbn Fehd, *Gâyetü'l-merâm*, s. 27-33; Hazrecî, *Hulâşatü Tezhîb*, s. 379-380; M. Mustafa el-A'zamî, *Küttâbü'n-nebî*, Riyad 1401/1981, s. 102-103; Abdülhamîd Mahmûd Tahmâz, *Mu'âz b. Cebel: İmâmü'l-ülemâ ve mu'allimü'n-nâsi'l-hayr*, Dımaşk 1408/1988; Abdülhamîd Sâlih Hamdân, *İmâmü'l-ülemâ Mu'âz b. Cebel*, Kahire 1410/1990; Abdüsettâr eş-Şeyh, *A'lâmü'l-huffâz*

ve'l-muḥaddîsin, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, I, 281-302; M. Şit Hattâb, "Mu'âz b. Cebel el-Enşârî el-Ḥazrecî eş-Şahâbî el-Âlim es-sefir el-mücâhid radıyallâhu 'anh", *Mecelletü Mecma'i'l-fıkhi'l-İslâmî*, I/1, Mekke 1987, s. 219-252; Erdoğan Merçil, "Hazinedar", *DİA*, XVII, 141.



M. YAŞAR KANDEMİR

MUÂZ b. HÂRİS

(معاذ بن الحارث)

Ebû'l-Hâris Muâz b. el-Hâris (Afrâ)
b. Rifâa en-Neccârî el-Ḥazrecî
(ö. 37/657 [?])

Sahâbî.

Doğum tarihi bilinmemekte, ancak kardeşleri Muavviz ve Avf ile birlikte genç yaşta Bedir Gazvesi'ne katıldığı belirtilmektedir. Muâz'ın babası ve annesi Afrâ bint Ubeyd ile amcası Râfî' de sahâbîdir. Hz. Peygamber'in bütün gazvelerinde bulunan Muâz ile kardeşleri Bedir'de şehid olan annelerine nisbetle İbn (Benü) Afrâ diye de anılır (İbn Hacer, *el-İşâbe*, VIII, 26-27). Zehebî, Muâz'ın Râfî' ve Rifâa adlarında iki kardeşinin daha bulunduğunu kaydeder (*A'lâmü'n-nübelâ*², II, 358).

Muâz, ağabeyi Avf ile beraber Birinci ve İkinci Akabe biatlarında bulundu. İkinci Akabe Biati'na diğer kardeşi Muavviz'in de iştirak ettiği zikredilmiştir (İbn İshak, s. 289). Muâz'ın, Mekke'de Resûlullah ile ilk önce karşılaşan Medinelî iki kişiden biri olduğu şeklindeki rivayet kabul görmemiştir. Hz. Peygamber hicretten sonra Muâz b. Hâris ile Hz. Osman'ın yeğeni Ma'mer b. Hâris'i kardeş ilân etti.

Bedir Gazvesi'nde Kureyşliler'den üç kişi öne çıkıp çarpışacak kimse istediklerinde Muâz, Muavviz ve Avf'in (veya Abdullah b. Revâha) kendiliklerinden ileriye atıldıkları, ancak müşrikler Medineliler'le işleri olmadığını, kendileri gibi Kureyşli savaşçı talep ettiklerini söyleyince, esasen bu durumu uygun görmeyen Resûl-i Ekrem Muaz ve kardeşlerine yerlerine dönmelelerini emretti (İbn Hişâm, II, 277; İbn Sa'd, II, 17). Bu üç kardeşin Bedir Gazvesi'ndeki durumuyla ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Bir rivayete göre bu gazvede Ebû Cehil'i Muâz ile Muavviz veya Muâz ile Muâz b. Amr b. Cemûh öldürmüştü (Buhârî, "Farzu'l-ḥumus", 18; Müslim, "Cihâd", 42), bir başka rivayette ise Ebû Cehil'i Muâz ile Muavviz'in önce yaraladıkları daha sonra da onu Abdullah b. Mes'ûd'un öldürdüğü belirtilmiştir (Buhârî, "Megâzî", 8; İbn Abdülber, III, 1408-1409), ayrıca Muavviz ile Avf'in Bedir Gazvesi'n-

de Ebû Cehil'in bacağına kestikleri, Ebû Cehil ile oğlu İkrime'nin de onları şehid ettiği zikredilmiştir (bk. AVF b. AFRÂ).

Vefat tarihi hakkında farklı rivayetler bulunan Muâz'ın (Mizzî, XXVIII, 115) Sıf'ın Savaşı'nda (37/657) Hz. Ali'nin safında çarpışırken öldüğü görüşü yaygındır. Onun 40 (660) yılından önce Hz. Ali'nin hilâfeti zamanında vefat ettiği rivayeti de bu doğrultudadır (İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, X, 188). Muâz'ın Bedir'de yaralandığı ve bunun sonucunda öldüğüne dair nakil yaygın bilgilere uymamakta, onun Yezid b. Muâviye'nin hilâfeti döneminde Harre Savaşı'nda şehid düştüğü rivayeti ise aynı adı taşıyan kârî sahâbî Ebû Halîme Muâz b. Hâris el-Hazrecî ile (İbnü'l-Esîr, V, 197; İbn Hacer, *el-İşâbe*, VI, 138-139) karıştırıldığı ihtimalini akla getirmektedir (İbn Hibbân, *Meşâhîrü'ulemâ'i'l-emşâr*, s. 22, 45). Muâz'ın Bedir'de aldığı bir yara sebebiyle Medine'de öldüğüne dair bilgi de isabetli bulunmamıştır (Nevevî, II, 405).

Muâz b. Hâris'in Hz. Peygamber'e biat eden eşi Habîbe bint Kays'tan Ubeydullah; Ümmü'l-Hâris bint Sebre'den Hâris, Avf, Selmâ, Remle; Ümmü Abdullah bint Nümeyr'den İbrâhîm ve Aîşe; yine Resûlullah'a biat eden hanımlardan biri olan Ümmü Sâbit Remle bint el-Hâris'ten Sâre adında sekiz çocuğu dünyaya gelmiştir (İbn Sa'd, III, 491-492). Muâz'ın kardeşi Muavviz'in hanımı Ümmü Yezid bint Kays Hz. Peygamber'den hadis nakletmiş; Rübeyyi' ve Umeyre adında iki kızından Rübeyyi' Hz. Peygamber'e Hudeybiye'de biat etmiş, onunla muhtelif gazvelere katılarak yaralıların tedavisinde hizmet görmüş ve kendisinden rivayette bulunmuştur.

Muâz'ın, torunu Nasr b. Abdurrahman tarihiyle gelen, ikinci ve sabah namazlarından sonra nâfile namaz kılmanın Resûlullah tarafından menedildiğine dair bir rivayetine Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde (IV, 219-220), İbn Ebû Âsım'ın *el-Âhâd ve'l-meşânîsinde* (Riyad 1411/1991, IV, 21), Nesâî'nin *Sünen*'inde ("Mevâkitü's-şalât", 11) ve Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*'inde (XX, 76) yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, IV, 219-220; Buhârî, "Farzu'l-humas", 18, "Megâzî", 8; a.mlf., *et-Târîhu'l-kebir*, VII, 360-361; Müslim, "Cihâd", 42; Nesâî, "Mevâkitü's-şalât", 11; İbn İshak, *es-Sire*, s. 289; İbn Hişâm, *es-Sire*, II, 277; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 17; III, 491-493; İbn Hibbân, *es-Sikât* (nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed), Beyrut 1395/

1975, III, 370; a.mlf., *Meşâhîrü'ulemâ'i'l-emşâr* (nşr. M. Fleischhammer), Beyrut 1954, s. 22, 45; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi), Beyrut, ts. (Dâru İhyâ't-türâsî'l-Arabî), XX, 76; İbn Abdülber, *el-İstî'âb* (Bicâvî), III, 1408-1410; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe* (Bennâ), V, 197-200; Nevevî, *Tehzib*, II, 101, 405; Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl*, XXVIII, 115-117; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, II, 358-360; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), VI, 138-140; VIII, 26-27, 641-642; a.mlf., *Tehzibü't-Tehzib*, X, 188.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MUÂZ b. MÜSLİM el-HERRÂ

(معاذ بن مسلم الهراء)

Ebû Müslim (Ebû Alî) Muâz
b. Müslim el-Herrâ' el-Kûfî
(ö. 187/803)

Dil âlimi ve şair.

Abdûlmelik b. Mervân devrinde (685-705) Kûfe'de doğdu. Kûfe dil mektebinin birinci tabakasına mensup olup Kûfe nahvinin kurucusu sayılan Ebû Ca'fer er-Ruâsî'nin amcasıdır. Herat yapımı elbise ticaretiyle meşgul olduğundan "Herrâ" lakabıyla anılmıştır. Muâz ilk Kûfeli dilciler gibi Basra'ya gitti ve buranın önde gelen âlimlerinin derslerine devam etti; ardından Kûfe'ye döndü. Yeğeni Ruâsî ile birlikte uzun bir süre burada ders verdi. Kûfe dil mektebinin en tanınmış iki dilcisi olan Ali b. Hamza el-Kisâî ile Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ onun öğrencilerindedir.

Sarf ilmiyle çok meşgul olan Muâz özellikle kelimelerin kalıpları üzerinde çağdaşlarıyla tartışmalar yapmıştır. Bundan dolayı onu sarfın kurucusu sayanlar olmuş. Şiîliğe temayülü sebebiyle bilhassa Şîî çevreleri bu görüş üzerinde ısrar etmiştir. Ancak son dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda bunun doğru olmadığı ileri sürülmüştür. Sarf ilminin -sistematik bir şekilde olmasa da- daha önce Basra'da Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'inde nahiv içinde toplanmış olması, ayrıca sarfa dair eserlerde Muâz b. Müslim el-Herrâ'ya nisbet edilmiş önemli bir görüşünün bulunmaması onun sarf ilminin kurucusu olduğu yolundaki iddiaları zayıflatmaktadır. Bu ilmin kurucusu sayılmasa da Muâz'ın nahivden ziyade sarf ilminde uzman olduğu ve bu ilmin gelişmesinde önemli hizmetler yaptığı bir gerçektir.

Muâz'a ait şiirlerin bir kısmı zamanımıza ulaşmıştır. Ca'fer es-Sâdık'tan hadis rivayetinde bulunmuşsa da bu hususta güvenilir olmadığı ifade edilmiştir. Nahiv ilmine dair yazdığı söylenen eserlerin hiçbir günümüze kadar gelmemiştir. Mu-

ammerûn arasında yer alan Muâz ömrünün sonlarına doğru gittiği Bağdat'ta vefat etti. Onun uzun ömrü şiirlere konu olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1392/1973, s. 125-126; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 131; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'* (nşr. İbrâhîm es-Sâmerâî), Zerkâ (Ürdün) 1405/1985, s. 50; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 288-295; Süyûtî, *Bugyetü'l-vu'ât*, II, 290-293; G. Flügel, *Die Grammatischen Schulen der Araber*, Leipzig 1862, s. 119-121; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 155; Sezgin, *GAS*, IX, 123-124; Hasan es-Sadr, *Te'sisü's-Şî'a*, Beyrut 1401/1981, s. 140-141; Hasan Hindâvî, *Menâhicü's-şarfiyyîn ve mezâhibühüm*, Dimaşk 1989, s. 53-56.



MEHMET YAVUZ

MUÂZE el-ADEVİYYE

(معاذة العدوية)

Ümmü's-Sahbâ'
Muâze bint Abdillâh el-Adeviyye
(ö. 83/702)

Tâbiî.

Basralı olup Benî Adî'ye mensuptur. Hz. Aîşe, Hz. Ali, Hişâm b. Âmir el-Ensârî, Ümmü Amr bint Abdullah b. Zübeyr ile kendi kocası Sıla b. Eşyem'den hadis rivayet etmiş; Ebû Kılâbe el-Cermî, Katâde b. Diâme, Eyyüb es-Sahtiyânî, Âsım el-Ahvel, İshak b. Süveyd el-Adevî gibi âlimler de ondan rivayette bulunmuştur. Muâze'nin kadınlardan meydana gelen bir ders halkasının olduğu anlaşılmaktadır (İbn Sa'd, VIII, 483). Buhârî, Yahyâ b. Maîn ve İbn Hibbân'ın sika kabul edildiğini belirttikleri Muâze'nin rivayetleri *Kütüb-i Sitte* ile Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ve Dârimî'nin *es-Sünen*'i gibi kaynaklarda yer almıştır.

Fıkıh ve hadis bilgisi yanında fesahat ve belâgat sahibi olmasıyla da tanınan Muâze'nin süffî kişiliği ön plandadır. Onun gündüzleri, "Belki öleceğim gün bugündür", geceleri de, "Belki öleceğim gece bu gecedir" diyerek vaktinin büyük kısmını ibadetle geçirdiği söylenmiş, "Kabinin karanlığında uzun süre uyuyacağını bildiği halde bu dünyada uyuyan göze hayret ederim" dediği ve kocasının ölümünden sonra kendisini daha çok ibadete verdiği rivayet edilmiştir. Gaflet halinde veya uykuda ölmeyi istemeyen Muâze hayatı Allah'a yakınlaşmaya vesile olduğu için sevdiğini söylerdi.

Muâze'nin Medine'de ikamet ettiği bilinmediğine göre, "Hz. Âişe Basralı kadınlar arasında iken onu ziyaret ettim" dediğine bakarak (Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, IV, 300) onun Hz. Âişe'den Cemel Vak'ası esnasında Basra'ya gittiğinde veya bu savası kaybedip Basra'dan Medine'ye gönderildiğinde (*DîA*, II, 203) faydalanmış olması mümkündür. Muâze el-Adeviyye, Hz. Âişe'ye kadınların hayızlı iken kılma-dıkları namazları kazâ edip etmeyeceklerini sorduğunda Hz. Âişe bu sorunun, hayızlı kadının orucu kazâ ettiği gibi namazı da kazâ etmesi gerektiği inancında olan ve sünneti delil kabul etmeyen Harûrîler'i (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 560) hatırlattığını anlatmak için ona, "Sen Harûrîler'den misin?" diye tepki göstermiş ve Resûlullah'ın kendilerine bu durumda orucu kazâ etmelerini emrettiğini, fakat namazı kazâ etmelerinin gerekmediğini söylediğini bildirmiştir.

Muâze el-Adeviyye'nin, "Şu dünyada yetmiş yıl yaşadım, göz aydınlığı görmedim" dediği dikkate alındığında onun en az yetmiş yıl yaşadığını söylemek gerekir. Vefat tarihinin 83 (702) olduğu bilinmekte, ancak bazı kaynaklarda 101 (719-20) yılında öldüğü ileri sürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, VI, 95, 120, 231, 236, 250; Buhârî, "Hayız", 20; a.m.f., *et-Târîhu'l-kebir*, IV, 300-301; Müslim, "Hayız", 67, 69, "Müsaîfirin", 78, "Şiyâm", 194, "Talâk", 23; İbn Mâce, "İkâmet", 187; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 130, "Şavm", 70, "Nikâh", 38; Tirmizî, "Şavm", 54; Nesâî, "Tahâret", 17, "Şiyâm", 64; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 483; Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, II, 739; İbnü'l-Kayserânî, *el-Cem' beyne ricâlî's-Şahîhayn*, Beyrut 1405/1985, II, 612-613; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, Beyrut 1406/1986, IV, 22-24; Zehabî, *Târîhu'l-İslâm: sene 81-100*, s. 198; a.m.f., *A'lâmü'n-nübelâ*, III, 497-500; IV, 508-509; İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, XII, 452; a.m.f., *Fethu'l-bârî*, Beyrut 1414/1993, I, 560; Şârânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Kahire 1952, I, 56; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, 173-174; Mustafa Fayda, "Âişe", *DîA*, II, 203.



AYNUR URALER

MUBAH

(المباح)

Fıkıh usulünde mükellefin yapıp yapmamakta şer'an serbest bırakıldığı fiilleri, fıkihta ibâha denen bazı yetki ve izinlerin konusunu yahut sonucunu belirtmek için kullanılan bir terim.

Sözlükte "açık olmak; açığa çıkarmak" anlamlarındaki *bevâh* kökünden türetilmiş *ibâhanın* ism-i mef'ûlü olan *mubâh* (*mübâh*) "serbest bırakılmış, müsaade

edilmiş, yasaklığı kaldırılmış" demektir (*Lisânü'l-Arab*, "bvĥ" md.). Fıkıh usulü terimi olarak "şâriin mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı fiil" mânasına gelir. Hüküm tanımındaki görüş ayrılığından dolayı bazı teklifi hükümlerde şer'î hitapla bunun fikhî neticesi farklı terimlerle (meselâ haramda "tahrîm" ve "hurmet" şeklinde) ifade edilebilirken mubahta her ikisi için de *ibâha* kelimesi kullanılır.

Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde mubahtan kelimesi geçmez; ancak Hz. Peygamber'in bazı söz ve uygulamalarıyla ilgili rivayetlerde masdarı "ibâha" ve "istibâha" olan fiillere rastlanır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "bvĥ" md.). İbâhanın tarifinde usulcülerin esas aldığı "tahyîr" ile (muhayyer bırakma, seçim hakkı tanıma) aynı kökten gelen "hiyere" (seçim hakkı) kelimeleri iki âyette geçmekte (*el-Kasas* 28/68; *el-Ahzâb* 33/36), tahyîr masdarından fiiller de birçok hadiste yer almaktadır. Erken dönem fıkıh müelliflerinden Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-kebir*'de mubahtan ve ibâha kelimelerini teknik anlamda değil can ve mal dokunulmazlığının kaldırıldığı bazı durumları belirtmek için kullandığı (*Serahsî*, I, 191, 318; Ahmad Hasan, s. 38, 57), fıkıh usulündeki anlamıyla mubahtan terimleşme sürecinde İmam Şâfiî'nin öncü role sahip olduğu görülür (mubahtan kavramının ve ibâha masdarından türetilmiş fiillerin kullanımıyla ilgili örnekler için bk. *el-Üm*, I, 186; II, 137, 197; III, 2, 122; V, 162; *İhtilâfü'l-hadîs*, VII, 59; *er-Risâle*, s. 209, 229). İlk Hanefî usul eserlerinden olan Cessâs'ın *el-Fuşûl fi'l-uşûl*'ünde (II, 89) mubahtan için "yapılmasıyla sevinen ve terk edilmesiyle cezanın hak edilmediği fiil" şeklinde bir tanım verilir. İlk Şâfiî usulcülerinden İbn Fûrek'in tarifleriyle ilgili kitabında ibâha "mutlak anlamda müsaade", mubahtan da "ibâha (izin) mecrasında seyreden bir şeyin terk veya fiiline özel olarak zem veya övgüde bulunmaksızın muhatabı onu yapıp yapmamakta serbest bırakma" şeklinde tarif edilir (*el-Hudûd fi'l-uşûl*, s. 137-138).

Fıkıh usulü âlimlerince beş esas terim üzerine kurulan yükümlülük teorisinde dinen yapılması istenen fiiller talebin kesin ve bağlayıcı olup olmamasına göre vâcip (*farz*) ve mendup, yapılmaması istenenler aynı ölçüde göre haram ve mekruh, yapıp yapılmaması serbest bırakılanlar ise mubahtan olarak nitelenmiştir. Bununla birlikte mubahtan teklifi hükümlerden sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır.

Bazı usulcüler, mubahtan teklif (yükümlülük) anlamı içermediğini belirtmek üzere hüküm tanım ve tasnifinde iktizâ ve tahyîr unsurlarına ayrıca yer vermiş, bazıları ise teklifi hükümler tasnifi içinde mubahtan da yer almasını değişik biçimlerde açıklamıştır. Bu durumu mükellefin, mubahtan konu olan fiilin serbest bırakıldığı yahut mubahtan da şer'î kaynaklı olduğu inancını taşımasıyla açıklayanlar varsa da çoğunluğa göre teklifi hükümler şeklindeki nitelendirme, bu tasnifte yer alan hükümlerin ekseriyeti ve yapılan tasvirin genel karakteriyle ilgili olup mubahtan gerçekten bir yük ve yükümlülük içermesi sebebiyle değildir (M. Ebû'l-Feth el-Beyânûnî, s. 53-55). Bu konuda en aykırı görüşün sahibi olarak tanınan Mu'tezile âlimi Kâ'bî'nin kendisiyle haramın terkini gerçekleştirdiği gerekçesiyle mubahtan emredilmiş (*matlûp*) hatta muhayyer vâcip kapsamında değerlendirdiği kaydedilir (bu görüş etrafındaki tartışmaların özeti için bk. M. Sellâm Medkûr, s. 22, 285-305). Mu'tezile usulcülerinde şer'î hüküm konusunda yukarıda geçen beşli ayırımı ve terminolojiyi esas almıştır; ancak onlara göre taabbüdî olanlar dışındakilerin belirlenmesinde temel ölçüt, şâriin fiillerin özüne yerleştirdiği ve aklın kendi başına idrak edebileceği iyilik ve kötülük sıfatları olup dinî bildirim işlevi bunları açığa çıkarmaktan ibarettir. Dolayısıyla Mu'tezilî anlayışa göre mubahtan, ihtiyarî fiillerden maslahat ve mefsetet yönü eşit olanlar için kullanılan bir terimdir; insanın yeme içme gibi ıztırafî fiilleri ise -maslahat ve mefsetet açısından özel bir değerlendirme gerekli kılma-dıkça- zaten mubahtan kapsamındadır. Buna karşılık bazı Mu'tezile âlimlerine göre mubahtan şer'î hükümler arasında saymak doğru olmaz. Zira ibâha gerek yapma gerekse yapmama konusunda sıkıntıyı gidermek demektir. Bu ise dinî bildirim öncesinde sabit bir husustur. Şu halde dinin bir şeyi mubahtan kılması, onu hükümünde değişiklik yapmaksızın olduğu hal yani hükümsüzlük üzere bırakmasıdır. Seyfeddin el-Âmidî bu yaklaşımı tartışırken kendilerinin dinî bildirim öncesinde mevcut olmayan ibâha-i şer'iyyeden, yani şâriin hitabıyla sabit olan tahyîrden, onların ise farklı bir durumdan söz ettiğine dikkat çeker (*el-İhkâm*, I, 115; ayrıca bk. EF'ÂL-i MÜKELLEFİN; HÜKÜM).

Fıkıh literatüründe yer alan ibâhaya ilgili tartışmalardan mubahtanlık hükümünün temellendirilmesi konusunda derin görüş ayrılıklarının bulunduğu izlenimi edi-

nilirse de dikkatle incelendiğinde ihtilâfın odak noktasını, dinî bildirim öncesinde yükümlülük ve buna bağlı sorumluluğun bulunup bulunmadığı meselesinin oluşturduğu görülür. Usul eserlerinde konuya ilişkin çok farklı görüşlere rastlanmasında, daha çok hüsün ve kubuh meselesi etrafında cereyan eden bu tartışmalarda tarafların bazı kavram ve ifadelerle ne kastettiklerinin ve zaman zaman asıl ihtilâf noktasının açık olmamasının da etkili olduğu göz ardı edilmemelidir. Bu konudaki görüşleri ana hatlarıyla şöyle özetlemek mümkündür: Çoğunluğa göre din gelmeden önce eşyada asıl olan mubahlıktır ve buna "ibâha-i asliyye" denir. Bazıları bu durumda yasaklığın asıl olduğunu savunurken bazıları görüş açıklanamayacağı kanaatine varmıştır. Dinin gelmesinden sonraki dönem açısından ise, "Eşyada asıl olan ibâhadır" ilkesi hemen bütün fakihlerce benimsenmiştir. Şâriin hitabı ile sabit olan ve "ibâha-i şer'iyye" diye anılan bu ibâha, aksine delil bulunmadıkça mükellefin bir şeyden yararlanıp yararlanmama veya bir fiilî işleyip işlememe hususunda serbest bırakıldığını ifade eder. Naslarla sarâhaten veya delâleten yasaklığı bildirilmeyen şeylerin şer'an mubah olduğuna dair akli delil yanında birçok nakli delil vardır. Bu delillerin başlıcaları istidlâl yönü hakkında görüş ayrılıkları bulunan bazı âyetlerdir (bk. el-Bakara 2/29; el-Mâide 5/5; el-A'râf 7/32; el-Câsiye 45/13). Bazı mezhep imamlarına mubahlığı hakkında özel delil bulunmadıkça temel ilkenin yasaklık olduğu görüşünün nisbet edilmesi, yararlı olan şeylerde ibâha, zararlı olanlarda haramlığın esas alınacağı şeklinde bir ayırım yapılması veya bazı meselelerde haramlığın asıl, mubahlığın istisna olduğunun ileri sürülmesi (Süyûtî, s. 133-138; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, I, 223-230), kısmen konunun aslı ibâha kavramıyla karma biçimde ele alınmasından kaynaklanmakla beraber, belirli konularda mubah alanını sınırlayan dinî bildirim dayalı yoğun ilke ve hükümlerin mevcudiyeti ve kuralların olaylara uygulanmasında izlenen akli ve fikhî istidlâl yöntemleriyle de yakından ilgilidir (ibâha ilkesinin özel bir delil biçiminde işletilmesi ve konunun edille-i şer'iyye içindeki yeri hakkında bk. İSTİSHÂB).

Fıkıh usulü eserlerinde yer alan değişik mubah tanımlarına bazı usulcüler tarafından yöneltilen eleştirilerde -kısmen lafzî tartışmalar içerse de- mubahın mahiyetini belirleme açısından ince nokta-

lara temas edilir. Meselâ Seyfeddin el-Âmidî, muhayyer vâciple vaktin baş kısmı açısından muvassa' vâcibi dışarıda tutmak üzere serbest bırakmanın "seçenek gösterilmeksizin" şeklinde kayıtlanması gerektiğini ileri sürer. Yine "sevap ve cezaya konu olmaksızın yapılıp yapılmaması eşit olan" tarzındaki tanımı Allah'ın fiillerini dışarıda bırakmadığı, "fâiline, yapılması veya yapılmamasının âhirette zarar veya yarar getirmeyeceği bildirilen yahut gösterilen" şeklindeki tarifi de mubah olduğu bildirilen veya anlaşılan bazı fiillerin yapılması veya terkedilmesinin zarar içerebileceği gerekçesiyle eleştirir. Kendi önerdiği tarifte ise bilginin kaynağı açısından Eş'arî anlayışını yansıtan "sem'î delilin ... gösterdiği" kaydına yer verir (el-İhkâm, I, 114-115). "Sevap ve cezaya konu olmaksızın yapılıp yapılmaması eşit olan" şeklindeki tanım ayrıca, akıl hastası ve gayri mümeyyiz küçük gibi mükellef olmayan kişileri de kapsadığı için eleştirilmiştir (Tehânevî, I, 113). İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî ise "yapılmasına da terkedilmesine de övme ve kınama olmaksızın" kaydını koyarak Âmidî'nin dikkat çektiği iki vâcip türünü dışarıda bırakan bir tarif yapmıştır (el-Muvâfakât, I, 109).

Mubah tanımında, hatta hüküm tasnifinde özel bir öneme sahip olması sebebiyle usulcüler tahyîr ile ibâha arasındaki ilişkiyi de açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede yapılan izahlar şöyle özetlenebilir: İbâha da bir tür tahyîrdir, yani şâriin mükellefi serbest bırakmasıdır; fakat bu serbestiyet yapıp yapmama arasındadır ve her iki yöndeki davranış için sevap veya ceza söz konusu değildir. Halbuki bazan seçim hakkı tanıma muhayyer vâcip örneklerinde görüldüğü gibi birden fazla vâcip arasında olabilir. Yine mükellefe bazı menduplar veya mendubu yerine getirme biçimleri arasında seçim yapma imkânı verilebilir. Bu durumlardaki tahyîr mükellefe yapma veya yapmama yönünde bir seçim hakkı tanımaz. Sonuç olarak ibâhaya nisbetle tahyîr daha kapsamlı bir kavramdır.

Özellikle fıkıh kitaplarındaki "hazır ve ibâha" bahislerinde bazan eş anlamlı gibi kullanılsalar da helâl kavramı mubaha göre daha kapsamlıdır. Haramın karşıtı olduğuna göre helâl, haram dışında kalan diğer durumları yani mubahın yanı sıra yerine göre vâcip, mendup ve mekruhu da kapsayabilir. Ancak bu bağlamda mekruhtan maksat Hanefî terminolojisindeki tenzihen mekruhtur. Onların tahrîmen mekruh dedikleri durumlarda ise fiilin

yapılmaması yönünde şâriin kesin ve bağlayıcı bir talebi söz konusudur ve zannî delile dayandığı için böyle adlandırılmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu gibi durumlar Hanefîler'ce harama daha yakın görüldüğü gibi cumhur tarafından da esasen haram olarak nitelenir. Bununla birlikte bazı fıkıh eserlerinde helâlin mekruhu kapsamadığını belirtmek üzere helâl, haram ve mekruh şeklinde üçlü bir ayırım da yapılır. Câzile mubah arasında da bu duruma benzer bir ilişki görülür. Şöyle ki, Gazzâlî tarafından benimsenen bir görüşe göre cevazla ibâha eş anlamlıdır; çünkü cevaz da ibâha gibi mükellefin yapma ve yapmama arasında serbest bırakılması ve şer'an fiille terkin eşit sayılması anlamına gelir. Fıkıh literatüründeki bazı kullanımlara uygun düşen diğer bir görüşe göre ise câz helâl ile eş anlamlı olup mubahdan daha kapsamlıdır; yukarıda açıklanan haram ve tahrîmen mekruh anlayışı çerçevesinde haram dışında kalan diğer durumları, yani mubahın yanı sıra yerine göre vâcip, mendup ve mekruhu da kapsayacak şekilde kullanılabilir (ayrıca bk. CÂİZ; HELÂL).

Bir kısım usulcüler sıhhat kavramını faydalanmanın mubahlığı şeklinde açıklamışlarsa da bu iki kavram arasında böyle mutlak bir bağ kurulması isabetli olmaz. Zira sıhhat (sahih), meşrû amellerin şer'an aranan nitelikleri taşıyıp taşıması açısından yapılan ayırımın ortaya çıkardığı bir terimdir. Bunlardan ibadetler grubuna girenler hakkında yararlanmanın mubahlığından söz edilemeyeceği gibi muâmelât türünden olanların sahih olarak nitelenmesi daima mubahlığı ifade etmez. Hukukî muameleler şer'an aranan rükün ve şartları taşınması sebebiyle sahih olarak nitelendirildiğinde çok defa bunların aynı zamanda mubah olduğu görülürse de bazı hukukî işlemlerin belli durumlarda yapılması teklifi hüküm terminolojisiyle vâcip, mendup veya mekruh şeklinde tavsif edilebileceği gibi işleme konu teşkil eden fiilin kendisinde şer'î bir olumsuzluk bulunmadığı için geçersizlik müeyyidesinin söz konusu olmadığı fakat zaman, mekân ve amaç faktörü gibi fiilin dışındaki şartların etkisiyle mekruh, hatta tahrîmen mekruh olarak nitelenen durumlar da vardır. Meselâ bazan vasiyet veya bir akdin yapılması vâcip yahut mendup, talâk tasarrufu mekruh olduğu halde rükün ve şartlarını taşır biçimde gerçekleştirilirse bu işlemler sahih olarak tavsif edilir. Cuma namazı sırasında bu namazla mükellef kişinin yap-

tiği satım sözleşmesi bazı fakihlere göre sahih olduğu halde bu eylem teklifi hüküm olarak mubah değil tahrîmen mekruh şeklinde nitelendirilir. İbâha ile yakın ilişkisi bulunan kavramlardan biri de ruhsattır. Teklifi hükümlere mükellefi çevreleyen şartlar açısından yapılan bakışın ortaya çıkardığı azîmet-ruhsat ayırımını ele alırken bir kısım usulcüler ruhsatı ibâha sebepleri arasında sayarsa da haram, mekruh, vâcip ve mendubun ruhsat şartları altında mubah dışındaki hükümlere dönüştüğü de olur.

Şâtîbî dinin sükût ettiği konularda ve hata, unutmaya gibi durumlarda kullara gösterilen müsamahayı beş temel teklifi hüküm dışında, helâl ile haram arasında bir yerde mütalaa etmek gerektiğini belirtir. Kur'an'ın nüzûl sürecinde Resûlullah'a gereksiz sorular sorulmaması uyarısı içeren ve hakkında özel açıklama yapılmayan hususlarda Allah'ın kullarını muaf tuttuğunu bildiren âyetle (el-Mâide 5/101) Allah'ın emir ve yasaklarına titizlikle uyulmasını isteyen ve O'nun kullarına olan rahmeti sebebiyle ve bilerek bazı konularda yükümlülük getirmeyip muafiyet tanıdığını belirten hadiste (Ebû Dâvûd, "Et'ime", 30) ve diğer naslarda geçen "'afâ" fiilinden ve "afv" kelimesinden hareketle bu gibi durumlara "mertebetü'l-afv" adını verir; konuyu, bazı olayların Allah'ın hükmü dışında kalmasının mümkün olup olmadığı meselesiyle de bağlantılı olarak geniş biçimde inceler (el-Muvâfakât, I, 161-176).

Fıkıh doktrinlerinin özellikle ca'îlî şart konusundaki tavırlarından hareketle bazı çağdaş yazarlar, hakkında dinî yasak bulunmayan konularda akdin taraflarınca sınırlayıcı hüküm koyma anlamında serbestçe düzenleme yapıp yapılamayacağı meselesini ibâha prensibiyle irtibatlandırarak ele alırlar (meselâ bk. Coulson, s. 29-30, 103). Konuya ilişkin kapsamlı bir çalışma gerçekleştiren Medkûr'un da benzer bir yaklaşım ortaya koyarak irade hürriyeti ilkesiyle ibâha arasında bu açıdan bağ kurması haklılık taşımakla beraber bu karşılaştırmanın, fıkıhtaki tahyîr ve ibâha ile günümüz hukuk terminolojisinde "tamamlayıcı (yedek) hukuk kuralları" denilen kurallar arasında benzerlik kurma noktasına kadar götürülmesi (Nazariyyetü'l-ibâha, s. 28, 57-58), bunların temelindeki düşünce bakımından esaslı bir farklılık bulunduğu gerçeğiyle çatışır. Zira tamamlayıcı hukuk kurallarının amacı hukuktaki serbest alanı göstermek değildir ve tarafların özel düzenleme yap-

madıkları durumlarda emredici kurallar gibi işlev görmektedir. Yasaklanmamış her davranışın hukuk tarafından tecviz edildiğinin kabulü ise esasen hukukun genel bir ilkesidir. Müellifin yer yer bu kapsamda zikrettiği yorumlayıcı hukuk kurallarıyla ibâha arasında benzerlik kurulması daha da zordur.

Aksine delil bulunmadıkça eşyadan yararlanma ve yükümlülük (talep, iktizâ) alanı dışında kalan fiilleri yapıp yapmama serbestliği temel ilke olduğu gibi özel delillerden de mubahlık hükmü çıkarılabilir. Kur'an ve Sünnet'te yer alan birçok ifade, karîneye ihtiyaç duyulmaksızın izin anlamı çıkarmaya elverdiği için sarîh biçimde ibâhaya delâlet eden üslûplar arasında kabul edilir. Sıkıntı, sakınca, günah, vebal bulunmadığını ve sorumlu tutmanın söz konusu olmadığını bildiren bazı ifadeler bu grupta yer alır (bu tür ifadelerin her zaman tahyîr anlamı içermediği hakkında bk. Şâtîbî, I, 140-147). Sarîh şekilde olmaksızın ibâhaya delâlet eden başlıca üslûplar ise şunlardır: 1. Helâllik bildiren ifadeler. Bunlar yer yer sarîh nitelikte olsa da sadece haramın karşıtı anlamında düşünüldüğünde mubahın yanı sıra vâcip, mendup ve mekruhu da kapsayabileceği durumlarda ibâhaya delâleti sarîh olmaz. 2. İbâha anlamına yönelten karîne ile birlikte emir sığası. Karîne bulunmaksızın emrin hakikat mânasınca olmak üzere ibâhaya delâlet ettiği yönündeki istisnâî görüş bir yana bırakılırsa emrin vücûb dışında bir mânaya delâletini mecaz sayan çoğunluğa; nedb için, vücûb ve nedbden her biri için veya bunların müşterek noktasını oluşturan talep için vazolunduğunu, dolayısıyla ibâhaya ancak mecazen delâlet edebileceğini savunanlara; hatta hakikat anlamında olmak üzere vücûb, nedb ve ibâhayı ifade etmede müşterek olduğunu ileri sürenlere göre emir sığasından ibâha mânası çıkarılabilmesi bunu gösteren bir karîne bulunmasına bağlıdır. Bu gibi durumların başında yasaktan sonra gelen emir yer alır. Meselâ, "İhramdan çıktığınızda avlanın" âyetinde (el-Mâide 5/2) geçen emir böyledir; ihramlıyken avlanma yasak olduğundan bu emir sığasından yeni bir emir değil izin anlamı çıkar. 3. Vücûbdan sonra gelen nehiy sığası. Bu durumda çoğunluğa göre haram kılma ve bir görüşe göre mekruh kılma anlamı çıkarsa da bazı usulcüler bunun mükellefi muhayyer bırakma anlamı taşıyacağını ileri sürmüştür. 4. Vücûbun neshi. Vasiyet âyetinde olduğu gibi vâciplik hükmünün

neshinden bazı usulcülere göre o fiilin yapıp yapılmamasının sertbest bırakıldığı, bazılarının göre ise müstehap sayıldığı anlamı çıkar. 5. Nehiy ve haramlığı nefyeden ifadeler (meselâ bk. el-A'râf 7/32; el-Mümtehine 60/8). 6. Açık veya üstü kapalı haram kılma ifadesinden sarîh veya zımnî olarak istisna yapılması (meselâ bk. el-En'âm 6/119). Bu gibi durumlarda kalıcı değil geçici bir ibâha hükmü söz konusu olur. Öte yandan Hz. Peygamber'in bazı fiilî ve takrîrî sünnetleri lafızsız olarak ibâha hükmünü gösteren deliller arasında sayılır. Zira Resûl-i Ekrem'in sırf beşer sıfatıyla işlediği fiiller yanında mendupluğa veya başka şer'î hükme delâlet etmeyen, Kur'an'a açıklık getirme bağlamı dışındaki teşriî fiilleri ve onayları en azından mubahlık hükmünü gösterme noktasında birleşmektedir.

Esasen mubah yapma ve terketme yönlerinin eşit olması bakımından tek türdür. Yapılması da sakınılması da istenmeyen fiil olma özelliğiyle ilgili tartışmalar sırasında, mubahı işlemenin birçok zarar içerdiği iddiasında olduğu gibi birtakım izâfî durumlara dikkat çekilirse de konunun bu yönünü bakış açılarını belirleyerek ayrı değerlendirmek gerekir. Meselâ mubahın yasak bir sonuca vasıta teşkil etmesi durumunda mubah olması yönüyle, yani fiilin mahiyetinden dolayı değil sedd-i zerâi' ilkesi gereğince o fiil de yasak hale gelir. Bu durumda mubahın terkinin mutlak anlamda daha üstün saymanın doğru olmayacağını belirten Şâtîbî mubahı bu açıdan üç gruba ayırır. 1. Yasaklanmış veya emredilmiş bir sonuca aracılık etmeyen mubah. Mutlak mânasıyla mubah bu kısmı ifade eder. 2. Yasaklanmış bir sonuca götüren mubah. 3. Emredilmiş bir sonuca vasıta teşkil eden mubah. Son iki durumda mubah neye vasıta oluyorsa onun hükmünü alır. Daha sonra Şâtîbî, mubaha küllîlik ve cüz'îlik açısından bakış yaparak sonucu itibarıyla bununla kesişen dörtlü bir ayırım ortaya koyar. Buna göre tek başına ele alındığında mubah olan bir fiil büsbütün terkedilecek olursa ortaya çıkan sakıncanın derecesi onun işlenmesinin vâcip veya mendup olduğuna hükmettirilir. Meselâ cüz'î bakışla yemek içmek mubaktır, fakat küllî bakışla bunun işlenmesi vâcibtir, zira büsbütün terkedilmesi can kaybına, haram olan bir sonuca götürür. Yine tek başına ele alındığında mubah olan bir fiil, normal sınırı aşacak yoğunlukta işlenecek olursa ortaya çıkan sakıncanın derecesi onun haram veya

mekruh olduğuna hükmettirebilir. Meselâ cüz'î bakışla yemin etmenin hükmü ibâhadır, fakat bu fiilin sürekli ve yoğun biçimde işlenmesi, alışkanlık haline getirilmesi durumunda bütünü itibariyle hükmü hurmettir. Bu arada Şâtıbî, şer'î niteliği belli olmakla beraber fiilî çerçevesi takdire açık olan hususlarda, mese-lâ israf haram olmakla beraber neyin israf kapsamında sayılacağı konusunda değerlendirme farklılıkları olabileceğine, dolayısıyla mubahın sınırının belirlenmesinde herkesin kendi fakihi olması gerektiğine dikkat çeker (*el-Muvâfakât*, I, 109-132; müellifin mubahın zarûrî, hâcî veya tekmiî bir asla hizmet edip etmemesi açısından yaptığı ayırım için bk. I, 128-130, 147-148; aslı mubah olan fiilin zarûrî ve hâcî durumlarda dönüşüme uğraması ve sonradan meydana gelen durumla aslî hüküm arasında oluşan zıt ilişkilerin değerlendirilmesi için bk. I, 181-187). Karâfî mutlak anlamıyla ibâha yanında belli bir sebebe bağlı nisbî ibâhadan söz ederse de (*el-Furûk*, III, 131-132) verdiği örnekler incelendiğinde gerçekte ikinci kısmı ibâhanın bir türü olarak değerlendirmek mümkün değildir. Zira onun bu kısım, bir fiilin haramlığı için birden fazla gerekçenin veya bir kimse hakkında birden fazla cezalandırma sebebinin bulunması durumlarında bu gerekçe veya cezalandırma sebeplerinin her birinin ortadan kalkmasıyla oluşan nisbîliği kastettiği anlaşılmaktadır; bu ise doğrudan ibâha kavramıyla değil illetlerin birleşmesi konusuylla ilgilidir.

Fürû eserlerinde ibâhanın izin mânası esas alınarak Allah'ın müsaade etmesi yanında kullanın izin vermesi, meselâ bir nesnenin tüketilmesi veya menfaatinden faydalanılması için ilgili kişinin başkalarına müsaade etmesi ibâha kavramıyla belirtilir ve bu yolla serbest bırakılan alan da mubah olarak anılır. Esasen ibâhanın, mükelleflerin fiillerine ilişkin şer'î bir hüküm ve usulcülerin ifadesiyle hükmün de vâzının sadece Allah olduğu dikkate alınca kul boyutundaki iznin menşe anlamındaki kaynağı meselesi gündeme gelir. Allah'tan sâdır olan temel bir hüküm uyarınca değer kazandığı kabul edilen bu tür müsaadeler de göz önüne alınarak ibâha menşei bakımından iki kısma ayrılır. 1. İster naslardan anlaşılınsın, ister müctehidlerin istinbatıyla elde edilsin menşei doğrudan şari' olan ibâha; 2. Birbirleriyle ilişkilerinden doğması itibariyle menşei insanlar olan ibâha. Birinci kısım fiillere veya eşyaya ilişkin olması bakımın-

dan iki grupta ele alınır. a) Yeme içme gibi fiiller hakkındaki ibâhanın hükmü, fâilin bunu işlemesi yahut terketmesinden ötürü sevap veya ikâbî hak etmemesidir. b) Su, otlaklar, kamuya ait yerler, yollar vb. eşya hakkındaki ibâhanın hükmü de ilgili şeyin tabiatına göre iki çeşittir. 1. İbâhatü istihlâk. Kara ve deniz avı, su, ot, tuz gibi eşyadan temel istifade yönü tüketime dayanıyorsa bu nevide ibâhanın hükmü eşyanın mülk edinilerek ve tüketilerek kullanılmasıdır. 2. İbâhatü isti'mâl. Caddeler, mescidler, umumi irtifaklar, kamuya ait park ve bahçeler gibi iznin sırf eşyanın kullanılmasına inhisar ettiği durumlarda ibâhanın hükmü, mülk edinme veya başka bir yolla aynında tasarruf etmeksizin eşyayı kullanma hakkının sübütudur. İkinci kısım da tüketim izni içerip içermemesi açısından iki çeşittir. a) Özel mülke konu olan bir şeyin tüketilmesine mâlikince genel biçimde veya belirli bir gruba mahsus olarak müsaade edilmesi anlamındaki ibâha. Misafirler verilen yeme izni, düşünlerde tatlı vb. şeylerin dağıtılması gibi. Bunun hükmü, izin verilen kişinin mubah mal üzerinde mülkiyet hakkı elde etmeksizin onu istihlâk edebilmesidir. Diğer bir ifadeyle izin verilen kimse söz konusu nesneyi tüketebilir, fakat başkalarına satma, bağışlama vb. bir yolla temlik edemez. Bu sebeple meselâ kefâret vecibesini yerine getirmek isteyen kimsenin fakirlere yeme imkânı sağlaması fakihlerin çoğunluğuna yeterli sayılmaması, borcun düşmesi için temlikte bulunma şartı aranmıştır. b) Hak sahibince eşyanın aynına değil menfaatlerine veya mânevî haklarına ilişkin olarak verilen müsaade anlamında ibâha. Bir eşyanın aynına veya menfaatlerine mâlik olan kimsenin (meselâ kiracı) başkasının ondan faydalanmasına, meselâ evde oturmasına izin vermesi gibi. Bu tür ibâhanın hükmü, izin verilen kişinin temellük ve tüketim hakkı olmaksızın ilgili eşyadan yararlanabilmesidir (eşya üzerindeki hak ve yetkilerle ilgili milk-hukuk-ibâha ayırımı için bk. HAK; mubah mal kavramı hakkında bk. MAL; hak sahibinin başkasına verdiği müsaadenin hükümleri için bk. İZİN).

Yukarıdaki tasnifte birinci kısmın (a) şikkî dışında kalan durumlarda ağırlıklı olarak bir eşya hukuku kavramı işlevi gören ibâhanın, fürû eserlerinde ceza hukuku ve bununla irtibatlı şekilde devletler hukukunu ilgilendiren bazı konularda da yoğun biçimde kullanıldığı görülür. Temel insan hakları, özellikle can, ırz ve mal

dokunulmazlığı hurmet, dokunulmazlığı kaldıran gerekçelerin bulunması durumu ibâha, bunun konusu veya sonucu mubah kavramıyla ifade edilir (bk. İSMET). Meselâ meşrû müdafaa gibi gerekçelerin varlığı durumunda haksız tarafın hurmet ilkesine sığınmasına müsaade edilmez; yine ıztırar halinde olduğu gibi normal şartlarda suç sayılan bir fiil suç olmaktan çıkar. Ceza hukukunda topluca "hukuka uygunluk sebepleri" diye adlandırılan bu gerekçeler fakihler tarafından daha çok ibâha eksenli kavramlarla işlenmiştir. Günümüz Arap ülkeleri ceza hukuku literatürü yanında çağdaş İslâm hukuku yazarları da bunları "esbâbü'l-ibâha" adıyla ele alırlar. Bu arada hukuk düzeninin cezalandırmadığı fiiller hakkında genel bir iznin varlığını belirtmek üzere kanunsuz suç ve cezanın olmayacağı ilkesi de bir çeşit aslî ibâha olarak değerlendirilir. Öte yandan milletlerarası ilişkilerin incelendiği fürû kitaplarının ilgili bölümleriyle "siyer" adını taşıyan müstakil eserlerde de can ve mal dokunulmazlığını ortadan kaldıran gerekçeler üzerinde durulurken ibâha, istibâha ve mubah kavramlarından geniş biçimde yararlanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Lisânü'l-'Arab*, "bvḥ" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 113-114; Wensinck, *el-Mu'cem*, "bvḥ" md.; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 30; Şâfiî, *el-Üm*, I, 186; II, 137, 197; III, 2, 122; V, 162; a.mlf., *İhtilâfû'l-ḥadîş* (a.mlf., *el-Üm* içinde), VII, 59; a.mlf., *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 209, 229; Cessâs, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 163-164, 257-261, 347; II, 77-100, 158-165, 294-305; IV, 175-176; İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-uṣûl* (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1999, s. 137-138; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi uṣûli'l-fikh* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65, I, 363-372; II, 868-889; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü'l-İsime), I, 47-60; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fi uṣûli'l-fikh* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 87-101, 308, 313; Serahsî, *Şerḥu's-Siyerü'l-kebir* (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 191, 318; Gazzâlî, *el-Mustaşfâ*, Bulak 1324, I, 65, 73-76, 82, 100, 217-223; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi uṣûli'l-aḥkâm*, Kahire 1387/1968, I, 114-118; Karâfî, *el-Furûk* (nşr. M. Revvâs Kal'acı), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 73-77, 131-132, 143-145, 208-218; Tûfî, *Şerḥu Muḥtaşari'r-Rauza* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 261-264; Adudüddin el-İcî, *Şerḥ 'alâ Muḥtaşari'l-Müntehâ*, Bulak 1317, II, 5-7; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl* (Muhammed b. Hasan el-Bedaḥşî, *Şerḥu'l-Bedaḥşî* içinde), Beyrut 1405/1984, I, 149-177; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 109-187; III, 326-335; Teftâzânî, *et-Telviḥ* (nşr. M. Adnân Deriş), Beyrut 1419/1998, I, 328-347, 373-419; II, 268-272; Molla Fenârî, *Fuṣûlü'l-bedâ'iy*,

İstanbul 1289, I, 209-237; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr* içinde), II, 142-146; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr*, Bulak 1316, II, 142-146; Süyûtî, *el-Eş-bâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 133-138, 209-215; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzû 'uyûni'l-beşâ'ir*, Beyrut 1405/1985, I, 223-230, 335-357; M. Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh*, İstanbul 1333, I, 79-81; N. L. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago-London 1969, s. 29-30, 103; Dâvûd el-Attâr, *Tecâvüzü'd-difâ'i's-şer'î*, [baskı yeri yok] 1402/1982 (el-Merkezü'l-İslâmî), s. 31-124; M. Seyyid Abdüttevâb, *ed-Difâ'u's-şer'î fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kahire 1983, s. 19-56; M. Sellâm Medkûr, *Nażariyyetü'l-ibâha 'inde'l-uşûliyyîn ve'l-fukahâ*, [baskı yeri yok] 1984 (Dârü'n-nehdâti'l-Arabîyye); M. Ebû'l-Feth el-Beyânûnî, *el-Hükmü't-teklîfi fi's-şer'ati'l-İslâmîyye*, Dimaşk 1409/1988, s. 25-70, 232-258; Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, İslamabad 1994, s. 38, 57; M. Ebû Zehre, *el-İmâmü's-Şâdık*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 503-506; a.mlf., *İbn Hazm*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 373-376; J. Schacht, "İbâha", *EP* (İng.), III, 660-662; "İbâha", *Mu.F.*, I, 156-172; "İbâha", *Mu.F.*, I, 126-158; M. Said Ramazan el-Bûti, "el-İbâha", *el-Meusu'atü'l-Arabîyye*, Dimaşk 1998, I, 27-28.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

MU'CEM

(bk. SÖZLÜK).

MU'CEM

(المعجم)

Râvilerin adlarına göre alfabetik olarak düzenlenen eserlerin genel adı.

Sözlükte "kapalılık" anlamındaki **ucme** kökünden türeyen **i'câm** "kapalılığı gidermek", **mu'cem** ise "kapalılığı giderme / kapalılığı giderilmiş (söz, kelime, harf vb.)" demektir. Buna göre benzer harfler arasındaki karışıklığı noktalarla gidermeye **i'câm**, noktalı harflere **el-hurûfü'l-mu'ceme**, bazılarında nokta koymak suretiyle karışıklığı / kapalılığı giderilen alfabe harflerine de **hurûfü'l-mu'cem** denir. Özel isimlerin alfabe sırasına göre dizimini esas alan eserlerle sözlüklere **mu'cem** adının verilmesi de isimlerdeki karışıklığı önleyen, kelimelerin anlamları arasındaki karışıklığı gideren eserler olmaları sebebiyledir. **Mu'cem** terimi sözlük, tefsir ve hadis, tabakat ve biyografi, ülke adları gibi çeşitli alanlarda kullanılır. İsimlerin alfabetik sıralandığı çalışmalara ve ansiklopedik tertibe de bu ad verilmektedir. İlk

râvisine (sahâbe) göre tertip edilen müsned türü eserlerin aksine son râvisine göre düzenlenen eserlere de **mu'cem** denmektedir.

Hadis ilminde **mu'cem** bir telif türü olup râvilerine göre tertip edilen kitapları ifade etmektedir. Bu kitaplar ya ilk veya son râvilerine (müellifin hocaları) yahut râvilerin ülkelerine göre alfabetik olarak kaleme alınır. Her râvinin adı altında rivayet ettiği bütün hadisler toplanabildiği gibi özellikle âlî isnadlarından seçmeler yapılarak rivayetlerinden örnekler de verilebilir (Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, *el-Mü'errihü'l-Arabî*, XV/40 [1989], s. 158). **Mu'cem**lerde sıralama nâdiren hocanın vefat tarihine yahut ilim ve fazilet bakımından üstünlüğüne göre de yapılabilir (Abdülhay el-Kettânî, II, 41-42). İlk dönemlerin aksine bir âlimin hocalarının, ders arkadaşlarının veya talebelerinin zikredildiği kitaplara da **mu'cem** denmektedir. İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-Mecma'u'l-mü'esses*, Bîkâî'nin *Unvânü'z-zamân fi terâcimi's-şüyûh ve'l-akrân*, Kâdî İyâz'ın *Mu'cemü şüyûhi's-Şadeî* (İbn Sükkere) ve İbnü'l-Ebbâr'ın *el-Mu'cem fi aşhâbi'l-Kâdî eş-Şadeî* adlı eserleri bu türün örnekleridir. **Mu'cem** terimi aynı zamanda bilgilerin alfabetik düzenlendiği çalışmaların genel adıdır. Türkçe'de hadis terimleri sözlüğü denilen eserlerin Arapça karşılığı olarak yine **mu'cem** kelimesi kullanılır. Abdurrahman b. İbrâhim el-Humeysi'nin *Mu'cemü 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*si böyle bir çalışmadır. Bir müellifin kendilerinden hadis aldığı hocalarının birer hadisine yer veren **mu'cem**ler bir yönüyle meşyeha türü eserlere benzer şekilde beraber meşyehalarda alfabetik olma şartı yoktur. Meşyeha terimi daha ziyade erken dönem muhaddislerince, bir musannifin hocalarının isimlerinin ve onlardan dinlediği rivayetlerin sıralanması ile meydana gelen eserler için kullanılmış, daha sonraları aynı telif türü **mu'cem** diye anılmış ve bu kullanım yaygınlık kazanmıştır. Doğulu İslâm âlimleri bu telif türüne aynı zamanda "sebet" ismini vermişlerse de sebet terimi, daha çok talebenin hocasından hadis veya icâzet alma tarihine göre düzenlenen eserleri ifade etmektedir. Kuvey Afrika ve Endülüs ülemâsi, geç dönem çalışmalarında aynı anlama gelen "bernâmec" veya "fehrese" kelimelerini tercih etmişlerdir. Buna göre **mu'cem**leri "mu'cemü'l-hadîs" ve "mu'cemü's-şüyûh" diye iki grupta ele almak mümkündür. **Mu'cemü'l-hadîs**e dair eserlerde müellif

hocasının ismini belirttiikten sonra kendisi hakkında kısaca bilgi verir ve onun tarikiyle rivayet ettiği hadisleri zikreder. **Mu'cemü's-şüyûh**larda ise şeyhlerin biyografileri verilip genellikle onlardan rivayet icâzeti alınan eserlerin listesi sıralanır. **Mu'cemü'l-hadîs** türünün önemli kısmı sahâbe **mu'cem**leridir. Sahâbe isimlerinin alfabetik sıralanıp rivayet ettikleri hadislerin kaydedildiği bu eserler arasında Ebû Ya'lâ el-Mevsilî'nin ve İbn Kâni'nin *Mu'cemü's-şahâbe*'leri anılabilir.

Mu'cem kelimesini terim anlamında *Mu'cemü's-şüyûh* adlı kitabında ilk kullanılan müellifin Ebû Ya'lâ el-Mevsilî olduğu ileri sürülmüştür. Daha önce Fesevî ve Nesâî de hocalarının isimlerini ihtiva eden **mu'cem**ler yazmışlarsa da bunlar alfabetik değildir. Hadis ilmi sahasında yapılan bazı modern çalışmalarda ise **mu'cem** "kelime fihristi" anlamına gelmektedir. Wensinck'in *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî*, Ebû'l-Fidâ Sâmi et-Tûnî'nin *Mu'cemü mesânîdi kütüb-i'l-hadîs* ve Muhammed Hüseyin Ebû'l-Fütûh'un *Mu'cemü elfâzi'l-hadîsi'n-nebevîyyi's-şerîfi fi şahîhi'l-Buhârî* adlı eseri bu tür çalışmalardandır.

Literatür. 1. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Taberânî'nin üç **mu'cem**inin en geniş olup sahasındaki en hacimli **mu'cem**dir. Eserde sahâbe adları alfabetik olarak sıralanmış, az hadis rivayet edenlerin (mukillûn) bütün rivayetleri derlenmiş, çok hadis rivayet edenlerin (müksirûn) rivayetlerinden seçmeler yapılmış ve yaklaşık 25.000 hadis bir araya getirilmiştir. Müksirûndan olan sahâbilerden Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Ömer'in rivayetlerine yer verilmiş, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, Ebû Saîd el-Hudrî ve Hz. Âişe'nin müsnedleri zikredilmemiş, Ebû Hüreyre'nin rivayetleri ise *Müsnedü Ebî Hüreyre* adıyla müstakil bir ciltte toplanmıştır. *el-Mu'cemü'l-kebîr*'in *Kütüb-i Sitte*'ye olan zevâidleri Nûreddin el-Heysemî'nin *Mecma'u'z-zevâ'id*'inde yer almaktadır. Eser Hamdî Abdülmeccid es-Selefi (I-XXV, Bağdat 1978, 1983, 1987; Musul-Kahire 1405/1984; Beyrut 1414/1993; Riyad 1415/1994) ve Muhammed Habîb el-Hîle (Tâif 1988) tarafından neşredilmiştir. İbn Balbân *el-Mu'cemü'l-kebîr*'i bablarına göre düzenlemiştir (Kettânî, s. 13-14). Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebîr*, *el-Mu'cemü'l-evsaf* ve *el-Mu'cemü's-şagîr*'i bu türün en meşhur eserleri olduğundan "meâcim" denildiği zaman bu üç eser, "mu'cem" denilince de *el-Mu'cemü'l-kebîr* kastedilir. 2. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. Ta-

berânî bu eserinde 2000 kadar hocasının adını sıralamış ve onların 12.000 rivayetine yer vermiştir (Mahmûd et-Tahhân'ın neşrinde 9485, Târik b. İvazullah neşrinde 9489 hadis mevcuttur). Kendilerinden az hadis rivayet ettiği hocalarından birkaç rivayet, çok hadis rivayet ettiklerinden eliden fazla hadis zikrettiği olmuştur. Eserde senedinin bir yerinde râvi sayısı teke düşen rivayetlere (ferd ve garîb hadisler) daha fazla yer verildiği için kitap Dârekutnî'nin *el-Efrâdî*'na benzetilmiştir. *el-Mu'cemü'l-evsaf*'ta sahihten münkere kadar her türlü rivayete yer verilmiş olup bunların bir kısmı *el-Mu'cemü'l-kebir*'de de bulunmaktadır (nşr. Mahmûd b. Ahmed et-Tahhân, I-XI, Riyad 1405-1416/1985-1995; nşr. Târik b. İvazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Kahire 1416/1995). Heysemî, *Mecma'u'l-bahreyn fi zevâidi'l-Mu'cemeyn* adlı eserinde *el-Mu'cemü'l-evsaf* ile *el-Mu'cemü's-şâgîr*'de yer aldığı halde *Kütüb-i Sitte*'de bulunmayan rivayetleri tesbit etmiştir. **3. *el-Mu'cemü's-şâgîr***. Eserde Taberânî'nin kendilerinden hadis rivayet ettiği 1161 hocasının adı alfabetik olarak sıralanmış ve bunların birer, bazan da ikişer hadisi senedleriyle birlikte yazılmıştır. Ayrıca müellifin hocalarından nerede ve ne zaman hadis dinlediğine, bazı hadislerin sıhhatine dair açıklamalara, râviler hakkında bilgilere, rivayet şekline ve yoıculuk yaptığı yerlere dair ayrıntılara yer verilmiştir. *el-Mu'cemü's-şâgîr*'in birçok baskısı bulunmaktadır (I-II, Kahire 1968, 1983; Beyrut 1403/1983, 1406/1986, 1995; nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, I-II, Medine 1388/1968; Mekke 1992). Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emîr, *er-Ravzû'd-dânî ile'l-Mu'cemi's-şâgîr li't-Taberânî* adlı çalışmasında eseri çeşitli nüshalarını karşılaştırıp rivayetlerin sıhhat derecesini belirterek yeniden neşretmiştir (Beyrut 1405/1985). Seyyid Tâlib Hüseyin *el-Mu'cemü's-şâgîr*'in tahkik ve tahrîcini doktora tezi (Bahâvelpûr İslâmiyye Üniversitesi), Sâlih Saîd Muhammed Zehrânî de eserin bir kısmının tahkik ve tahrîcini yüksek lisans tezi (1407/1987, Câmîatü Ümmî'l-kurâ külliyyetü's-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye) olarak gerçekleştirmiştir. İsmail Mutlu kitabı Türkçe'ye çevirmiştir (*Mu'cemü's-sagîr Tercüme ve Şerh*, I-II, İstanbul 1996). **4. *Mu'cemü's-şüyûh***. Ebû Ya'lâ el-Mevsilî bu eserinde 335 hocasının adından sonra onlardan rivayet ettiği bir, nâdiren iki veya üç hadisi zikreder (nşr. Hüseyin Selîm Esed, Beyrut 1410/1989). **5. *Kitâbü'l-***

Mu'cem. Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, kendilerinden hadis dinlediği 336 hocasının künyelerini sıraladığı eserinde her birinden rivayet ettiği hadis veya hikâyelere yahut şiirlere yer vermiştir. 2465 hadis ihtiva eden kitabın ilk yarısını Ahmed b. Mîrin Seyyâd el-Belûşî tahkik ederek yayımlamıştır (I-VI, Riyad 1412/1992). **6. *Kitâbü'l-Mu'cem fi esâmî şüyûhi Ebî Bekr el-İsmâ'îli***. Müellif eserinde adlarını sıraladığı 410 hocasından bir veya birkaç hadis zikretmiştir. Beş hocasının hadis rivayet etmemiş, elli altı hocası hakkında cerh ve ta'dîle yer vermiş, hocalarının bir kısmından nerede hadis dinlediğini de belirtmiştir (nşr. Ziyâd Muhammed Mansûr, I-II, Medine 1410/1990; ayrıca bk. *DjA*, XXIII, 127). **7. *Mu'cemü's-şüyûh (Mu'cemü İbni'l-Mukrî)***. İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî bu eserinde 874 hocasına ve her birinden dinlediği bir veya daha fazla hadise yer vermiştir. Hadisleri hocalarından nerede dinlediğini yazdığı gibi bir kısmının güvenilirliği hususunda açıklamada da bulunmuştur. Muhammed b. Sâlih el-Fellâh eser üzerine üç ciltlik bir doktora tezi hazırlamıştır (1425, el-Câmîatü'l-İslâmiyye kısmü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye [Medine]). **8. *Mu'cemü's-şüyûh (Mu'cemü İbn Cümei)***. Eserde müellif kendilerinden rivayette bulunduğu 387 hocasının birer hadisini zikretmiştir. **9. *el-Mu'cem fi'l-hadîs***. Abdülhâlik b. Esed b. Sâbit'e ait olan eserin bir nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 390). **10. *Mu'cemü's-şüyûh (el-Mu'cemü'l-kebir)***. Zehebî'nin 1040 hocası hakkında bilgi verdiği hacimli bir çalışma olup iki cilt halinde yayımlanmış (nşr. M. Habîb el-Hîle, Tâif 1408/1988), eseri Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî de *Mu'cemü şüyûhi'z-Zehabi* adıyla neşretmiştir (Beyrut 1410/1990). Zehebî'nin *el-Mu'cemü'l-muhtas bi'l-muḥaddîsin* adıyla kaleme alıp 394 hocası hakkında bilgi verdiği eserini (nşr. M. Habîb el-Hîle, Tâif 1408/1988) bu çalışmasından ihtisar ettiği anlaşılmaktadır. Rûhiyye Abdurrahman bu eseri de *Mu'cemü muḥaddîsi'z-Zehabi* adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1413/1993). **11. *el-Mecma'u'l-mü'esses li'l-mu'cemi'l-müfehres***. İbn Hacer el-Askalânî hacimli eserinde 730 hocasının hayatı, eserleri ve rivayet ettikleri kitaplar hakkında geniş bilgi vermektedir. Müellif bazı hocalarının hocaları hakkında da kitaplar yazmıştır (*DjA*, XIX, 525). **12. *Mu'cemü's-şüyûh***. Necmeddin İbn Fehd bu eserinde 447'si erkek, altmış yedisi kadın olmak üzere 514 hocası hakkında

bilgi vermektedir (nşr. Muhammed ez-Zâhî, Riyad 1982).

BİBLİYOGRAFYA :

Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi), Beyrut, ts. (Dâru İhyâit-türâsi'l-Arabî), neşredenin girişi, I, 5-26; a.m.f., *el-Mu'cemü'l-evsaf* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1405/1985, neşredenin girişi, I, 5-7; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1735-1737; Siddîk Hasan Han, *el-Hıttâ fi zikri's-şihâhi's-sitte*, Beyrut 1405/1985, s. 68; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, Fas 1346, II, 41-42; M. Zubayr Siddîki, *Hadîth Literature*, Calcutta 1961, s. 120-121; Şâkir Mahmûd Abdülmün'im, *İbn Hacer el-Askalânî*, Bağdad 1978, I, 465-499; a.m.f., "Dirâse fi ravâ'i'l-me'âcim", *el-Mü'errihu'l-Arabî*, XV/40, Bağdad 1989, s. 158-170; Ali Yardım, *Hadis*, İzmir 1984, II, 69-72; Kettânî, *er-Risâletü'l-müs-tetrafe* (Özbek), s. 13-14, 281-289; İzmîrli İsmâil Hakkı, *Hadis Tarihi* (nşr. İbrahim Hatiboğlu), İstanbul 2001, s. 255; İsmail L. Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 2003, s. 65-69; M. Ali en-Neccâr, "el-Me'âcim", *ME*, XXV/2 (1954), s. 169-172; Abdülkadir Palabıyık, "Taberânî ve el-Mu'cemü's-sagîr Adı Eseri", *DüİFD*, XIII-XIV (2001), s. 191-203; M. Yaşar Kandemir, "Fehrese", *DjA*, XII, 297-298; a.m.f., "Heysemî", a.e., XVII, 292-293; a.m.f., "İbn Hacer el-Askalânî", a.e., XIX, 525; Emin Aşıkkuutlu, "İsmâli", a.e., XXIII, 127.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MU'CEMÜ'L-MATBÛÂTİ'L-ARABİYYE ve'l-MUARREBE

(معجم المطبوعات العربية والمترتبة)

Yûsuf İlyân Serkis'in
(ö. 1932)

Arapça olan ve Arapça'ya
başka dillerden çevrilen
matbu eserlerle yazarlarına dair eseri
(bk. SERKİS, Yûsuf İlyân).

MU'CEMÜ MEKÂYİSİ'L-LUGA

(معجم مقاييس اللغة)

İbn Fâris
(ö. 395/1004)

tarafından hazırlanan
Arapça etimolojik sözlük.

Arapça kelimelerin kendilerinden türediği köklerin ve bunların temel anlamlarının bulunduğu olgusu ile (usûl - mekâyîs) aynı kökten türeyen kelimeler arasında anlam ilişkisinin mevcut olduğu gerçeğinden hareket eden İbn Fâris sözlüğünde iki nazariyeyi ispat etmeye çalışmıştır. Bunlardan birincisi, üçlü köklerde "mikyâs" (asıl) adını verdiği ve kendilerinden fer'î kelimelerin türediği temel anlamların ve dolayısıyla temel kelimelerin bulunduğu, ikincisi, üçten fazla harften oluşan köklerin çoğunlukla terkiplerden veya birkaç kelimedenden kısaltılarak elde edilmiş yapay

kelimeler (menhût) olduğudur. Meselâ "بحتر" (tiknaz) kelimesinin "بتر حتر" kelimelerinden, "قلفع" (kuru çamur; demir kırıntısı) kelimesinin "قلفع قلع قلف"den ihtisar edilmesi gibi (Hilmî Halîl, s. 491). Böylece müellif, "mekâyis" sözüyle bazı dilcilerin "el-iştikâku'l-kebîr" dedikleri, her kökle ilgili kelimelerin ortak bulunduğu bir ya da birden çok temel anlamı kastetmiştir (M. Mustafa Rıdvân, s. 87).

İbn Fâris kısa önsözünde eserinin amacını ve başlıca kaynaklarını açıklamıştır. Bunların başında Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-Âyn*'i ile İbn Düreyd'in *el-Cemhere*'si gelir. Bu iki esere "Kitâbeyn" adını veren müellif temel anlamlar ve yapay kelimeler düşüncesinin Halîl'e ait olduğunu, onun bazı kelimelerini açıklarken bu konuda yaptığı açıklamalardan esinlendiğini belirtmektedir (*Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, I, 440; Hüseyin Nassâr, II, 436; M. Mustafa Rıdvân, s. 96). Halîl b. Ahmed'le ilgili eleştirilerinde son derece saygılı davranan müellif bu eleştirilerini çok defa *Kitâbü'l-Âyn*'a yöneltmiştir (Hüseyin Nassâr, II, 459). İbn Düreyd'i ise ağır biçimde tenkit etmekte, onun kelime uydurduğunu, yanlışları gizlediğini ve yanlışlığını sıkça belirtmektedir. Sözlüğünde kabilelerin lehçe farklarına nâdir olarak yer verdiği halde İbn Düreyd'in Yemen lehçesiyle ilgili nakillerinin birçoğu -onun temel anlamlar teorisiyle uyumadığı için- ağır eleştirilere mâruz kalmıştır. İbn Fâris ayrıca Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Ğaribü'l-ğadiş*'i ile *el-Ğaribü'l-muşannef*'inden ve İbnü's-Sikkât'in *İşlâhu'l-manlık*'ından faydalanmıştır. *Mekâyisü'l-luğa*'da adları zikredilen ve kendilerinden nakilde bulunulan diğer dil âlimlerinden bazıları da şunlardır: Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebû Zeyd el-Ensârî, Asmaî, İbnü'l-A'râbî, Sa'leb (a.g.e., II, 500).

Alfabe harfleri sayısınca yirmi sekiz bölümden (kitab) oluşan sözlükte her bölüm ikili kökler, üçlü kökler ve daha fazla harften oluşan kökler olarak üç kısma (bab) ayrılmıştır. "مد، مد" gibi ikinci harfi şeddeli olan üçlü köklerle "فقل، فقل" gibi iki harfin tekrarıyla meydana gelen dörtlülükler ikililer kapsamına dahil edilmiştir. Muzâaf kelimeler alfabetik sıralanmış, harf sayısı üçten fazla olan kökler her ana bölümün sonunda rastgele yerleştirilmiştir. Sıralama esnasında, açıklaması yapılacak kökün ilk harfinden önce gelen harfler sona bırakılmıştır. Meselâ "cim" bölümünde sıralama "c'e, cb, ct, çş... cy" şek-

linde değil "çş, çş, cd, cz, cr ... cy, c'e, cb, (ct), çş" şeklindedir.

İbn Fâris, kökleri incelerken öncelikle onların birden beşe kadar artabilen temel anlamlarını zikretmiş, ardından her temel anlamla ilgili yan anlamları sıralamış, en sonda da kendilerinden türeyen kelimelerin bulunmadığı (şâz) müfredâta yer vermiştir. Şâz kelimeler için anlam tutarsızlığı (tebâyün), anlam uzaklığı (tebâud), anlam benzeşmezliği (adem-i inkıyâs) ve münferit anlamlı kelimeler gibi terimler kullanmıştır (I, 64, 427, 433, 460).

Müellif, temel anlam-yan anlam teorisini sahih Arapça olan, kendisinden birçok kelimenin türediği köklerde görmüş ve uygulamıştır. Bu sebeple aşağıdaki kelime türlerinde temel anlam-yan anlam ilişkisi ve türeme ilgisi görmemiştir: Bitki ve yer adları, özel isimler ve lakaplar, tabiattaki seslerin taklidiyle oluşan kelimeler, kalem-malem gibi pekiştirmelerin (itbâ') yapay olan ikinci kelimeleri, zarflar, harfler ve edatlar, Arapça'ya başka dillerden geçen kelimeler, sahih Arapça olduğu şüpheli kelimeler, bir harfi başka bir harften dönüşmüş (mübdel) kelimeler, bir kökün iki harfinin yer değiştirmesiyle oluşan fer'î kökler ("جبد"nin "جذب"nin maklûbu olması gibi), bir terkipten veya birkaç kelimedenden kısaltılarak oluşturulmuş yapay kelimeler, türevleri olmayan tek kelime halindeki kökler (Hüseyin Nassâr, s. 447-452; M. Mustafa Rıdvân, s. 97-101). İbn Fâris, kısaltmayı ilke edindiği için kendilerinden nakilde bulunduğu dilcilerin adlarını çoğunlukla zikretmemiş, nakilleri öz ve mefhum olarak almış, bazı kelimelerin açıklamasını terketmiş, mecazi ibarelere özen göstermiş ve onların mecaz, müstear, müşebbeh ya da mahmûl olduklarını belirtmiş ("d'v", "zvç" md.leri), mecazi anlamları köklerin sonuna bırakmıştır.

İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa* ile *Mücmelü'l-luğa* adlı sözlüklerinde ilk defa, Halîl b. Ahmed (*Kitâbü'l-Âyn*) tarafından ortaya konulan taklîb (bir kökü oluşturan harflerin farklı dizimleriyle meydana gelen köklerin bir arada zikredilmesi) sistemini ortadan kaldırmış, bab esasına göre dizimi daha sağlam bir zemine oturtmuş, ayrıca sözlüklere temel anlamlar fikriyle kelime gruplarından ihtisarla elde edilen yapay kelimeler düşüncesini getirerek Arap sözlük bilimine etimolojik yaklaşımı başlatmıştır. Özellikle Râdiyüddin es-Sâgânî *el-'Ubâbü'z-zâhir* adlı eserinde, Murtazâ ez-Zebîdî *Tâcü'l-'arûs*'ta onun bu fikirlerinden yararlanmış. Bütün Arapça kelimeleri etimoloji

açısından ele alan tek sözlük özelliğini taşıyan *Mu'cemü Mekâyisi'l-luğa*'dan Mısır Arap Dil Kurumu'nun hazırladığı *el-Mu'cemü'l-kebîr*'de büyük ölçüde yararlanılmış ve İbn Fâris'in düşüncelerinin çoğuna yer verilmiştir. Esere yöneltelen eleştirilerin başında tertibinin zor anlaşılması, maddelerin asıllarına göre taksimindeki karışıklıklar, bazı kelimelerin açıklanmaması ve ihtisardan dolayı alın-talarda kısaltma yapılması gibi hususlar gelmektedir.

Mu'cemü mekâyisi'l-luğa Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından altı cilt halinde yayımlanmış (Kahire 1366-1371/1946-1951, 1389-1392/1969-1972), daha sonra ofset yoluyla Mısır ve İnan'da baskıları tekrarlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1389-92/1969-72 → Beyrut 1411/1991, I-VI; a.mlf., *eş-Şâhibî* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, ts. (Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî), s. 57; Yâkût, *Mu'cemü'l-üde-bâ'*, IV, 84-85; Hüseyin Nassâr, *el-Mu'cemü'l-'Arabî: Neş'etühü ve tetavvürüh*, Beyrut 1968, II, 425-465, 500; Emîl Bed' Ya'kûb, *el-Me'âcimü'l-luğaviyyetü'l-'Arabîyye*, Beyrut 1981, s. 85-90; M. Mustafa Rıdvân, *el-İlmâm Ebû'l-Hüseyn İbn Fâris er-Râzi ve âşâruhü fi'l-luğa ve fi'n-nahu*, Kahire 1991, s. 87-117; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Uyânü'l-mü'ellesâfât* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1414/1994, I, 213-214; Hilmî Halîl, *Dirâsât fi'l-luğa ve'l-me'âcim*, Beyrut 1998, s. 491-502; Sadî Çöğenli - Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 2000, s. 148.



HÜSEYİN ELMALI

el-MU'CEMÜ'L-MÜFEHRES İL-ELFÂZİ'L-HADÎSİ'n-NEBEVÎ (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي)

Dokuz hadis kitabında yer alan rivayetlerin bu kitaplardaki yerini göstermek için hazırlanan alfabetik kelime fihristi.

Bir hadisin bilinen bir kelimesinden hareketle Buhârî (Leiden 1862-1868, 1907-1908) ve Müslim'in (Kahire 1290) *el-Câmi'u's-şâhih*'leri, Ebû Dâvûd (Kahire 1292), Tirmizî (Kahire 1292), Nesâî (Kahire 1312), İbn Mâce (Kahire 1313) ve Dârimî'nin (Delhi 1337) *es-Sünen*'leri, Mâlik'in *el-Muvatta'*ı (Kahire 1279) ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde geçtiği yeri (Kahire 1313) tesbit etmek amacıyla 1916 yılında Arent Jean Wensinck, Theodor Willem Juynboll ve Josef Horovitz'in önderliğinde on beşi aşkın akademikle enstitünün ilmi ve malî desteği, beşi müslüman, diğerleri şarkiyatçı alt-

miş dört kişinin katkısıyla başlayan çalış-
ma 1987'de tamamlanmıştır. Muham-
med Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfe-
hres*'in ilk fasikülü kendisine gönderi-
lince bulunduğu hataları tashih edip öneri-
lerde bulunmuş, bunun üzerine proje he-
yeti diğer fasiküllerin son tashihlerini ve
gerekli ilâveleri yapmasını ona teklif et-
miş, böylece eseri hazırlama heyetine da-
hil edilen M. Fuâd Abdülbâki vefatına ka-
dar (1968) projeye katkısını sürdürmü-
ştür. Eserin ilk cildi çalışmaya başlanılma-
sından yirmi yıl sonra çıkmış (I. c. 1936;
II. c. 1943; III. c. 1955; IV. c. 1962; V. c. 1965;
VI. c. 1967; VII. c. 1969), son cildi de (*el-Fe-
hâris*) 1988'de yayımlanmıştır (2. bs., I-VIII,
Leiden 1992; I-VII, İstanbul 1986; VIII, İs-
tanbul 1988). Kitap Fransızca olarak *Con-
cordance et indices de la tradition mu-
sulmane*, Arapça olarak *el-Mu'cemü'l-
müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevi*
şeklinde anılmış, kısaca *Concordance* ve
el-Mu'cemü'l-müfehres diye meşhur
olmuştur. Çalışmanın ilk yedi cildinde ha-
dislere, VIII. cildinde ise senedlerin sahâbî
râvileri ve hadis metinleri içinde geçen
şahıs, kabile, fırka, mezhep, din, melek,
cin, şeytan, put, hayvan, şehir, ülke, dağ,
göl, nehir ve diğer yer adlarıyla nisbelere
yer verilmiş, Kur'an âyetlerinin geçtiği
yerler gösterilmiştir. Farklı şekillerde anı-
lan şahıs, terim ve yer adları bir defa zik-
redilmiş, diğer yerlerden buralara atıf
yapılmıştır (Raven, VIII, s. k-5a).

el-Mu'cemü'l-müfehres, dokuz hadis
kitabındaki rivayetlerin, kelimenin içinde
geçtiği cümlelerin anlamlı bir kısmı ile bir-
likte bu eserlerdeki yerlerini gösteren bir
çalışmadır. Bir hadisin kaynağı bulunmak
istendiğinde en nâdir kullanılan anahtar
kelimelerden hareketle hadisin dokuz
eserin hangi bölümlerinde geçtiğine dair
bilgilere ulaşmak mümkündür. Çalışma-
da Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'i "خ",
Müslim'in *el-Câmi'u's-şahîh*'i "م", Ebû
Dâvûd'un *es-Sünen*'i "د", Tirmizî'nin *es-
Sünen*'i "ت", Nesâî'nin *es-Sünen*'i "ن",
İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i "ج" (ilk 23 say-
fada "ق"), Dârimî'nin *es-Sünen*'i "دي",
Mâlik'in *el-Muvaţta'*ı "ط", Ahmed b.
Hanbel'in *el-Müsned*'i "ح" (ilk 23 say-
fada "حل") rumuzu ile gösterilmiş, ayrıca
hadisin sözü edilen kitap, bab veya say-
fada birden fazla geçtiğine işaret etmek
üzere ilgili yerdeki tekrarin sayısına göre
yıldız (*) işareti konulmuştur.

Eserde her kelimenin sülâsî kök fiili
madde başı yapılmış, bu kelimenin içinde
geçtiği hadisler önce fiiller, sonra isimler
zikredilmek suretiyle sıralanmıştır. İsim-

lerde tenvinli merfû isim, tenvinsiz ve
son ekli merfû isim, izâfetle mecrur ten-
vinli isim gibi bir sistem takip edilmiş,
ayrıca isimler arasında müfred, tesniye,
cemi şeklindeki dizilişe riayet edilmiştir.
Müştak kelimelerde önce izâfetsizlere,
ardından izâfetlilere yer verilmiştir. Fiil-
ler de mâzî, muzârî, emir, ism-i fâil, ism-i
mef'ûl olarak sıralanmıştır. Yine fiillerin
son eksiz mâlûmları, son ekli mâlûmları,
son eksiz meçhulleri, son ekli meçhulleri
kaydedilmiş, kendi içinde önce meçrred,
daha sonra mezîd bablar alınmıştır.

Hadislerin arkasında kaynağı göster-
mek için verilen kısaltmalardan sonraki
kelime ve rakamlar Buhârî, Ebû Dâvûd,
Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce ve Dârimî'nin
eserlerinde kitap adı ve bab numarasını,
Müslim ve Mâlik'in eserlerinde kitap adı
ve hadis numarasını (Müslim'in mukad-
dimesinde sayfa numarasını), Ahmed b.
Hanbel'in *el-Müsned*'inde cilt ve sayfa
numarasını göstermektedir.

el-Mu'cemü'l-müfehres sahâbî râvi-
si, baş tarafı veya konusu bilinmeyen ha-
dislerin kaynağını sadece bir kelimeyle
tesbit etme ve özellikle Ahmed b. Han-
bel'in *el-Müsned*'inde kolayca faydalan-
ma imkânı sağlaması, akademik çalışma-
larda hadislerin kaynağını gösterme ko-
nusunda bir insanı getirmesi bakımın-
dan önem taşımaktadır. Ancak eseri ha-
zırlayanlar hadis metinlerinde kendilerin-
ce önemli gördükleri kelimeleri esas al-
dıkları için *el-Mu'cemü'l-müfehres*'te
arama sırasında anahtar kelimenin kök
fiilinin nâdir kullanılanı ve çekimli olanı
tercih edilmeli, aranan hadisin sadece bir
kelimesi değil gerektiğinde çeşitli kelime-
leri anahtar olarak denenmelidir. Ayrıca
aramada esas alınan lafzın bazı benzer
hadislerde ortak olması sebebiyle her za-
man istenilen hadise işaret edemeyebi-
leceği, kitap, bab ve sayfa numaraların-
da hata bulunabileceği düşünülerek ha-
disin gösterilen yerde olup olmadığı kont-
rol edilmelidir.

Yukarıda zikredilen dokuz kitapta geç-
tiği halde *el-Mu'cemü'l-müfehres*'te
yer almamış hadisler az değildir. Ayrıca
Müslim'in *el-Câmi'u's-şahîh*'inde sene-
di verilip metni zikredilmeyen rivayetle-
rin dikkate alınmaması, *el-Muvaţta'*'da
Mâlik'in ve diğer fakihlerin görüşlerine
(âsâr ve fetâvâ) değil sadece merfû riva-
yetlere işaret edilmesi eserin kusurları
olarak değerlendirilmiştir. Sa'd el-Mersa-
fî'nin çalışmasında (bk. bibl.) bu hatalar-
ın bir kısmı belirtilmiştir. Fransızca mu-

kaddimleri Ahmed et-Tayyib tarafından
Arapça'ya tercüme edilen (*Mecelletü Mer-
kezi's-sünne ve's-sire*, sy. 1 [Katar 1404/
1984], s. 237-296) *el-Mu'cemü'l-müfeh-
res*'in dayandığı eserlerin kitap ve bab
numaralarını göstermek üzere Muham-
med Fuâd Abdülbâki *Teysîrü'l-menfa'a
bi-kitâbey Miiftâhi künûzi's-sünne ve'l-
Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadî-
si'n-nebevi* adıyla bir eser kaleme almış-
tır (Kahire 1353-1354, 1409/1988; Beyrut
1404).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mâce, *Sünen* (nşr. M. Fuâd Abdülbâki),
neşredenin tanıtım yazısı, İstanbul 1982, II, 1525-
1528; J. J. Witkam, "Meşrû'u te'lîfi'l-Mu'ce-
mi'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevi 'arzun
târihiyyün" (trc. Muhammed Tahtah), Wensinck,
el-Mu'cem, VIII, s. z-y; W. Raven, "İrşâdât li'l-
kâri" (trc. Muhammed Tahtah), a.e., VIII, s. k-5a;
Muhammed Zubayr Siddîqî, *Hadis Edebiyatı
Tarihî* (trc. Yusuf Ziya Kavakcı), İstanbul 1966,
neşredenin girişi, s. 19; Ma'a'l-Mektebe, s. 62-
66; Ebû Muhammed Abdülmehdî b. Abdülkâdir
b. Abdülhâdî, *Ṭuruḳu ṭahrici hadîsi Resûlillâh
şallâllâhu 'aleyhi ve sellem*, Kahire 1987, s.
87-100; Sa'd el-Mersaffi, *Eduâ' alâ aḥtâ'i'l-müs-
teşrikin fi'l-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-ha-
dîsi'n-nebevi*, Küveyt 1408/1988; İsmail L. Ça-
kan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 2003, s. 245-
247.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MU'CEMÜ'Ş-ŞUARÂ

(معجم الشعراء)

Merzûbânî'nin

(ö. 384/994)

Arap şairlerinin

biyografisine dair eseri.

Kitapta Câhiliye devrinden başlayarak
yazarın kendi zamanına kadar Arap şair-
lerinin biyografileri alfabetik sıraya göre
ele alınmıştır. Müellif, tesbit edebildiği
kadar çok sayıda şahsiyete eserinde yer
vermeyi amaçladığından meşhur olan ve
olmayan yaklaşık 5000 şairden söz et-
miştir. Şairleri Câhiliye devri, İslâmî dö-
nem, Emevî ve Abbâsî devirleri şeklinde
gruplandırarak kaydeden müellif her şair-
in ismini, nisbe ve künyesini zikrettikten
sonra biyografisiyle ilgili kısa bilgiler ak-
tarmakta; bazı haber, anekdot ve hikâye-
lerle şairlerinden örneklerle yer vermektedir.
Eserde şairlerin gerçek sahiplerinin
belirlenmesinde özel bir titizlik gösteril-
miştir. Eserin ayn harfinden yâ harfine ka-
dar olan ve ancak beşte birini teşkil eden
kısmı zamanımıza ulaşabilmiştir. Bu harf-
ler arasında gayn, nûn ve vav mevcut ol-
madığı gibi ayn ve lâm harflerinde de ek-
slikler bulunmaktadır.

Kitabın kaynakları arasında müellifin hocası Ebû Bekir es-Sûlî'nin eserleriyle Mufaddal ed-Dabbî'nin *el-Mufaqqâliyyât*'ı, Ebû Temmâm'ın *el-Hamâse*'si, Ebû Abdullah İbnü'l-Cerrâh'ın *Men süm-miye mine's-şu'arâ'i 'Amren* adlı kitabı, İbnü'l-Kelbî, Ebû Saïd es-Sükkerî, Müberred, Sa'leb ve İbn Düreyd'in mizahla ilgili eserleri bulunmaktadır. Öte yandan İbn Hacer'in *el-İşâbe*'si başta olmak üzere İbn Asâkir'in *Târîhu Medîneti Dimaşk*'ında, Yâkût'un *Mu'cemü'l-üdebâ*'nda, İbn Şâkir el-Kütübî'nin *'Uyûnü't-tevârih* ile *Fevâtü'l-Vefeyât*'ında, İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*'ında, yine İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'i ile *Li-sânü'l-Mizân*'ında *Mu'cemü's-şu'arâ'*-dan bol miktarda nakillerin yapıldığı görülür. Eser, şairlerin meşhur olmayan adlarıyla zikredilmesi ve alfabetik dizime tam riayet edilmemesi gibi yönlerden eleştirilmiştir. Kitaba İbnü's-Şa'âr *Tuhfetü'l-vüzerâ'* *'alâ Kitâbi Mu'cemi's-şu'arâ'* adıyla bir zeyil yazmıştır (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1734).

Mu'cemü's-şu'arâ''in mevcut kısmı ilk defa Fritz Krenkow tarafından neşredilerek Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin *el-Mü'telif ve'l-muhtelif* adlı eseriyle birlikte basılmış (Kahire 1354), daha sonra eseri yayımlayan Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, çeşitli kaynaklarda *Mu'cemü's-şu'arâ'*-dan yapılan nakillerde geçen 250 kadar şairin adını neşrin sonuna eklemiştir (Kahire 1960). İbrâhim es-Sâmerrâî, yine kaynaklarda mevcut *Mu'cemü's-şu'arâ'*-dan nakillere dayanarak 258 şairi *Mine'd-dâ'i' min Mu'cemi's-şu'arâ' li'l-Merzûbânî* adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1404/1984). İhsan Abbas, aynı eserlerden faydalanıp kaleme aldığı makalesinde bu çalışmaya seksen üç şair daha eklemiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ'* (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1379/1960, neşreden giriş, s. e-k; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 192; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1734-1735; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 191; Nihad M. Çetin, *Es-ki Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 38-40; İzzeddin İsmâîl, *el-Meşâdirü'l-edebiyeye ve'l-lugaviyyeye fi't-türâsi'l-Arabî*, Beyrut 1976, s. 243-247; *Ma'a'l-mektebe*, s. 152-153; İbrâhim es-Sâmerrâî, *Mine'd-dâ'i' min Mu'cemi's-şu'arâ' li'l-Merzûbânî*, Beyrut 1404/1984, s. 5-10; F. Krenkow, "Das Wörterbuch der Dichter Mu'ğcam aš-šu'arâ' von al-Marzubânî", *Islamica*, IV, Leipzig 1931, s. 272-282; İhsan Abbas, "Mültekaât mine'l-kısmi'l-mefkûd min Mu'cemi's-şu'arâ'", *el-Ebhâs*, XXXIII, Beyrut 1985, s. 3-36.



HÜSEYİN YAZICI

MU'CEMÜ'S-ŞÜYÛH

(bk. FEHRESE).

MU'CEMÜ'İ-ÜDEBÂ

(معجم الادباء)

Yâkût el-Hamevî'nin
(ö. 626/1229)

Arap ediplerinin biyografisine dair
İrşâdü'l-erib adlı eserinin
diğer adı

(bk. YÂKÛT el-HAMEVÎ).

el-MU'CEMÜ'İ-VASİT

(المعجم الوسيط)

Kahire Arap Dil Kurumu tarafından
çıkarılan Arapça sözlük.

1932 yılında kurulan Kahire (Mısır) Arap Dil Kurumu'nun (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye) kuruluş amaçlarından biri de Arap dilinin tarih içindeki gelişimini gösteren bir sözlük hazırlamaktı. Bu maksatla kurum bir komisyon oluşturarak hazırlanacak sözlüğün planını tesbit etmekle görevlendirdi. Komisyon üyelerinden Alman asıllı şarkiyatçı August Fischer, İngilizce Oxford sözlüğünün dengi Arapça bir sözlük telifine girişti, ancak bu çalışma II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla durdu, kendisinin 1949 yılında ölümüyle de sonuçsuz kaldı. Kurum, onun hazırladığı malzemeyi değerlendirip sözlük haline getirmek istediye de sadece az bir kısmını yayımlayabildi. Bir yandan bu çalışma devam ederken öte yandan tarihî gelişimi de yansıtan *el-Mu'cemü'l-kebir*'in hazırlıkları sürdürülmüş ve on yıllık bir mesaiden sonra 1956'da 500 sayfalık bir örnek cilt uzmanların incelemesine sunulmuştu. Bu arada Mısır Millî Eğitim Bakanlığının 1936 yılında Arap Dil Kurumu'nun ilmî ve teknik terimleri içine alan, şekil ve resimlere de yer veren orta hacimli bir sözlük hazırlamasını talep etmesi üzerine *el-Mu'cemü'l-vasît* yeniden gündeme geldi ve hazırlanmasına ancak 1940'ta başlanabildi. 30.000 madde başı ve 600 resim ihtiva eden eser yirmi yıllık bir çalışma sonunda tamamlandı.

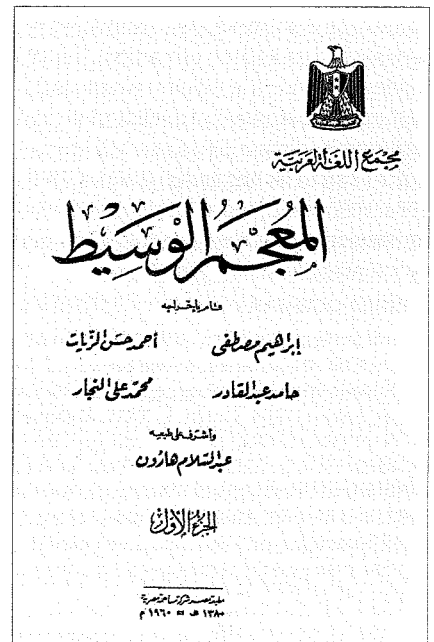
el-Mu'cemü'l-vasît hazırlanırken geçmişle bugün arasında sağlam bir bağın kurulması amaçlanmıştır. Kurumun genel sekreteri İbrâhim Medkûr'un da belirttiği gibi sözlükte XX. yüzyılın kelimeleriyle Câhiliye ve sadr-ı İslâm devri lafzları bir araya getirilerek dilin çeşitli dö-

nemleri arasına konulan zaman ve mekân sınırları ortadan kaldırılmıştır (*el-Mu'cemü'l-vasît*, giriş, I, 5-14). Esere alınan kelime ve terimler komisyon, kurum meclisi ve kongre üyelerinin kontrolünden geçmiştir.

el-Mu'cemü'l-vasît'te kelimeler köklerinin ilk harfine göre alfabetik olarak sıralanmış, yabancı dilden gelip Arapçalaştırılmış (muarreb) olanlar da alfabetik tertibe tâbi tutulmuştur. Muarreb câmid kelimelerden türetme yoluna nâdir gidilmiş, ancak Arapça câmid kelimelerden türetme işleminde bir sakınca görülmemiştir. Kelimelerin açıklanmasında garip ve nâdir kullanımlara yer verilmemiş, eserde âyet, hadis, atasözleriyle şair ve ediplerden örnekler kaydedilmiştir.

Eserde Arap Dil Kurumu'nun Arapça karşılıklarını bularak kullanmayı kararlaştırdığı teknik ve ilmî terimlere de yer verilmiştir. Kurum geniş çaplı bir türetme başlatmış ve Arapçalaştırılan kelimelerden fiil, ism-i fâil, ism-i mef'ûl vb. kelimeler türetmiştir. Meselâ "telefon"-dan "تلفن", (telefon etti) fiilini, "miknâtis"-tan (المكناطيس) mâzi (مغتس), ism-i fâil (المغتس), ism-i mef'ûl (المغتس) ve yapma masdar (المناطيس) türetmiştir. Rivayet asrından sonra kullanılan (müvellid),

el-Mu'cemü'l-vasît'in I. cildinin kapağı



değiştirilmeden alınan yabancı kelimeler (dahîl) ve yeni dönemde yaygınlık kazanan kelimelerle (muhtes) eski dil âlimlerince yanlış (lahn) kabul edilen lafız ve kullanışlar da sözlüğe alınmıştır. Köklerin türevleri özel bir dizime tâbi tutularak mücerred fiiller -mezidler, geçişiz fiiller- geçişililer ve isimler şeklinde sıralanmış, somut anlamlar soyutlardan, hakiki mânalar mecazilerden önce zikredilmiş, sülâsî mücerred fiiller de bablara göre dizilmiştir. Üçlü köklerden (sülâsî mücerred) türeyen fiiller dörtlü, beşli ve altılı kalıplar olarak sıralanmış, ardından dörtlü kök (rubâî mücerred) fiiller ve ondan türeyen kelimelere yer verilmiştir. Fiillerden sonra zikredilen isimler alfabetik olarak dizilmiştir.

Artık kullanılmayan kelimelerle lehçe farklılıklarından doğan eş anlamlı kelimeler sözlüğe alınmamış, bunun yanında yaşayan kelimelerin açıklanmasına özen gösterilmiş, farklı anlam taşıyan fiil bablarının tamamı kaydedilmiş, sülâsî mücerred masdarların en çok bilineni ve bab değişikliği durumunda anlamı da değişen masdarların hepsi zikredilmiş, ism-i fâil ve ism-i mef'ûllerden alınması zorunlu görülenler fiilleriyle birlikte kaydedilmiş, te'nis "tâ"sı taşımayan müennes kelimelerin sadece bilinmeyenlerine yer verilmiştir.

Genellikle kabul gören *el-Mu'cemü'l-vasîf*'in eleştirilen tarafları arasında kendisine gönderme yapılan bir kısım maddelerin bazan alınmamış olması, bir kelimenin izahında bu kelimeden daha kapalı lafızların kullanılması, resimlerin yeterli sayıda ve kaliteli olmaması, bu yönüyle *el-Müncid*'e ulaşamaması, istisnâ edilen metinlerin müelliflerinin belirtilmemiş olması zikredilir. *el-Mu'cemü'l-vasîf*'in ilk neşrinden (Kahire 1380-1381/1960-1961) sonra farklı komisyonların incelemesiyle baskıları tekrarlanmış, ayrıca ofset baskıları yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbrâhim Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemü'l-vasîf*, Kahire 1380-81/1960-61, ayrıca bk. giriş, I, 5-14; Hüseyin Atay v.dğr., *Arapça-Türkçe Büyük Lûgat*, Ankara 1964, Önsöz, s. XXVI; Abdüsse-mî M. Ahmed, *el-Me'âcimü'l-'Arabîyye*, Beyrut 1389/1969, s. 226-239; Emîl Bedî Ya'kûb, *el-Me'âcimü'l-luğavîyyetü'l-'Arabîyye*, Beyrut 1981, s. 149-160; Abdülazîz Matar, "el-Mu'cemü'l-vasîf beyne'l-muhâfâza ve't-tecdîd", *Fi'l-Mu'cemîyyeti'l-'Arabîyyeti'l-mu'âşıra*, Beyrut 1407/1987, s. 495-526.



KENAN DEMİRAYAK

MÜCİZE

(المعجزة)

Peygamber olduğunu ileri süren
kimsenin elinde
doğruluğunu kanıtlamak için
Allah tarafından yaratılan
hârikulâde olay.

Mu'cize, sözlükte "bir şeye güç yetirememek" anlamındaki **ac** kökünden türeyen **mücizin** (âciz bırakan) isim şeklidir. Kur'an'da **mücize** kelimesi yer almamakla birlikte **ac** kökünden fiil ve sıfat kalıpları "âciz kalmak; güçsüz bırakmak; Allah'ın âyetlerini yalanlamak amacıyla yarışmak" mânalarında yirmi bir âyette geçer (M. F. Abdülbâkı, *el-Mu'cem*, "ac" md.). Hadislerde de **mücize** kelimesi görülmemekte, fakat **ac** kökünden türeyen çeşitli kavramlar sözlük anlamında kullanılmaktadır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "ac" md.). Kur'an-ı Kerim'de peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş gerçek elçiler olduğunu kanıtlayan hârikulâde olaylar çok defa **âyet** (âyât) kelimesiyle ifade edilmiştir. Hz. Sâlih'in dişi devesi (el-A'râf 7/73), Hz. Mûsâ'nın asâsı ile parıltılı eli (el-A'râf 7/106-108; Hûd 11/96; el-Kasas 28/31-32, 35), Hz. İsâ'nın gösterdiği olağan üstü hadiseler (Âl-i İmrân 3/49-50) ve inkârcıların peygamberlerden **mücize** talepleri genellikle bu kelime ile anlatılmıştır. Ayrıca **beyyine** (el-A'râf 7/73), **burhân**, **sultân** (el-Kasas 28/32; en-Nisâ 4/153; Hûd 11/96), **hak** (Yûnus 10/76) ve **furkân** da (el-Bakara 2/53) Kur'an'da yer yer **mücize** anlamında kullanılmıştır. Hadislerde de peygamberlik delilleri umumiyetle **âyet** kelimesiyle ifade edilmiştir (a.g.e., "evy" md.).

Kelâm terimi olarak **mücize** kelimesinin ne zaman kullanılmaya başlandığı kesin şekilde bilinmemekle birlikte Câhiz, Ali b. Rabben et-Taberî gibi erken devir âlimlerinin eserlerinde yer almamakta ve terime IV. (X.) yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır. Eş'arî ile Mâtürîdî'nin **mücize** kelimesini dolaylı da olsa kullanmaları bunu kanıtlamaktadır (*Ma'âkâlât*, s. 50; *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 286). Kelâmcıların **mücize** tarifinde bazı farklılıklar göze çarpar. Mâtürîdî **mücizeyi** "peygamberin elinde ortaya çıkan ve benzeri öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen olay" diye tanımlar (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 289-290). Kâdî Abdülcebbar'a göre ise Allah tarafından yaratılan, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan ve nitelikleri bakımından insanları benze-

rini getirmekten âciz bırakan olağan üstü hadisedir (*el-Muğni*, XV, 199). Neseî de **mücizenin** meydan okuma (tehadî) ile birlikte dünyada vuku bulan hârikulâde bir vaka olması özelliğine dikkat çeker (*Tebşiratü'l-edille*, I, 469, 473, 475).

Literatürde **mücizenin**, nübüvvetini ileri süren kişinin doğruluğunu ispatlayabilmesi için bazı özellikleri üzerinde durulur. Bunlar, kanıt olarak gösterilen hârikulâde olayın karışıklığa sebebiyet vermemesi için bizzat iddia sahibinin doğruluğuna işaret edecek tarzda meydana gelmesi, ya doğrudan yahut dolaylı biçimde ilâhî bir fiil olması, olağan üstü bir şekilde zuhur etmesi, peygamberlik iddiası ve tehadî ile birlikte vuku bulması, peygamberin güvenilirliğini zedeleyecek bir şüphe taşımaması ve nübüvvet iddiasının ardından gerçekleşmesi gibi hususlardır. **Mücizenin** özellikleri arasında iki temel husus öne çıkar. Birincisi ilâhî fiil olması ve sadece peygamberlerin elinde zuhur etmesidir; dolayısıyla herhangi bir kimsenin gösterdiği hârikulâde olaya **mücize** denmez (bk. HÂRİKULÂDE; KERÂMET). İkincisi de **mücizenin** peygamberlik iddiasının ve meydan okumanın arkasından zuhur etmesidir. Kur'an'da Hz. Sâlih, Mûsâ ve İsâ'nın **mucizelerinden** bahsedilirken meydan okuma özelliğine vurgu yapılması bunu gösterir. Ehl-i sünnet kelâmcıları da bu iki hususa dikkat çekmişlerdir (İbn Fûrek, s. 176-177). Bundan dolayı meydan okuma amacı taşımadan peygamberlerden zuhur eden hârikulâde olaylar ayrıca ele alınmıştır.

Kelâm âlimleri **mucizeleri** idrak edilmeleri açısından üç grup altında toplar. a) **Hissî Mücizeler**. İnsanların duyularına hitap eden hârikulâde olaylardır. Bunlara tabiatla ilgileri sebebiyle "kevnî mucizeler" de denir. Kur'an'da belirtildiğine göre hissî **mucizeler** geçmiş peygamberlerin elinde ortaya çıkmıştır. Hz. Sâlih'in devesi (Hûd 11/64-68; eş-Şems 91/11-15), Hz. Mûsâ'nın asâsının yılan dönüşmesi ve elinin parıltılı bir ışık vermesi (el-A'râf 7/107-108, 117-122; Tâhâ 20/19-22, 67-70), Hz. İsâ'nın kuş şekline soktuğu çamuru canlandırması, ölüleri diriltmesi, anadan doğma körleri ve alaca hastalığına tutulanları iyileştirmesi (Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110) gibi. Bunlar tabiat kanunlarını aşan ve Allah'ın müdahalesini gösteren ilâhî fiiller olup iradelerini kullananların iman etmesini sağlar. Hissî **mucizeler** peygamberin yaşadığı zaman ve mekânla sınırlıdır. Sonraki nesillerin onları tasdik etmesi haberin bilgi kaynağı

olmasıyla gerçekleşir. İslâm âlimleri, Hz. Muhammed'e verilen en büyük mucizenin Kur'an-ı Kerim olduğu hususunda fikir birliği içindedir, ancak ona hissî mucizelerin verildiğini de kabul ederler. Kur'an'da yoruma açık birkaç tanesi dışında Resûlullah'a nisbet edilen hissî mucizelerin hiçbirisi tevâtür yoluyla sabit olmamıştır. Bu rivayetlerin hidayet mucizesinden ziyade İslâm'ı benimsemiş kimseler için itminan verici nitelik taşıdığını söylemek daha isabetli görünmektedir. **b) Haberi Mucizeler.** Peygamberlerin Allah'tan gelen vahye dayanarak verdikleri gayb haberleridir. İsyankâr toplumların başlarına geleceğini önceden bildirdikleri felâketlerin aynen vuku bulması, Hz. İsmâ'nın muhataplarının evlerinde ne yiyip ne biriktirdiklerini haber vermesi (Âl-i İmrân 3/49), Resûl-i Ekrem'in Bizanslılar'ın İranlılar'ı savaşta mağlûp edeceğini (er-Rûm 30/1-4), kistrânın saltanatının yıkılacağını (Beyhâki, VI, 325; İbn Hacer, XIV, 122), İslâm dininin doğuda ve batıda yayılacağını (Buhârî, "Menâkıb", 25) bildirmesi bu tür mucizelerdendir. **c) Akli Mucizeler.** "Mânevî mucize" veya "bilgi mucizesi" diye de anılan bu grup, insanların akıl yürütme gücüne hitap eden ve onları rasyonel kanıtlarla baş başa bırakan gerçeklerden oluşur. Bunlar düşünmekle algılanabilen hususlar olup hissî mucizelerde görüldüğü gibi belirli bir zaman ve mekânla sınırlı değildir. Peygamberlerin güvenilir, doğru sözlü, güzel ahlâk sahibi, merhametli olmaları, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaları, ilâhî mesajı bizzat uygulayıp insanlara örnek teşkil etmeleri, öğretilerinin erdemli bir toplum için vazgeçilmez ilkeler konumunda bulunması, tebliğ ettikleri vahiy ürünü metnin lafız ve muhteva bakımından erişilmez bir üstünlük taşıması gibi hususlar bu türün kapsamına girer (Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, s. 128-129; Neseffî, I, 492-535; Topaloğlu v.dğr., s. 176-180).

Mucizeler amaçları bakımından da üçe ayrılmıştır. **a) Hidayet Mucizeleri.** Tehaddî şartı çerçevesinde inkârcıların gözü önünde ve onları acze düşürecek şekilde zuhur eden mucizelerdir. Bu tür mucizeler insanların kanaatleri üzerinde etkili olup ön yargıdan uzak kimselere fayda verir. Hz. Sâlih'in devesi, Hz. Mûsâ'nın asâsı ile parıltılı eli, Hz. İsmâ'nın şifa mucizesi ve Hz. Muhammed'in Kur'an mucizesi bunlar arasında sayılır (el-Bakara 2/23-24). Hidayet mucizeleriyle hitap edilen toplum arasında yakın bir ilişki bulunur. Bu mucizeler insanları fikir, ilim ve

sanat açısından maharet sahibi oldukları sahalarda âciz bırakır; asıl hedefleri de peygamberin doğruluğunu kanıtlamak suretiyle ilâhî mesajın kabulüne zemin hazırlamaktır. **b) Yardım Mucizeleri.** İnananların ihtiyaçlarını gidermeye yönelik olarak zuhur eden ilâhî yardımlardır. Müminlerin yanında ve meydan okuma amacı dışında vuku bulan bu yardımlar hârikulâde bir özelliğe sahip olmakla birlikte klasik anlamda mucizenin temel niteliklerini taşımaz. Bu tür fevkalâdelikler hemen her peygamberin hayatında görülür ve ona bağlanan müminlerde mânevî bir şevk ve itminan meydana getirir. Hz. Mûsâ'nın İsrâiloğulları için Allah'ın emriyle kayadan su çıkarması (el-Bakara 2/60), gökten kudret helvası ve bildircin, kavminin gölgelenmesi için bulut getirmesi (el-A'râf 7/160), Hz. İsmâ'nın gökten yiyecek dolu bir sofrayı indirmesi (el-Mâide 5/112-115), Bedir ve Hendek gazvelerinde meleklerin müslümanlara yardım etmesi (Âl-i İmrân 3/123-127; el-Ahzâb 33/9), çeşitli münasebetlerle suyun çoğalması ve yemeğin bereketlenmesi (Buhârî, "Menâkıb", 25) bu türdendir. Kur'an'da bu nevi hadiseler "nusret" kelimesiyle ifade edilir (el-Bakara 2/214; Âl-i İmrân 3/123; el-Enfâl 8/10; et-Tevbe 9/25; er-Rûm 30/47). Ahmed b. Hanbel ile Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği bir hadiste (*Müsned*, II, 385, 434; Buhârî, "Amel fi's-salât", 7, "Mezâlim", 35, "Enbiyâ", 48; Müslim, "Birr", 7-8) üç çocuğun vaktinden önce konuşması olaylarını yardım mucizeleri içinde mütalaa etmek mümkündür. Onlardan biri Hz. İsmâ, diğeri Cüreyc, üçüncüsü de Benî İsrâil'den bir kadının çocuğudur (*DiA*, VIII, 137-138). Ancak İsmâ'nın "beşikte bir sabi" iken konuşması olayı (Meryem 19/29) irhâs veya mucize şeklinde nitelendirilebilir de Cüreyc'e ait olduğunu keramet, Benî İsrâil çocuğunda tecelli eden mutlak mânada hârikulâde türü içinde düşünmek gerekir. Bunların üçü de -Hızır kıssasında olduğu gibi (el-Kehf 18/65-82)- ilk bakışta kurallara aykırı gibi görünürse de iyi düşünüldüğü ve âkibet göz önünde bulundurulduğu takdirde hayırlı oldukları anlaşılır. Bu tür fevkalâdelikler hem hidayet hem nusret özelliği taşımaktadır. İbn Kesir'in yukarıdaki hadise dışında temas ettiği bazı fevkalâdelikler (*el-Bidâye*, II, 136) sahih rivayetlerle desteklenmemiştir. **c) Helâk Mucizeleri.** İnkârda ısrar eden kavimlerin cezalandırılmasına yönelik mucizelerdir. Kur'an'daki açıklamalara göre helâk mucizeleri şiddetli fırtına, korkunç bir gürültü, tufan,

zelzele gibi tabii âfetler tarzında gerçekleştiği gibi (el-Ankebût 29/40) düşmanlar tarafından katledilmek şeklinde de görülmüştür. Nûh kavminin tufanla, Semûd, Âd ve Medyen halkının korkunç bir gürültüyle, Lût kavminin zelzeleyle, Firavun ve ordusunun denizde boğulmak suretiyle yok edilmesi bunlardandır. Peygamberlerin birçok delil ve mucizesine rağmen inanmamakta ısrar eden inkârcıların helâk edilmesi Allah'ın süregelen bir kanunudur (bk. SÜNNETULLAH). Helâk mucizeleri aynı zamanda sonraki nesiller için bir uyarı ve ibret vesilesidir. Son peygamberin helâk mucizesi toplumsal bir cezalandırma değil Kureyş'in ileri gelen azılı kâfirlerinin Bedir Savaşı'nda katledilmesi şeklinde olmuştur (bk. BATŞE-i KÜBRÂ; DUHÂN). Kur'an-ı Kerim'de her millete uyarıcı peygamber gönderildiği ve sözlerine itibar edilmesi için bunların çeşitli kanıtlarla desteklendiği açıklanmıştır (Yûnus 10/74). Resûl-i Ekrem peygamberlere imana vesile olacak çeşitli mucizelerin verildiğini, kendisinin de Kur'an mucizesine sahip kılındığını bildirmiştir (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", I, "İ'tisâm", I; Müslim, "İmân", 239).

İslâm âlimleri, nübüvvetin ispatı ve peygamberin tasdik edilmesinde mucize göstermenin konumunu tartışmıştır. Ehl-i sünnet âlimlerine göre sağduyulu kimseler gerçek peygamberi söz, fiil ve güzel hasletlerinden tanıyabilirlerse de peygamberlere karşı inat eden ve kibir gösteren inkârcılar için mucizeden başka çare yoktur, zira onlar ancak bu sayede sorumlu olabilir. Mu'tezile kelâmcılarına göre ise peygamberin tanınmasında mucize herkes için gereklidir. İlahî elçilikle görevlendirilen kimsenin nübüvvet öncesinde ahlâklı, doğru sözlü ve güven telkin edici olması peygamberlik için yeterli sayılmaz, bu özellikler mucizenin zuhurundan sonra delil yerine geçebilir (Câhiz, III, 265-267). Peygamberlik iddia eden kimsenin doğruluğunun bilinmesinde hidayet mucizeleri asıl, diğer delil ve alâmetler ise destekleyici unsurlardır.

Kelâm âlimleri, mucizenin peygamberin doğruluğuna delil oluşunu görünmenin görüne kıyas edilmesi (kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid) yoluyla açıklar (Mâtürîdî, s. 47-49). Çünkü Allah'ın, elçisini doğru ve herkesin duyacağı şekilde tasdik etmesi kulun özgürlüğü ve ilâhî imtihana bağdaşmadığı gibi ontolojik açıdan da mümkün değildir. Söz konusu tasdik ancak fiil yoluyla gerçekleşir, bu da mucizeden ibarettir (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğ-*

nî, XV, 161). Şartlarına uygun biçimde meydana gelen mucizenin nebînin doğruluğunu kanıtlaması bazı kelâmcılara göre zorunlu bilgi niteliğindedir (İbn Fûrek, s. 176); kelâmcıların çoğunluğu ise mucizenin istidlâl bilgi ifade ettiğini kabul eder. Mucizeyi zorunlu bilgi niteliğinde görenlerin bu sonuca istidlâle ulaştığı dikkate alınarak çoğunluğa ait görüşün daha isabetli olduğu söylenebilir.

Hz. Muhammed'in asıl mucizesi Kur'an-ı Kerim olmakla birlikte kendisine ayrıca hidayet mucizesi verilip verilmediği hususu tartışılmıştır. Âlimlerin çoğunluğuna göre Resûl-i Ekrem'e de hissî mucizeler verilmiştir. Ayın yarılması, Bedir Savaşı'nda meleklerin müslümanlara yardım etmesi (Âl-i İmrân 3/122-123; el-Enfâl 8/9-10), Peygamber'in attığı bir avuç kumun düşmanların gözüne isabet etmesi (krş. el-Enfâl 8/17) hadiseleri Kur'an'da zikredilen hissî mucizelerdendir. Resûlullah'ın az yemekle birçok insanı doyurması, az suyu çoğaltması, elindeki taşların Allah'ı zikretmesi, bazı hayvanların onunla konuşması, çağırıldığı ağacın yanına gelmesi olayları da hadis ve siyer kaynaklarında nakledilen hissî mucizelerdendir. Muhammed Esed ve İzzet Derveze gibi âlimler ise geçmiş peygamberlere verilen hissî mucizelerin Resûl-i Ekrem'e verilmediğini ileri sürerler. Kur'an-ı Kerim'de yer alan mucize taleplerine karşı ortaya konan olumsuz tavır bunun en açık delilidir. Zira Kur'an'da inkârcıların hissî mucize isteklerine karşılık Hz. Peygamber'in beşerî özelliklerine, sadece tebliğle görevli bulunduğu, iman etmek istemeyenlere bu tür olayların fayda vermediğine dikkat çekilmiş, akıl ve sağduyu sahibi kimseler için Kur'an'ın yeterli sayılacağı vurgulanmıştır (el-İsrâ 17/59; el-Ankebût 29/50-51). Daha çok siyer, şemâil, delâilü'n-nübüvve ve hasâisü'n-nebî türü eserlerde Resûl-i Ekrem'e nübüvvet öncesi döneme ait bazı fevkalâdelikler nisbet edilmektedir. Ancak kelâm âlimleri sözü edilen nakillerle istidlâlde bulunmamıştır. Hadis literatüründe rivayet edilen hissî mucizeler ise âhâd haberlerdendir ve kesin bilgi ifade etmez, sadece haber değeri taşır. Bütün insanlara hitap eden İslâmîyet'in delili her zamanda ve her mekânda geçerli bir nitelik taşımaktadır, bu da Kur'an-ı Kerim'dir (Bulut, s. 195). Öte yandan Hz. Peygamber'in elinde bazı hârikulâde olaylar zuhur etmişse de bunlarla nübüvvetin ispatı amaçlanmamıştır. Yemeğin bereketlenmesi ve

suyun çoğalması gibi hadiseler müslümanların imanını arttırmaya ve onları gönül huzuruna kavuşturmaya yönelik ilâhî lutuflardır (Topaloğlu v.dğr., s. 176-180).

Geçmiş peygamberlerin nübüvvet delilleri daha ziyade duyularla algılanabilen fevkalâdeliklerden meydana gelirken Hz. Muhammed'de bu delil Kur'an mucizesine dönüşmüştür. Önceki peygamberlerin tebliği kendi toplumlarının şartlarıyla sınırlıydı. Onlar, düşünce bakımından henüz olgunluk dönemine ulaşmamış insanlara hitap ettiklerinden somut olaylara dayanan mucizeler göstermiştir. Kur'an ise olgunluğa ulaşıp hissî mucizelere ihtiyaç duyulmayan bir çağda vahyedilmiştir. İnsan zihninin kaydettiği tekâmül hârikulâde olaylara iltifat etme ihtiyacını ortadan kaldırmış, onun yerine evrende hâkim mükemmel düzeni görüp incelemeye ve buradan hareketle Allah'a ulaşmaya sevkeden derin muhtevalli Kur'an yeterli görülmüştür.

Mucize konusunda telif edilen belli başlı eserler şunlardır: Bâkullânî, *el-Beyân* (Beyrut 1958); Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve* (Kahire 1389/1969); Muhammed b. İbrâhim el-İşbîlî, *Mu'cizâtü'n-nebî* (*Hediyetü'l-ârifîn*, II, 508); İbn Teymiyye, *el-Mu'cizât ve'l-kerâmât* (Tanta 1986); İbn Merzûk el-Hafîd, *el-Âyâtü'l-beyyinat fi vechi delâleti'l-mu'cizât* (a.g.e., I, 7); İbn Hacer el-Askalânî, *el-Âyâtü'n-neyyirât li'l-havârik ve'l-mu'cizât* (*Keşfü'z-zunûn*, I, 204); Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed b. Halef b. Hamdân, *el-Mu'cizât* (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 424); İbrâhim Edirneli, *Mu'cizât-ı Nebviyye* (*Hediyetü'l-ârifîn*, II, 508); Yûsuf en-Nebhânî, *Hüccetullâh 'ale'l-âlemîn fi mu'cizâti sayyidi'l-mürselîn* (Beyrut 1316); Uzun Ali Efendi, *Risâle-i Mu'cize* (İstanbul 1266); Hasan Ziyâeddin İtr, *Beyyinatü'l-mu'cizeti'l-hâlide* (Halep 1975); Muhammed b. Ahmed, *el-Mu'cizetü'l-kubrâ el-Şur'ân* (Kahire 1977), Abdülaziz Muhammed Selmân, *Min mu'cizâti'l-enbiyâ' ve'r-rusûl* (Riyad 1979); Muhammed Mütevellî eş-Şarâvî, *Mu'cizâtü'l-enbiyâ' ve'r-rusûl* (Kahire 1993).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "acız" md.; a.mlf., *el-İ'tikâdât* (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 128-129; *el-Ta'rîfât*, "acız" md.; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1417/1997, III, 329-415; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 975-977; Wensinck, *el-Mu'cem*, "evy", "acız" md.leri; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "acız" md.; *Müsned*, II, 385, 434; Buhârî, "Me-

nâkıb", 25, 27, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", I, "Ftişâm", I, "Tefsîr", 54/1, "Amel fi's-şalât", 7, "Mezâlim", 35, "Enbiyâ", 48; Müslim, "İmân", 239, "Fezâ'il", I, 3, "Selâm", 18, "Birr", 7-8; Tirmizî, "Tefsîr", 54/1-2, "Fiten", 20, 23, "Menâkıb", 5, 6; İbn Hişâm, *es-Sire*, I, 234-235, 628; Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Din ve'd-devle* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1982, s. 57, 65, 80, 98, 108; Câhiz, *Hucecün-nübüvve* (*Resâ'ilü'l-Câhiz* içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 265-267, 270-280; Eş'arî, *Ma'âlât* (Ritter), s. 50, 225-226, 438, 439; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 47-49, 282-283, 286-299, 314-332; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1994, s. 240-242; Bâkullânî, *el-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 114-115, 121-126; İbn Fûrek, *Müccerredü'l-Ma'âlât*, s. 176-177; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, tür.yer.; a.mlf., *Şerhu'l-Uşûl-i'hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1988, s. 568-571, 585, 587, 595; Mâverîdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, Beyrut 1986, s. 5-6, 25-29, 50-52; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülmü'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, VI, 325; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-'Akdîetü'n-Nizâmîyye* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1367/1948, s. 48-52; Neseî, *Tebşirâtü'l-edille* (Salamé), I, 469, 470-471, 473, 475, 484-485, 492-535; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü'ş-şü'lî'd-dîn* (nşr. Tâhâ Abdürra'ûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyâtü'l-Ezher), s. 91-105; İbn Teymiyye, *el-Mu'cize ve kerâmâtü'l-evliyâ'* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1985, s. 423-467; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 134-136; a.mlf., *Mu'cizâtü'n-nebî* (nşr. Hamza en-Neşrâtî v.dğr.), Kahire 1996, s. 31; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akkâd*, İstanbul 1973, s. 165-169; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Sa'd), XIV, 122; İbn Kemâl, *Fi Hakikatü'l-mu'cize ve delâletihâ 'alâ şidkî men idde'a'n-nübüvve* (*Resâ'il* içinde, nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 137-148; *Keşfü'z-zunûn*, I, 204; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 7; II, 32-33, 508; M. Reşid Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1971, s. 35-37, 71, 79-85, 205-206; Ahmed Mahmûd Subhî, *Fi 'ilmi'l-kelem*, Beyrut 1405/1985, II, 133-134, 317; M. Hüseyin Tabatabâî, *el-Mizân*, Beyrut 1997, VII, 66-67; XV, 13, 199-200; Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslâm'da İnanç Esasları*, İstanbul 1998, s. 176-180; Halil İbrahim Bulut, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, İstanbul 2002, s. 19-21, 55-73, 172-216; E. Pax, "Miracle", *Encyclopedia of Biblical Theology* (ed. J. B. Bauer), London 1970, II, 584-589; M. Waid, "Miracles", *ER*, IX, 542-548; Abdurrahman Küçük, "Cüreyc", *DİA*, VIII, 137-138.



HALİL İBRÂHİM BULUT

Diğer Dinlerde Mucize. İslâm'dan başka dinlerde de önemli bir yer işgal eden mucize Batı dillerinde genellikle Latince **miraculum**dan türeyen **miracle** (**miracolo**) kelimesiyle ifade edilir. İslâm anlayışındaki mucize ve kerâmet ayırımı diğer dinlerde yer almadığından bunlarda, ilâhî bir kuvvet tarafından ortaya konan hârikulâde olaylar yanında dinî veya karizmatik bir şahsiyet tarafından sergilenen fevkalâde hadiseler de mucize kapsamına değerlendirilir. Dinî veya tabiat üstü

bir referansa sahip bulunan mücize, hile ve illüzyona dayanan sihribazlıktan farklı olarak hayrete düşürüp etkilemenin ötesinde bir iyiliğin ya da faydanın meydana gelmesine hizmet eder.

Özellikle Asya, Avustralya ve Kuzey Amerika'daki ilkel toplumlarda dini-karizmatik kişilerin kötü ruhların etkisi altında bulunan insanları iyileştirdiğine ve bu çerçevede çeşitli olağan üstü haller gösterdiğine dair pek çok rivayet söz konusudur. Şaman, otacı veya büyücü diye adlandırılan bu kişilerin, belli teknikler kullanmak ve belli aşamalardan geçmek suretiyle ilâhî güçle bağlantıya girdiklerine ve birtakım olağan üstü yetenekler elde ettiklerine inanılmaktadır. Ateşten ve aşırı soğuktan etkilenmeme, keskin nesnelere üzerinde yürüme, hastalıkları iyileştirme ve yağmur yağdırma bu kabiliyetlerin başında gelir. Genelde şaman veya otacılarla büyücüler arasında yetenekleri ve kullandıkları teknik açısından fark görülmezken ortaya konulan fiilin mahiyeti ve sonuçları bakımından belli bir ayırımı işaret edilir. Şaman veya otacıların sergilediği olağan üstü fiiller (iyileştirme, bereket verme vb.), "beyaz (iyi) büyü", büyücülere nisbet edilenlerse (hastalık, ölüm vb.) "kara (antisosyal) büyü" şeklinde adlandırılır (ERE, VIII, 676). Eski Yunan'da felâketleri önceden haber veren ve hastalıkları mücizevi şekilde iyileştiren gezgin-karizmatik kişilerin varlığından bahsedilir. Bu anlamda çeşitli kaynaklar Pisagor'u filozof şahsiyetinin yanı sıra kâhin olarak nitelendirir (ER, IX, 543).

Uzakdoğu dinlerinde Zerdüştlüğün kutsal kitabı Gathalar'da mücizenin yer aldığı, Konfüçyüs'ün tabiat üstü hadiselerle fazla ilgilenmediği ve Taoizm'in kurucusu kabul edilen Lao-Tse'nin her türlü büyü tekniğine ve mücizeye karşı olduğu belirtilmektedir. Buda, mücize yeteneğini aydınlanmaya (nirvana) ulaşmak için gerekli olan meditasyonun tabii bir sonucu gibi görmekle beraber bu gücün ortaya konmasını gerekli ve önemli kabul etmemiş, bu hususta teşvik edici davranmamıştır. Bununla birlikte söz konusu dini liderlere sonraki dönemlerde şahsiyetlerini yüceltici mahiyette mücizeler atfedilmiştir. Özellikle Buda'nın, muhataplarını ikna etmek için havada yürüme, vücudundan ateş çıkarma, organlarını kesip tekrar yerine koyma, ölüyü diriltme gibi mücizelerinden bahsedilir. Budizm'in Çin'e yayılmasından sonra Budist din adamları, misyoner faaliyetlerinin bir parçası olarak mücizevi fiillere sıkça başvur-

muşlardır. Dolayısıyla Zerdüş, Taoist, Budist ve Hindu geleneklerinin hepsi mücizeyi benimsemekte ve temsil edilen dinin doğruluğu konusunda insanları ikna etmek amacıyla gösterilen birbirine benzer mücizeler her geleneğe ait literatürde yer almaktadır.

Monoteist dinlere has mücize anlayışını diğer dinlerdekinden ayıran en önemli husus, onun kazanılmış bir şey olmayıp ortaya çıkış sebebi ve şekli bakımından Tanrı'nın iradesiyle doğrudan bağlantılı bulunduğu yolundaki inançtır. Bu dinlerde mücize, insanın metafizik alana ulaşma ve olağan üstü güç elde etme çabasının neticesinde ortaya çıkan bir durum veya yetenek değil Tanrı'nın kendi gücünü ve iradesini insanlara gösterme, onları bu yolla deneme iradesinin bir tezahürüdür. Mücize kavramı, özellikle aydınlanmacı modern bilim mensupları tarafından tabiat düzeninin ihlâl anlamında kabul edilemez görülürken yahudi ve hristiyan anlayışında Tanrı'nın varlığı ve kâinat üzerindeki otoritesinin özel delili şeklinde tanımlanmıştır.

İsrâiloğulları'nın dininde ve genel olarak yahudi inancında mücize, Tanrı'nın insanlar üzerindeki gücünü ve iradesini ortaya koymak için tarihe müdahale etmesi diye anlaşılmıştır. Buna göre mücizevi hadise bazan Tanrı'nın iradesinin delili, bazan da sonucu olmaktadır. Meselâ Hz. Mûsâ'ya verilen asâ, beyaz el ve on felâket mücizeleri (Çıkış, 7-12) ilk grup içinde yer alırken Kızıldeniz'in yarılmasıyla İsrâiloğulları'nın Firavun'dan kurtulması ve çölde kendilerine gökten men ve selvâ indirilmesi (Çıkış, 14, 16) Tanrı'nın İsrâil kavmiyle ilgili iradesinin tahakkukudur.

Eski Ahid'de mücize için iki farklı grup kelime kullanılır. Aynı kökten gelen **pele'** ve **nifla'(ot)** Tanrı'ya atfedilen "hârikulâde şeyler veya işler" anlamına gelir (Çıkış, 3/20; Yeşu, 3/5). Daha ziyade peygamberlikle bağlantılı biçimde kullanılan 'ot(ot) (Çıkış, 4/1-9; Sayılar, 14/22) ve **mofet(im)** (Sayılar, 29/3; I. Krallıklar, 13/3) "işaret, kehanet" demektir. Hz. Mûsâ'nın yılanı döndüren asâsıyla ilgili olarak Tevrat'ta mofetim yer almakta, Firavun'un sihribazlarının yılan gibi görünen sopaları ise **lehatim** (hile, büyü) kelimesiyle ifade edilmektedir (Çıkış, 7/8-13). Fakat zaman zaman yalancı peygamberlerin de Tanrı'nın dilemesiyle mücizevi fiiller gösterdiğini kabul eden Eski Ahid teolojisine göre tek başına mücize bir iddianın doğruluğunu ispatlamaya yetmez (Tesniye, 13/2-4). Tanrı'nın her şeyi yapabilme gücünü tar-

tışmasız kabul eden Eski Ahid'de mücizeler dahil olmak üzere yaratılışa ilgili her fiil ve hadise Tanrı'nın takdiriyle bağlantılı görülmektedir (Çıkış, 15/11; Mezmurlar, 72/18; 104; Eyub, 5/9). Tevrat'ta mücize bazan yeni bir yaratma (Sayılar, 16/30), dolayısıyla daha önce görülmemiş olağan üstü bir hadise (Çıkış, 34/10), bazan da beklenmedik fakat tabii bir olay (Sayılar, 9/18-23) diye ortaya konmaktadır.

Talmud'da genellikle mücizenin, özellikle de Eski Ahid'de yer alan mücizelerin varlığı ve doğruluğu tartışmasız kabul edilmekle birlikte gücü konusuna fazla önem atfedilmediği görülür. Rabbilere göre mücizeler, yaratılışın en başında Tanrı tarafından öngörülmüş ya da planlanmış olup zamanı geldiğinde yaratılmaktadır (Aboth, 5/6). Bir iddianın doğrulanması noktasında mücizenin hiçbir şekilde ölçü oluşturmadığı inancını esas alan (Hullin, 43^a; Baba Metzia, 59^b) ve mücizelerden medet ummayı yasaklayan (Ta'anith, 20^b; Yebamoth, 121^b) Talmud'da yine de pek çok mücize rivayeti yer alır (Ta'anith, 24^{a-b}; Berakoth, 27^b-28^a). Fakat prensip olarak dönemin rabbileri mücize çağının geçtiğini ve mücize gösterilmesini hak edecek seviyede dindar insanların artık kalmadığını kabul etmiştir (Berakoth, 20^a; Ta'anith, 18^b).

Mücizelerin Ortaçağ yahudi filozofları tarafından algılanışında, Tevrat'ın gerçekleriyle felsefi-ilmî doğrular arasında uzlaşma sağlamaya yönelik bir çabanın etkileri görülmektedir. Tabiat üstü âlemin varlığını kabul eden Neoplatonizm'in te-sirindeki yahudi filozofları için mücizenin imkânı fazla problem oluşturmaz. Büyük ölçüde Tanrı'yı tabiat düzeninin üzerindeki bir güç değil ona tâbi bir ilke olarak gören Aristocu çizgiyi benimsemiş yahudi filozofları ise özellikle Eski Ahid'de yer alan mücizelerin gerçekliğini tamamen inkâr etmemekle birlikte konuyu belli şekillerde te'vile çalışmışlardır.

Mu'tezile kelâmından büyük ölçüde etkilenen Saadia Gaon, Tanrı'nın yaratılışa müdahalesi bağlamında mücizeleri tamamen imkân dahilinde görmüş, fakat belli bir mücizenin ve dayandığı inanç sisteminin doğruluğunu tesbitte aklın verilerini nihai ölçü kabul etmiştir. Buna göre vahyi destekleyen mücizenin doğru sayılabilmesi için mesajın akılla çelişmemesi gerekmektedir (Book of Beliefs and Opinions, s. 163-164). Akıl yerine tecrübe-yi esas alan Judah Halevi ise gerek vahyin akla uygunluğu ilkesini gerekse mücizenin vahyi destekleme özelliğini reddet-

miş, mücizenin bizzat kendisinin bir nevi vahiy olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre Sinâ vahyinin doğruluğu içerdiği mesajın akla hitap etmesine değil, Mûsâ ile birlikte bütün İsrâil kavminin toplu olarak bizzat ve dolayısıyla inkâr edilemez biçimde ilâhî izharı tecrübe etmesine dayanmaktadır (*The Kuzari*, s. 58-63).

Büyük ölçüde Aristocu çizgiyi benimsemiş olan İbn Meymûn, tabiatla mücize arasındaki çelişkiyi aşmak adına tabiat kuralları gibi mücizelerin de başlangıçta yaratılışın sistemine yerleştirildiği, dolayısıyla baştan itibaren Tanrı'nın bilgisi ve iradesi dahilinde yer aldığı şeklindeki rabbinik tezi kabul etmiştir. Ona göre tabiat kuralları ve mücizeler tek bir yaratılış içinde birlikte işlemekte olup biri sıradan ve genel geçer, diğeri ise özel ve bir defalık oluşumlara işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle mücize sırasında eşyanın tabiatı değişmemekte, fakat başka bir prensip devreye girmektedir; meselâ Kızılderiz'in yarılması sırasında rüzgâr faktörünün devreye girmesi gibi. Bu mânâda İbn Meymûn, Mûsâ'ya verilen mücizelere belli bir üstünlük atfederken Eski Ahid'de zikredilen birçok mücizenin mecazi anlamını esas almıştır. Mücizeye atfedilen vahyi destekleme işlevini reddeden İbn Meymûn İsrâilîoloğulları'nın Mûsâ şeriatını kabul etmesindeki asıl sebebin Sinâ'da ortaya konan mücizelerden ziyade vahyin kendisinin olduğunu ileri sürmüştür (*The Guide of the Perplexed*, II, 498-499).

İbn Meymûn'un karşısında yer alan kabalist Nahmanides, mücizevi fiilleri tabiat düzeni içindeki bir defalık oluşlar değil tabiat üstü düzleme ait ve değişmez gerçeklikler şeklinde anlamıştır. Benzer şekilde mücizeyi "tabiat üstü düzene ait mutlak bir oluş" diye tanımlayan Hasdai Crescas da, tabiat kurallarının Tanrı tarafından dolaylı biçimde, devam eden bir süreç içinde ve sınırlı bir güçle, mücizeninse doğrudan özel bir oluş içinde ve sınırlandırılmamış bir güçle ortaya konduğunu söylemiştir.

Modern yahudi filozofları içinde genel anlamda rasyonalist denebilecek grupla geleneksel görüşe daha yakın duranlar arasında vurgu farkı söz konusudur. İlk modern yahudi filozofu olarak nitelendirilen Spinoza aşkın bir ilâh fikrini reddettiği için vahyin yanı sıra mücizeyi de imkân dışı kabul etmiştir. Tanrı ile tabiat arasında tam bir özdeşlik gören Spinoza'ya göre tabiatı aşan veya onunla çelişen bir mücize fikri kendisinin anladığı mânâ-

da Tanrı kavramı ile de çelişir (*Tractatus Theologico-Politicus*, bl. II, kısım 6:16-17). İnsan aklını ve evrensel tabiat kurallarını bilginin temeli sayan Spinoza mücizeyi sadece imkânî değil işlevi açısından da reddetmiştir. Buna göre Tanrı'nın varlığına ancak tabiat kanunlarının sağladığı kesinlikten hareketle ulaşmak mümkündür. Bu kanunları aşan veya ihlâl eden mücize tabiatla ve dolayısıyla Tanrı'yla ilgili bilgimizi şüphe konusu haline getirir (*a.g.e.*, bl. II, kısım 6:11, 22-23, 25-30).

Gerek Ortaçağ'da gerekse modern dönemde mücizenin mahiyet ve imkânını açıklamaya çalışan yahudi filozofları genellikle şu üç hususa dikkat çekmiştir: 1. Mücize, tabiat kurallarıyla çelişmek bir yana ancak tabiat kurallarının olduğu yerde anlam taşımakta ve sunduğu açık delille tabiat kurallarının arkasındaki gizli mücizeyi ve asıl sebebi ortaya çıkarmaktadır. 2. Sadece belli olaylar üzerinde bir defalık ve geçici bir değişiklik yaratmakta, eşyanın süreklilik arzeden tabiatını değiştirmemektedir. 3. İnsan iradesine dayanan ve ilâhî takdire meydana okuma sonucuna hizmet eden büyüünün aksine Tanrı'nın otoritesine bağlı olarak ortaya çıkmakta ve ilâhî takdiri ispatlamayı gaye edinmektedir.

Hıristiyanlık'ta da doğrudan Tanrı'nın gücü ve iradesiyle bağlantılı görülen mücize (Matta, 12/20; Markos, 10/27; Luka, 11/20) izleyenin üzerinde hayret uyandırmanın ötesinde Tanrı'nın varlığına, gücüne ve takdirine yönelik ilâhî tezahürü ve bu noktada muhatapların bilgilendirilmesini amaçlamaktadır. Yeni Ahid'de mücize karşılığında başlıca **terata** (Resullerin İşleri, 2/19; İbrânîler'e Mektup, 2/4), **dunamis** (Resullerin İşleri, 2/22; Romalılar'a Mektup, 15/19) ve **semeia** (Matta, 12/38; Yuhanna, 2/11) kelimeleri kullanılır. Bu kelimeler mücize kavramının birbirleriyle bağlantılı üç boyutuna, mücizenin yarattığı hârikulâde hal (terata), mücizenin ortaya çıkmasını sağlayan tabiat üstü güç (dunamis) ve mücizenin nihaî gayesi olan delil (semeion) olma vasfına işaret etmektedir. Özellikle İsa Mesih'in mücizeleri söz konusu olduğunda Grekçe **erga** (işler) kelimesi de Yuhanna İncili'nde sıkça kullanılmaktadır (5/36; 10/38). Yeni Ahid'de İsa'ya atfedilen mücizeler fizikî ve ruhî hastalıkları iyileştirme (Luka, 4/31-41) ve ölüleri diriltme (Markos, 5/35-42) şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca su üzerinde yürüme (Markos, 6/48), fırtınayı dindirme (Matta, 8/26), görünmez olma (Yuhanna, 8/59) ve kalabalıkları doyurma (Markos,

6/34-44) gibi tabiatın işleyişiyle ilgili mücizelerin yanı sıra rüya, vizyon, vahiy ve dua yoluyla Tanrı ile iletişim kurma, telepatik güç ve kehanet gösterme de İsa'nın mücizelerinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır (Matta, 20/17-19; Markos, 11/1-4; Yuhanna, 1/47). Bilhassa İsa'nın göğe yükselmesinden sonra benzer mücizeler, bu konuda onun özel emrine ve inâyetine mazhar olan havârilere de nisbet edilmektedir (Matta, 10/7-8; Resullerin İşleri, 3/1-10). Bunun yanında hıristiyan olmayanlardan bilhassa iyileştirme bağlamında İsa adına mücize gösterenlerden bahsedilmektedir (Markos, 9/38-40; Resullerin İşleri, 19/13-17). Fakat Yeni Ahid'de yer alan en büyük mücize, aynı zamanda hıristiyan teolojisinin de merkezinde bulunan Tanrı'nın enkarnasyonu olan İsa Mesih'in dirilmesi ve göğe yükselmesidir. Bu açıdan bakıldığında Yeni Ahid'de gerek İsa'ya gerekse havârilere atfedilen bütün mücizeler aslında eskatolojik bir mânâ taşımakta, diğer bir ifadeyle İsa'nın şahsında ortaya çıkan ilk mücizenin devamı olarak Tanrı krallığının gelişini müjdelemektedir (Matta, 12/28; Luka, 11/20).

Ortaçağ'ın önemli hıristiyan teologlarından Thomas Aquinas, bir hadisenin mücize kabul edilebilmesi için ya özü ya sonucu veya yapılış biçimi itibarıyla tabiat üstü bir güce dayanması gerektiğini söylemiş, örnek olarak da İsrâil Kralı Hezekiyel zamanında Tanrı'nın emriyle güneş ışınlarının on derece geri alınması (II. Krallar, 20/8-11), İsa tarafından ölülerin diriltilmesi (Yuhanna, 11/43-44) ve hastaların iyileştirilmesi (Matta, 8/1-17) olaylarını göstermiştir (*The Summa Theologica*, V, 45-46). Aziz Thomas'a göre Tanrı, insanlara kolaylık sağlamak maksadıyla genellikle tabiat kuralları doğrultusunda iradesini tecelli ettirmekle birlikte zaman zaman ilâhî takdiri ve lutfu gereği tabiat üstü hadiseler de meydana getirmektedir. Fakat Tanrı'nın her hâlükârda tabiat kanunlarına göre hareket edeceği şeklinde bir zorunluluk söz konusu olmadığından bu O'nun kendisiyle çeliştiği anlamına gelmemektedir. Ayrıca Tanrı birinde dolaylı, diğerinde doğrudan hem tabii hem tabiat üstü hadiselerin arkasındaki asıl sebeptir (*a.g.e.*, V, 41-43). Onun için ilk dönem kilise babalarından Aziz Augustine mücizelerden "Tanrı'ya nisbetle tabii hadiseler" diye bahsetmiştir, zira mücize tabiata değil tabiat hakkında bilinen şeye zıt düşmektedir (*The City of God*, s. 980).

Hıristiyan inancına göre de mücizeyi gerçekleştiren asıl kuvvet Tanrı olup me-

leklerin veya azizlerin gösterdiği mucizelerde melek veya aziz sadece araç görevi yapmaktadır. Bu sebeple Yeni Ahid'de mucizeyle ilgili "Tanrı'nın parmağı" (Luka, 11/20; krş. Çıkış, 8/19) veya "Tanrı'nın ruhu" (Romalılar'a Mektup, 15/19) gibi ifadeler kullanılmaktadır. Ancak sadece iyiliğe sevkedici özelliğe sahip bulunan mucize aracı konumundaki şahısların iyi veya kutsal olmasını gerektirmemektedir. Genellikle mucizeler kutsal erkek veya kadınlardan sâdir olup onların bu yönüne işaret etse de aslında kötü olan, fakat İshâ'nın mesajını tebliğ eden bir kişi de zaman zaman mesajını doğrulamak üzere mucize gösterebilmektedir (Aquinas, XIV, 95-96). Saint Pavlus tarafından şeytana veya deccâle atfedilen mucizeler "yalancı mucize" diye nitelendirilmekte (Selânikliler'e İkinci Mektup, 2/9-10) ve Tanrı'nın hiçbir şekilde yanlış sevkedici mucize yaratmayacağına inanılmaktadır (a.g.e., XIV, 95). Bu noktada yahudi inancında yalancı peygamberlere atfedilen mucize fikriyle hıristiyan teolojisindeki yalancı mucize kavramının İslâm geleneğinde yer alan istidrâc ile karıştırılmaması gerekir. Yahudi inancında konu, Tanrı'nın İsrâilîoğulları'nı denemek maksadıyla başka tanrılara ibadet etmeye çağıran sahte peygamberlere mucize gösterme yeteneği vermesi şeklinde anlaşılmaktadır. Hıristiyanlık'ta ise yanlış sevkeden kişilerin gerçek anlamda mucize ortaya koyamayacağı ileri sürülmekle birlikte şeytanın da gerçek gibi görünebilen bazı hârikulâdelikler gösterme gücüne sahip olduğu kabul edilmektedir (Matta, 24/24; Selânikliler'e İkinci Mektup, 2/9-12; Vahiy, 13/13-14). Bu iki inanıştan farklı şekilde İslâm'ın öngördüğü istidrâc kavramı, Tanrı'nın kötülere helâk etmeden önce son bir işaret olarak onlar üzerinden bazı hârikulâdelikler ortaya koymasını ifade etmekte, dolayısıyla ne kaynağı itibarıyla Tanrı'dan başka bir güce atfedilmekte ne de insanları denemek adına ortaya konduğu ileri sürülmektedir (bk. HÂRİKULÂDE).

Mucizenin imkânı konusunda günümüzde üç büyük hıristiyan mezhebi arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Mucize geleneği Katolik ve Ortodoks Hıristiyanlık'ta kesintisiz biçimde devam etmekte, kötü ruhlardan arındırma ve tedavi teknikleri her iki mezhebin âyin kitaplarında yer almaktadır. Ayrıca Hıristiyanlık tarihi boyunca azizlerle bağlantılı olarak pek çok mucize rivayet edilmiştir. Özellikle Katolik kilisesi kendi bünyesinde mucize gösterme yetisinin devam ettiğini kabul etmektedir (krş. Korintoslular'a Birinci Mektup, 12/28-31).

Bazı farklı görüşlerin varlığına rağmen genel Katolik anlayışına göre eskisi kadar değilse de putperest milletlerin kazanılması ve hıristiyan imanının diriltilmesi noktasında mucizeye hâlâ ihtiyaç duyulmaktadır. Bununla birlikte Katolik kilisesi, imanın bir parçası olan İncil kaynaklı mucizelerle iman konusu olmayan kiliseye ait mucizeler arasında ayırım yapmaktadır. Ayrıca kendi dışındaki kiliselerde ve hatta diğer dinlerde de hakiki mânada mucizelerin gerçekleşebileceğini kabul eden Katolik kilisesi, kendisini Tanrı katındaki tek meşrû temsilci diye gördüğü için bu nevi mucizelerin diğer dinleri tamamen doğruladığına değil sadece Katolik doktrinle çelişmeyen noktaları teyit ettiğine inanmaktadır (*New Catholic Encyclopedia*, IX, 894).

Reformasyon sırasında Martin Luther ve John Calvin mucize çağının havâirlerle birlikte sona erdiğini ilân etmiş, Protestanlığın daha sonra rasyonalist ve materyalist akımların etkisine girmesiyle birlikte mucize konusu gündem dışı kalmıştır. XX. yüzyılın başlarında akademik Protestan çevrelerinde hıristiyan pratiğinin tamamen ahlâkî bir konu özelliği taşıdığı, gerek Tanrı'nın gerekse semavî âlemin insan hayatı üzerinde fazla etkili olmadığı düşüncesi benimsenmiş; Eski ve Yeni Ahid metinlerine dair yapılan tenkit çalışmaları doğrultusunda mucize pasajları mitoloji kapsamında değerlendirilmiştir. Rasyonalist akım, Protestan teolog Rudolf Bultmann'ın eserlerinde görüldüğü gibi Yeni Ahid'de yer alan mucizeleri şüphe konusu yapan ve benzer hadiselerin günümüzde de cereyan edebileceğini reddeden liberal Hıristiyanlığı büyük ölçüde etkilerken mucizelerin İshâ dönemine ait olup bugün geçerli sayılamayacağını söyleyen muhafazakâr Hıristiyanlık da genel eğilimden payını almıştır.

Moderniteyle birlikte mucizenin imkânına yöneltilen eleştiriler hem ilmi hem felsefî karakter taşımakta ve genelde ateist düşünürlerden veya mucizeyi tabiat düzeninin değişmezliği ilkesine aykırı gören deistlerden gelmektedir. Kökü Grek felsefesine ve bilhassa Aristo düşüncesine dayanan ve XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın başlarında Batı'daki akademik çevreleri büyük ölçüde etkileyen rasyonalist materyalizm bütün tecrübeyi maddî realiteden ibaret görmüş ve gerçekliğin beş duyu organıyla tecrübe edilmeyen veya objektif olarak ispatlanamayan bir yönünün bulunabileceğini reddetmiştir. Bu sebeple mânevî realite birer yanılısamadan

ibaret görülüp mucize adına ortaya konan fiiller hurafe ya da büyü kapsamında değerlendirilmiştir. Dine ve özellikle geleneksel mânada mucize anlayışına yönelik en ciddi rasyonalist tenkit David Hume'dan gelmiştir.

XX. yüzyılın ortalarından itibaren teorik fizik tabiatla olup biten her şeye nihâf cevap sunma noktasında eski iddiasını kaybetmiş, materyalist düşüncenin etkisinde kalmayan ve paranormal tecrübeyi bilimsel araştırma konusu yapan yeni bir akım ilmi çevrelerde yayılmaya başlamıştır. Bu süreçten olmak üzere Werner Heisenberg, Tanrı ve ruhla ilgili geleneksel tanımların realiteye yüksek seviyedeki fiziğin tanımlamalarından daha yakın olabileceği şeklindeki açık dünya tezini ileri sürmüş, Kurt Gödel, Thomas Kuhn, Andrew Greeley ve Carl Gustav Jung'un sırasıyla matematik, bilimsel teori, modern antropoloji ve parapsikoloji alanlarındaki çalışmaları materyalist determinizmi şüphe konusu haline getirmiştir. İnsanın beş duyu dışındaki vasıtalarla da ispatlanabilir bilgi edinebileceğinin kabulü ile mucize üzerine bilimsel çalışma yapmanın imkânı doğmuş, fizikî sebeplilik ilkesinin dünyadaki bütün olayları açıklamayacağını ileri süren ve gerçekliğin fizik dışı ya da psikomânevî bir boyuta da sahip olduğunu ve gerçekliğin bu iki boyutu arasında belli bir münasebet olduğunu ileri süren Jung'un "bağlantılılık teorisi"yle (theory of synchronicity) mucizeler, gerçekliğin fizik dışı boyutuna ait hadiseler kapsamında değerlendirilmeye başlamıştır.

Öte yandan moderniteye karşı ortaya çıkan fundamentalist akımlar ve Yeniçağ hareketi, mucizeye yönelik yeni bir ilginin doğmasına ve konunun felsefî / teolojik düzlemde pratik düzleme (günlük hayat) taşınmasına yardım etmiştir. Nitekim Hinduizm ve Budizm gibi Asya dinlerinden doğup bir Protestan oluşum olan hıristiyan bilimi tarafından benimsenen ve Batı'da gittikçe taraftar toplayan bir görüşe göre esasında maddî realite yanılısamadan ibaret olup kişi bunun farkına vardığında mucize denilen şey ortaya çıkmaktadır. Ayrıca günümüzde mucize kavramı ve mucizevi tedavi metotları Evangelik ve Karizmatik Hıristiyanlık gibi muhafazakâr Protestan grupları arasında büyük ilgi görmektedir. Ancak akademik ve dinî çevrelerde yaşanan bu gelişmelere rağmen mucize Batı'da bilimsel açıdan hâlâ tartışmalı bir konu olmaya devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

St. Augustine, *The City of God* (trc. H. Betenson), London 1984, s. 976-980; M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed* (trc. S. Pines), Chicago 1963, II, 498-499, 529; a.m.f., *A Maimonides Reader* (ed. I. Twersky), New Jersey 1972, s. 382-383; B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* (trc. S. Shirley – B. S. Gregory), Leiden 1989, bl. II, kısım 6; T. Aquinas, *The Summa Theologica*, London 1934, V, 41-46; XIV, 91-97; J. Halevi, *The Kuzari*, New York 1964, s. 58-63; J. Guttman, *Philosophies of Judaism: A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (trc. D. W. Silverman), New York 1964, s. 192-193, 244-248, 321, 334-337, 361-362; S. Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven-London 1976, s. 163-164; J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, New York 1977, s. 247-253; *Three Jewish Philosophers: Jehuda Halevi Kuzari* (ed. I. Heinemann), New York 1981, s. 16-17, 32, 56-57; R. Eisen, *Gersonides on Providence, Covenant and the Chosen People*, Albany 1995, s. 23-26; S. D. Breslauer, "Philosophy in Judaism: Two Stances", *The Blackwell Companion to Judaism* (ed. J. Neusner – A. J. Avery-Peck), Oxford 2004, s. 174-175; K. Kohler, "Miracle", *JE*, VIII, 606-607; T. G. Pater, "Miracles", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, IX, 890-894; J. Licht, "Miracle", *EJd.*, XII, 73-74; L. I. Rabinowitz, "Miracle, in the Talmud", a.e., XII, 74-76; E. Schweid, "Miracle, in Medieval Jewish Philosophy", a.e., XII, 76-79; M. J. Graetz, "Miracle, Contemporary Views", a.e., XII, 80-81; J. A. MacCulloch, "Miracles", *ERE*, VIII, 676-690; M. Waida, "Miracles, an Overview", *ER*, IX, 541-548; M. Kelsey, "Miracles, Modern Perspectives", a.e., IX, 548-552; O. Bücher, "Miracle, NT", *The Encyclopedia of Christianity*, Leiden 2003, III, 549-550; A. Grözinger, "Miracle, Practice Theology", a.e., III, 551.



SALİME LEYLA GÜRKAN

MUDÂDE

(bk. MÜNASEBÂTÜ'L-ÂYÂT ve's-SÜVER).

MU'DAL

(المعضل)

Senedinden birbiri ardınca iki veya daha fazla râvinin düştüğü hadis.

Sözlükte "(bir iş) karışık ve zor olmak" anlamındaki *i'dâl* masdarından türeyen *mu'dal*, senedinin herhangi bir yerinden arka arkaya iki veya daha fazla râvisi düşen hadisi ifade eder. Hadisi bu şekilde rivayet etmeye *i'dâl* denir. I (VII) ve II. (VIII.) yüzyıllarda sözlük anlamında geçen *mu'dal* kelimesini ilk defa III. (IX.) yüzyılın başlarında Ali b. Medîni tarif etmiş ve mürselden ayrı olarak onu, "senedde hadisi irsal eden râvi ile Hz. Peygamber arasında birden fazla râvisi düşen hadis" şeklinde tanımlamıştır (Hâkim en-Nisâbü'rî, s. 36). Ancak Yahyâ b. Maîn, Zühli, Nesâi

ve Ebû'l-Feth el-Ezdi gibi muhaddisler terimi, "senedinde veya metninde kapalılık bulunan ya da açıklanması zor meseleler içeren hadis" mânasında kullanmışlardır. Yine bu dönemlerde *mu'dal* kelimesine mürsel ve münkatı' anlamını verenler de olmuştur.

VII. (XIII.) yüzyılda hadis terimleri belirginleştikten sonra İbnü's-Salâh, münkatı'nın bir çeşidi olduğunu söylediği *mu'dal* hadisi "isnadında iki veya daha fazla râvisi düşen hadis" şeklinde tanımlamıştır ('*Ulûmü'l-hadis*, s. 59). Ancak İbnü's-Salâh'ın bu tarifi, isnadda düşen râvilerin peş peşe olması gereğini içermediği için Zeynüddin el-İrâki tarafından eksik bulunmuştur. Zira râvi düşmesi ayrı yerlerde olursa hadis münkatı' olur. İbnü's-Salâh'a göre tebeu't-tâbiinden birinin "kâle Resûlullah" diyerek, daha sonraki nesilden bir râvinin "an Resûlillah" yahut "an Ebî Bekr" şeklinde rivayet ettiği hadis *mu'dal*dir. Ebû Nasr es-Siczi, râvinin "beleğani" (bana şöyle ulaştı) diye rivayet ettiği hadisi muhaddislerin *mu'dal* saydığını söylüyorsa da İbn Hacer el-Askalânî, bunun *mu'dal* değil senedinde müphem râvi bulunan muttasıl hadis olduğunu belirtmektedir (*en-Nüket*, II, 582).

Mu'dal hadiste peş peşe iki râvinin düşmesi senedin herhangi bir yerinde olabilir. Ancak meşhur musanniflerin ve râvilerin senedin baş tarafından iki yahut daha fazla râvisi atlayarak "kâle Resûlullah" diye naklettikleri hadise de *mu'dal* veya muallak denebilir. Çünkü bu durumda senedin baş tarafı hazfedilmiş olmaktadır. İki yahut daha fazla râvi senedin ortasından veya sonundan düşerse hadis mutlak mânada *mu'dal* sayılır. Senedinin baş tarafından iki râvisi düşen *mu'dal* hadise, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin Yahyâ b. Âdem > Ebû Bekir b. Ayyâş > A'meş > Şa'bî senediyle naklettiği, kıyamet gününde insana dünyada yaptıkları hatırlatılıp da onları inkâr etmesi üzerine ağzının mühürleneceğine dair rivayeti örnek olarak zikredilmektedir. Bu rivayetin *mu'dal* kabul edilmesinin sebebi, Şa'bî'nin Hz. Peygamber'e muttasıl senedle ulaşan rivayetlerinden biri olduğu halde A'meş'in bunu seneden Enes b. Mâlik ile Hz. Peygamber'i hazfederek Şa'bî'nin sözü gibi nakletmesidir. Aynı hadisin Müslim tarafından Fudayl b. Amr > Şa'bî > Enes b. Mâlik > Resûlullah senediyle tahrîc edilen rivayetinde senedin düşen halkalarını görmek mümkündür (Müslim, "Zühd", 17).

Pek çok eserde rastlanabilen *mu'dal* hadisin örnekleri İmam Mâlik'in *el-Mu-*

vattâ'i ile Saîd b. Mansûr'un *es-Sünen*'inde fazlaca yer almaktadır. İbn Abdülber en-Nemerî *el-Muvattâ'*'daki *mu'dal*, mürsel ve münkatı' rivayetleri derleyerek muttasıl senedleri bulunup bulunmadığını araştırmış, bu nitelikteki atılmış bir hadisten elli yedisinin başka tarihlerle İmam Mâlik'ten müsned olarak nakledildiğini, sadece dördünün isnadı bulunmadığını tesbit etmiştir (*Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 150). *Mu'dal* bir rivayet, başka bir tarihle nakledildiğinin tesbit edilmediği veya senedinden düşen râvilerin kimlikleri belirlenip adâlet ve zabt yönünden durumları açığa çıkarılmadığı sürece zayıf kabul edilir ve delil olarak kullanılmaz.

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, "Zühd", 17; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadis* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977, s. 36-39; İbnü's-Salâh, '*Ulûmü'l-hadis*, s. 59-61; İrâki, *Fethu'l-muğîs*, s. 71-73; İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Şalâh* (nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, II, 575-582; Süyûtî, *Tedribü'r-râvi* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 211-214; Emîr es-San'ânî, *Tavzihu'l-efkâr* (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, II, 296-298; Leknevi, *Zaferü'l-emânî* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 354-356; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 149-150; Nüreddin İtr, *Menhecû'n-nağd fî 'ulûmi'l-hadis*, Dımaşk 1401/1981, s. 379-380; Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, *Menâhicü'l-muhaddisin fî takviyeti'l-ehâdisi'l-hasene ve'z-za'ife*, Riyad 1415/1994, s. 245-254.



MEHMET EFENDİOĞLU

MUDANYA MÜTAREKESİ

İstiklâl Harbi'ni sona erdiren ateşkes antlaşması (11 Ekim 1922).

Milî Mücadele'nin sonunu oluşturan Büyük Taarruz'un hemen arkasından Yunanistan İtilâf devletlerinin ara buluculuğunu istemişti. İstanbul'daki İtilâf devletleri yüksek komiserleri de 4 Eylül 1922'de ilk mütareke teklifini Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinin İstanbul'daki temsilcisi Hâmid Bey'e yapmışlardı. Rauf Bey hükümeti, bu gelişmeyi cephe bulunan Başkumandan Mustafa Kemal Paşa'ya bildirdi. Anadolu kurtarıldığı için mütareke ancak Trakya için söz konusu olabildi. Mustafa Kemal Paşa, Yunan hükümetinin doğrudan veya İngiltere vasıtasıyla mürcâatını dikkate alacağını bildirmekle beraber ordunun ileri harekâtını durdurmadı. İzmir ve Bursa alınırken 2. Süvari Tümeni 6. Kolordu emrinde Ça-

nakkale'yi ele geçirmekle görevlendirilmişti.

Yunanlılar'ı Anadolu'ya gönderen İngiliz Başbakanı Loyd George ise bölgedeki güçleri takviye ederek hedeflerinden kolay vazgeçmeyeceğini göstermek istedi. Sömürgeler Bakanı Churchill, 16 Eylül'de Boğazlar'ın ele geçirilmesi için Balkan devletlerinden, müttefiklerinden ve sömürgelerinden yardım istemiş, ancak beklediği karşılığı bulamamıştı. Bunun üzerine İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Curzon, Fransa'ya gidip Fransız Başbakanı ve Dışişleri Bakanı Poincaré ve İtalya'nın Paris elçisi Kont Sforza ile mevcut durumu görüştüysen de bir sonuç alamadı. İtilâf devletleri arasındaki uzlaşmazlık Yunan kuvvetlerinin Anadolu'ya çıkarılmasından rahatsız olan İtalya ve Fransa'nın muhafefinden kaynaklanmakla beraber burada en büyük etken Yunan kuvvetlerinin savaş meydanında yenilmiş olmasıydı.

İtilâf devletleri, Fransız hükümetinin yarı resmî görevlisi olarak İstanbul'dan Mustafa Kemal Paşa ile görüşmeye giden General Pelle aracılığı ile Türk hükümetinin öncelikli hedefinin Trakya ile İstanbul'un kurtarılması ve Boğazlar'ın serbestliğinin korunması olduğunu öğrendiler. Bunun üzerine 23 Eylül'de tarafsız bölgeye asker gönderilmemesi şartıyla Edirne dahil Doğu Trakya'nın boşaltılıp Türkler'e teslimini öngören bir notayı Mustafa Kemal Paşa'ya gönderdiler. Türk orduları Biga ve Erenköy'ü geri alınca İngiliz kuvvet kumandanı General Harrington askerlerin tarafsız bölgeden çekilmesini istedi. Mustafa Kemal Paşa, harekâtın Yunan ordusunu takip ve Boğazlar'ın serbestliğini sağlama amaçlı olduğunu ve tarafsız bölge tanımadığını bildirdi. General Harrington, 26 Eylül 1922 tarihli bir telgrafta Mustafa Kemal Paşa'ya müraaat ederek müzakerelerin başlamasına kadar Erenköy ve Biga'nın batısından Türk kuvvetlerinin çekilmesini talep etti. Mustafa Kemal Paşa, Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetiyle muhatapları arasında böyle bir bölgenin belirlenmediğini, Yunan kuvvetlerini takipten başka bir şey yapılmadığını, zira Yunanlıların Anadolu'da olduğu gibi Trakya'da da halka kötülük yapmaya devam ettiğini belirterek Türk milletinin de öteden beri Boğazlar'ın serbestliğini istediğini açıkladı. Tarafların barış isteğini ortaya koyduğu bu görüşmelerden sonra 27 Eylül'de Türk süvarilerinin ileri harekâtı durduruldu. Bu aşamada Fransa'nın etkili siyasetçilerinden Franklen Bouillon, İngiliz ve İtalyan-

lar'ın da tasvibiyle İzmir'e gelip 28 Eylül'de Mustafa Kemal Paşa ile görüştü. Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti başkanı ve Dışişleri bakanı ile de bir toplantı yaptı. 29 Eylül 1922 tarihli cevabî bir nota ile 3 Ekim'de Mudanya'da görüşmelere başlanmasının uygun olacağı ve Türk tarafını İsmet Paşa'nın temsil edeceği bildirildi.

Bu görüşmelerde Türk delegasyonunda batı cephesi kurmay başkanı Asım (Gündüz) Paşa ile kurmay yarbay Tevfik Bıyıklıoğlu da yer alıyordu. Fransa'yı kuvvet kumandanı General Charpy, İngiltere'yi işgal orduları kumandanı General Harrington, İtalya'yı General Monbelli temsil ederken Franklen Bouillon da resmî sıfatı olmadan görüşmelere katılıyordu. Yunan delegeleri General Mazarakis ve Albay Sarıyanis, Mudanya'ya gelmekle birlikte müzakerelere katılmayıp limanda demirli bir Yunan nakliye gemisinde beklediler. 3 Ekim'de başlayan müzakerelerde Yunanlıların Meriç nehrinin batı yakasına çekilmesi, boşalan mevkiileri önce müttefiklerin, ardından Türkler'in kontrol etmesi, önemli yerlerin müttefik kontrolünde olması, tarafsız bölgelerdeki Türk askerlerinin çekilmesi şeklindeki müttefik isteklerine karşılık Türk tarafı işgalin kısa tutulup Trakya'nın boşaltılmasına hemen başlanmasını, Meriç nehri boyundaki kuvvetlerin nehrin batısında tutulmasını, Karaağaç'ın Türk kuvvetlerine teslim edilmesini istiyordu. Bu isteklere Fransızlar olumlu yaklaşırken İngiliz ve İtalyan temsilcileri yetkisiz olduklarını ileri sürdüler. Görüşmeler 5 Ekim'de kesildi. Bunun üzerine Mustafa Kemal Paşa 6 Ekim'de ordulara Boğazlar yönünde hareket serbestliği verdi. İsmet Paşa da Trakya'nın hemen boşaltılıp teslim edilmesini, aksi takdirde harekete geçileceğini bildirdi. İstanbul'daki Fransız yüksek komiseri General Pelle ve Franklen Bouillon'un ara buluculuğu ile harekât emri bir gün ertelendi. Türk hükümetinin sert ve kararlı bir tavır alacağını beklemeyen İngiltere prestijini kurtaracak bir şeyler yapma telâşi içerisindeydi. Ancak Türk tarafının kararlı yaklaşımı sonunda 6-7 Ekim gecesi Paris'e giden Lord Curzon, müttefik temsilcileriyle görüşerek Trakya'nın bir ay içinde Türk askerine teslimi ve barış konferansı sırasında tarafsız bölge ile Meriç'in doğu kıyısının müttefik kuvvetlerce işgalinde mutabık kaldı.

9 Ekim'de yeniden başlayan görüşmelerde başından beri gözlemci sıfatında bulunan ve İtilâf devletlerinin vereceği

hükme razı olmaktan başka çaresi kalmayan Yunan delegeleri kuvvetlerinin Meriç nehrinin batısına çekilmesi kararının siyasî olduğunu, bunu kabule yetkili olmadıklarını bildirdiler. Yunan delegelerinin yetkisizliğini belirten General Harrington, Yunan hükümetinin varılan anlaşmayı kabul etmemesi halinde bile sözleşmenin müttefikler tarafından uygulanacağını söyledi. Mudanya Mütarekesi 11 Ekim 1922 sabahı imzalandı. Yunan kuvvetlerinin Doğu Trakya'da gerisine çekilecekleri hattı belirlemek, Doğu Trakya'nın boşaltılması ve Türkler'e teslimi düzenini ve işgal döneminde asayiş sağlamaya üzere denetimi gerçekleştirmek için şu hususlara karar verilmişti: 1. Üç gün içinde yürürlüğe girecek anlaşma ile Türk-Yunan çarpışması sona erecektir. 2. Yunan kuvvetleri, Akdeniz'e döktüğü yerden Trakya ile Bulgaristan sınırının keşiştiği noktaya kadar Meriç'in sol kıyasına çekilecektir. 3. Barış yapılmaya kadar Karaağaç dahil Meriç'in sağ kıyası müttefiklerce işgal edilecektir. 4. Edirne'ye ulaşan demiryolunun Cısr-i Mustafa Paşa'dan Kuleliburgaz'a kadar Meriç'in sağ kıyasını izleyen kısmı üç müttefik, bir Yunan ve bir Türk delegeden oluşan komisyonun gözetimi altında olacaktır. 5. Doğu Trakya'daki Yunan tahliyesi askerî kıtalar, araç gereç cephaneler ve yiyecek depoları dahil on beş günde yapılacaktır. 6. Jandarma dahil Yunan sivil memurları mümkün olan en kısa zamanda çekilecek ve yerlerini Türk tarafına teslim edilmek üzere müttefiklere devredecektir. Bu devir teslim âzami otuz günde tamamlanacaktır. 7. Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti, asayiş ve düzeni sağlamak için subayları dahil en fazla 8000 kişilik bir jandarma kuvvetini memurlara katabilecektir. 8. Yunan askerlerinin çekilmesi ve mülki idare teslimi işi müttefik karma kuvvetlerinin gözetimi altında yapılacaktır. 9. Bütün kuvvetlerden başka ortalama yedi taburluk müttefik kuvveti Doğu Trakya'yı işgal edip asayişin devamını sağlayacaktır. 10. Müttefik heyet ve kıtalarının geri çekilmesi Yunanlıların boşaltılmasından otuz gün sonra olacaktır. Müttefikler, asayişin sağlanması ve Türk olmayan halkın korunması için yeterli tedbirlerin alındığında hemfikir olursa bu geri çekiliş daha erken bir tarihte de olabilecektir. 11. Türkiye Büyük Millet Meclisi orduları Boğazların yaklaşık 15 km. doğusundaki hatta duracak, barış konferansı sırasında da ileriye geçmeyecektir. Bu hat Çanakale bölgesinde Lapseki, kuzeyde Bozburun ve güneyde Kumburnu esas noktaları

teşkil etmek üzere İzmit yarımadasında İzmit körfezinde Darıca'dan Karadeniz'de Şile'ye kadar uzanmakta ve Gebze'den geçmektedir. Bu mevkiiler Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetine aittir. Darıca'dan Şile'ye giden yoldan Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti ve askerlerle müttefik askerleri ortak yararlanabilecektir. Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti ve müttefikler burada kuvvet artışı yapmamacaktır. 12. Müttefiklerin birlikleri bulundukları yerde kalacak, barış konferansı sırasında Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti de buna riayet edecektir. Söz konusu arazi İstanbul yarımadasında Pedima'nın 7 km. kuzeybatısında Karadeniz üzerinde bir noktada Istranca, Mer-tekli, Kışağılı, Sinekli, Karasınan çiftliği, Kadıköy, Yenice, Kaladina çiftliği, Kalikratya hattının doğusundaki yarımada'nın bütünü dahil Gelibolu yarımadasında Baklaburnu, Sarosburnu, Bolayır ve Soğluma mansabı hattının güneyinde kalan Gelibolu yarımadasının bütün kısmıdır. 13. Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti barış antlaşması onaylanıncaya kadar Doğu Trakya'ya askerî kıtalar geçirmemeyi ve orada ordu toplamamayı taahhüt edecektir. 14. Antlaşma, imzalanmasından üç gün sonra yürürlüğe girecektir.

Başlangıçta bu kararları kabul etmeyen Yunan hükümeti üç gün sonra mütareke sözleşmesini onayladığını bildirmek zorunda kaldı. Kuvvetlerinin çekilmesi ve müttefiklerin kontrolü Türk kuvvetlerine devri otuz günde tamamlandı. Kasım sonuna kadar Doğu Trakya anavatana katılmış oldu.

Mudanya Mütarekesi, Yunanlılar'ın aslında Osmanlı Devleti'nin paylaşımı projesinde bir alet olduğunu, arkalarındaki gücü İngiltere başta olmak üzere İtilâf devletlerinin teşkil ettiğini açık bir şekilde göstermiştir. Bu mütareke, Millî Mücadele'nin sadece Yunan silâhlı gücüne karşı değil gerçek anlamda bütün bir müttefik cepheye karşı verildiğini de kanıtlamıştır. Öte yandan Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti müttefik devletler tarafından resmen tanınmıştır. Mudanya Mütarekesi ile, Boğazlar'ın kontrol edilmesi maddesinden doğabilecek Türk-İngiliz çatışmasının önüne geçildiğini söylemek mümkündür. Bu mütareke askerî zaferlerin siyasî başarılarla desteklenmesi sürecinin ilk hamlesidir. Mustafa Kemal Paşa da Müdafaa-i Hukuk cemiyetleri ve belediye başkanlıklarına hitaben yayımladığı genelgede büyük zaferin ilk semeresinin Mudanya'da alındığını, bü-

tün milletin sarsılmaz azmi, ordunun karşı konulamaz gücünün barış konferansında meşrû hakları sağlamaya kefil olduğunu bildirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Ankara 1945, I, 240-260; *T.B.M.M. Zabıt Ceridesi*, XXIII, Ankara 1960, s. 349-353; Ali Fuat Türk geldi, *Mondros ve Mudanya Mütarekelerinin Tarihi*, Ankara 1948; Tevfik Bıyıklıoğlu, *Trakya'da Millî Mücadele*, Ankara 1955, I, tür.yer.; Ali Fuat Cebesoy, *Stiyasi Hatıralar*, İstanbul 1957, s. 79; D. Walder, *The Chanak Affair*, Hutchinson-London 1971, s. 298, 304; Selâhattin Tansel, *Mondros'tan Mudanya'ya Kadar*, Ankara 1978, IV, tür.yer.; Mustafa İsmet İnönü, *Hatıralar* (haz. Sabahattin Selek), İstanbul 1987, II, 27-39; A. Mango, *Atatürk*, London 1999, s. 348-357.



CEZMİ ERASLAN

MUDAR (Benî Mudar)

(بنو مضر)

Araplar'ın dört ana kolundan biri.

Kabilenin cediti Mudar, Nizâr b. Mead b. Adnân'ın oğludur; "Hamrâ" (kırmızı) lakabıyla da bilinir; kırmızı aynı zamanda Mudaroğulları'nın bayrak ve sarıklarında kullandıkları renktir. Adnân ve Kahtân'dan sonra Araplar'ın kendilerine nisbet edildikleri dört ana koldan biri olan Mudar (diğerleri Rebîa, Kudâa ve Yemen), İslâmiyet'ten önce Hindif ve Kays Aylân adında iki kola ayrıldı. Sayı ve güç itibarıyla çok defa bütün Mudar kabilelerini temsil eden Kays Aylân'ın en meşhur kolları Süleym, Hevâzin, Mâzin, Gatafân, Muhârib, Advân, Fehm ve Enmâr; Hindif'in kolları ise Kureys, Eşrâf, Kinâne, Hüzeyl, Temîm, Huzâa ve Müzeyne'dir.

Mudar'ın ana yurdu olarak Saravât'a kadar Mekke Haremi'nin sınırlarıyla Gavr ve çevresi kaydedilir (Bekrî, I, 18). Rebîa ile ittifak yapan Mudar, Mead ve kollarını Mekke ve çevresinden çıkarıp yurdunu genişletti. Rebîa'ya üstünlük sağlayan Mudar'ın en önemli kolu Kureys Mekke'de kalırken diğerleri Arap yarımadasının çeşitli bölgelerine dağıldılar. IV. yüzyılın başından itibaren Arabistan dışına çıkarak Harran, Rakka, Şimşât, Tellümevzen ve Suruç dolaylarına kadar yayıldılar.

III. yüzyılın başlarında Mekke'de birlikte yaşadığı İyâd kabilesiyle mücadeleye giren Mudar galip gelerek şehrin ve Kâbe'nin idaresini üstlendi; fakat bunu uzun müddet sürdürmemeyip Huzâa'ya devretmek zorunda kaldı ve sadece icâze, ifâza ve nesî ile yetindi (Taberî, II, 285-286). Daha sonra Mudarlılar, Fihri b. Mâlik'in (Ku-

reys) liderliğinde savaşarak Kâbe'yi Mekke'den Yemen'e nakledip insanların hac için kendi topraklarına gelmesini sağlamak isteyen Himyerîler'i engellediler (a.g.e., II, 263). Câhiliye döneminde Mudar ile Rebîa arasındaki rekabet ve düşmanlık mücadelelere yol açtı, sonunda Yemenîler'in desteğini alan Rebîa Mudar'a üstün geldi. Tâbiin âlimlerinden Kâtâde b. Diâme'nin Mudarlılar'ın Câhiliye'de açık endişesiyle kız çocuklarını öldürdüklerini kaydetmesi (Kurtubî, X, 117) kabilenin bütününe kapsamamış olmalıdır (bk. MEV'ÜDE). Kabilenin atası olan Mudar b. Nizâr'ın Arapça okuma yazmayı ilk bilenlerden olduğu zikredilir (Nûreddin el-Halebî, I, 28). Daha sonraki dönemlerde de Mudarlılar arasında yazının bilindiği (Belâzurî, *Fütûh*, s. 691), ancak kabilenin genellikle bedevî hayat tarzını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

İslâm'ı kabul eden Mudar'a mensup ilk kabilenin Müzeyneoğulları olduğu sanılmaktadır (İbn Sa'd, I, 222). Uhud Gazvesi veya Mekke'nin fethi sırasında Medine'ye gelen Abdülkaysoğulları'nın Mudar müşriklerini kendilerinin Medine'ye gelmesini engellemeleri yüzünden Hz. Peygamber'e şikâyet etmeleri (Buhârî, "Megâzî", 69; Müslim, "İmân", 23-24) kabilenin bazı kollarının henüz İslâmiyet'e girmediğini göstermektedir. Resûl-i Ekrem bazan Mekke müşrikleri için Mudar adını kullanırken (Buhârî, "Cihâd", 98; Müslim, "Mesâcid", 294-295) Kureysîler de kendilerine Mudar'ın eşrafı diyor ve İslâm'ı benimsemelerinin Kâbe'yi mâbed kabul eden diğer Araplar'ı etkileyebileceğini söylüyorlardı (Kurtubî, X, 392). Mudarlılar'ın önemli bir kısmı bedevî aşkanlıklarına ve kabile asabiyyetine bağlılığını uzun süre korumuş ve yerleşik hayata geçmekte zorlanmıştır. Bundan dolayı Basra ve Küfe'deki ilk Hâricîler'in çoğu onlardan çıkmıştır. Emevîler döneminde hem yerleşik hem göçebe hayat tarzını benimseyen Mudarî kabilelerin bulunduğu görülmektedir (İbn Abdürabbih, VI, 173).

Hulefâ-yi Râşidîn devrinden itibaren ilk İslâm fetihlerinde görev almaya başlayan Mudaroğulları, İslâm topraklarına katılan Suriye, Irak, İran, Mısır, Filistin, Kuzey Afrika, Horasan ve Endülüs gibi yerlere göç ettiler; yeni kurulan Küfe, Basra ve Kahire'de Mudar adına mahalleler oluşturuldu. Bu arada gittikleri yerlere kabile ihtilâflarını da taşıyarak bazan Mudar-Yemen, bazan da Mudar-Rebîa mücadelesini özellikle Emevîler döneminde artan bir şekilde sürdürdüler. Askerî teşkilâtın

kabile temeli üzerine oturtulması ve halifelerin Yemenli kabileleri Mudar'a tercih etmeleri bu mücadeleyi körüklemiş, asabiyet duygusuna dayalı rekabet, Kuzey Afrika ve Endülüs başta olmak üzere batı topraklarında da doğudaki olaylara paralel biçimde gelişerek Emevî Devleti'nin yıkılış sürecini hızlandırmıştır.

el-Cezîre, İslâm'dan önce ve İslâm tarihinin başlarında buraya yerleşen Arap kabilelerine göre Diyârı Mudar, Diyârı Rebîa ve Diyârı bekir adıyla üç bölgeye ayrıldı. Bunlardan Urfa, Harran, Rakka (Suriye), Samsat, Karkisiyâ, Suruç ve Re'sül'ayn gibi merkezlerin yer aldığı, Diyârı Mudar, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde ticarî ve askerî sebeplerle önem kazanarak bazan el-Cezîre'den ayrı tutulup müstakil olarak yönetildi. Zaman zaman coğrafi sınırları değişikliğe uğrayan bölgenin Kudâme b. Ca'fer'in belirttiğine göre geliri 6 milyon dirheme ulaşıyordu (*el-Harâc*, s. 177). 333-356 (945-967) yılları arasında Hamdânîler'e bağlı olan Diyârı Mudar, Seyfûd-devle'nin ölümünün ardından önce Musul'da kurulan Ukaylî Emirliği'ne, daha sonra Mudar'ın kollarından Nümeyroğulları'na bağlandı. XI. yüzyılda bölgenin Urfa kesimi Bizans'ın, geri kalan yerleri ise Selçuklular'ın hâkimiyeti altına girdi; böylece Arap emirliklerinin yerini Türkmen beylikleri aldı. Bir kısmı Haçlı istilâsına mâruz kalan Diyârı Mudar, 26 Cemâziyâlâhir 539'da (24 Aralık 1144) Musul Atabegi İmâdüddin Zengî'nin Urfa'yı fethetmesiyle tamamen Türkler'in eline geçti. 1230'dan itibaren Eyyûbî-Anadolu Selçuklu, Aynicâlût Savaşı'ndan (25 Ramazan 658 / 3 Eylül 1260) sonra da İlhanlı-Memlûk mücadelesine sahne olan Diyârı Mudar'ın bazı şehirleri İlhanlılar tarafından tahrip edildi. Süratle fakirleşen ve ardından Memlûkler, Karakoyunlular ve Akkoyunlular arasında birkaç defa el değiştiren bölge 922'de (1516) Osmanlı hâkimiyeti altına girdi ve Diyarbekir eyaletine bağlandı.

Araplar'ın geleneğinde yer alan üstünlük ve şeref çekişmeleri Mudar ile Rebîa arasında çetin bir rekabet doğurmuştur. Câhiliye döneminde Rebîa şuurde öncü iken daha sonra Mudar öne geçmiştir. Hz. Peygamber'in Mudar'dan olması Rebîa'dan yalancı peygamber Müseylimetülkezzâb'ın çıkmasına yol açmıştır. Yemâme Savaşı'nda Rebîa'dan Talha en-Nümeyrî'nin Müseylime'ye giderek, "Sen yalancısın, fakat Rebîa'nın yalancısı Mudar'ın doğrucusundan bize daha yakındır" sözleriyle (Taberî, III, 286) onun yanında yer alması ve Ha-

kem Vak'ası'nda Eş'as b. Kays'ın, "İki hakemin Mudar'dan olmasını kabul etmeyiz" demesi (Mes'ûdî, II, 402), iki kabile arasındaki rekabetin İslâm'dan sonra da sürdüğünü göstermektedir.

Emevîler devrinde Şîî şairlerinden Kümeyt el-Esedî, ikinci Hâşimiyye'sini yazdıktan sonra kendisine takdim ettiği Fezda'dakî Mudar'ın şeyhi ve şairi olarak görüyordu. Benî Hâşim taraftarı olan ve Mudar'ın sözcüsü gibi davranan Kümeyt'in Mudar'ı destekleyen ve öven derlemeleri bulunmaktadır. Cenâhiyye hareketinin lideri Abdullah b. Muâviye. Kümeyt'ten, halk arasında kargaşa çıkarmak amacıyla Benî Hâşim'in yararlanabileceği Mudar-Yemen rekabetini tahrik etmesini istemiş ve Kümeyt de bunu yapmıştır (*a.g.e.*, III, 242-244). Abbâsîler devrinde Mudar ve Yemen kabileleri arasındaki çekişme Mudarlılar'ın Emîn'i, Yemenliler'in Me'mûn'u desteklemesi şeklinde kendini göstererek savaşa dönüşmüştür.

İslâmiyet'in doğuşunda, dil âlimlerinde fasih kabul edilen lehçelerin çoğu Tay hariç Mudar asıllı olan kabilelere aitti ve bunun için fasih dile Mudarî deniliyordu (Mustafa Sâdik er-Râfî, I, 130). İbn Haldûn, zamanındaki Arapça'nın Mudar'ın dil geldiğini takip ettiğini söyler ve bu dildeki beyan ve belâgatın güçlü olduğunu belirtir (*Mukaddime*, s. 555-559). İslâm âlimlerinden bazıları Kur'ân-ı Kerim'in Mudar lehçesinde indirildiğini söylemişler ve lügat konusunda ihtilâf çıkması halinde Mudar'a uyulmasını isteyen Hz. Ömer'e ait bir rivayeti de delil göstermişlerdir (Kurtubî, I, 45). Nitekim Kur'ân çoğaltırken değişik okuyuşlara yol açan lehçe farklılıkları terkedilerek Mudar'ın en önemli kolu olan Kureyş lehçesi benimsenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "İmân", 40, "Cihâd", 98, "Menâkıb", 5, "Meğâzî", 69, 74, 77; Müslim, "İmân", 23-24, 26, "Mesâcid", 294-295, "Zekât", 69; İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm* (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 29, 50; Vâkıdî, *el-Meğâzî*, III, 1011; İbn Sa'd, *et-Tabakât* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 19, 48, 57, 222; II, 40, 142; İbn Habîb, *el-Muḥabber*, s. 130-132, 264-265, 456; Fâkihî, *Aḥbâru Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986, V, 151-152, 156; Belâzûrî, *Fütûḥ* (Fayda), s. 512, 577-578, 605, 691; a.m.f., *Ensâb* (Zekkâr), I, 28, 35-41, 57; Ya'kûbî, *Târîḥ*, I, 332; II, 234; Taberî, *Târîḥ* (Ebû'l-Fazl), II, 263, 268-270, 285-286; III, 151, 286, 347, 478; VII, 30, 47, 69; 342; Kudâme b. Ca'fer, *el-Harâc* (Zebîdî), s. 177; İbn Abdürabbih, *el-İkḍü'l-ferîd* (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1987, I, 285; VI, 173; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), II, 116-117, 402; III, 242-244; Bekrî, *Mu'cem*, I, 18, 381, 382; II, 683; İbnü'l-Esîr, *el-*

Kâmil, I, 520-522; VIII, 108; 354, 384, 468, 672-673; Kurtubî, *el-Câmi'*, I, 44-45; VII, 153; VIII, 342; X, 117, 392; İbn Haldûn, *Mukaddime*, Beyrut 1984, s. 19, 195, 204, 419, 555-559, 582-583; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 169; Nüreddin el-Halebî, *İnsânü'l-uyûn*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 28; Fikret İşiltan, *Urfa Bölgesi Tarihi*, İstanbul 1960, s. 1, 98-116; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, I, 393-398, 470; IV, 323-326, 330, 351, 469, 476; VII, 375; VIII, 329, 483, 586, 625, 761; Mustafa Sâdik er-Râfî, *Târîḥu âdâbi'l-'Arab*, Beyrut 1394/1974, I, 130; M. Süleyman et-Tayyib, *Mevsû'atü'l-ḳabâ'ilü'l-'Arabiyye*, Kahire 1421/2001, I, 47-50; II, 12-74; Adnan Çevik, *XI-XIII. Yüzyıllarda Diyâr-ı Bekr Bölgesi Tarihi* (doktora tezi, 2002), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 35-38; M. J. Kister, "O God, Tighten Thy Grip on Mudar ...", *JESHO*, XXIV/3 (1981), s. 242-273; H. Kinderman, "Rebîa ve Mudar", *IA*, IX, 653-656; M. Canard, "Diyâr Muḍar", *EI²* (İng.), II, 347; Cl. Cahen, "Diyâr Muḍar", *a.e.*, II, 347-348.



MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKAŞCI

MUDÂREBE

(المصاربة)

Kâr paylaşımı esasına dayanan emek-sermaye ortaklığı anlamında İslâm hukuku terimi.

Sözlükte "yol tepmek" anlamındaki **darb fi'l-arz** deyiminde geçen **darb** kelimesinden türetilen **mudârebe** terim olarak bir tarafın sermaye koyması, diğer tarafın işletmeyi üstlenmesiyle kurulan kâr paylaşımı esasına dayalı ortaklığı ifade eder. İlk dönem Irak bölgesi İslâm hukukçularının benimsediği bu adlandırmada yukarıda geçen deyimim bir âyetteki (el-Müzzemmil 73/20) kullanımını belirleyici olmuştur; zira burada anlatılan kâr amacıyla gezip dolaşma işletmecisi tarafın ağırlıklı faaliyetini oluşturmaktadır. Hicaz bölgesi fakihleri ise sermayedar parasının bir kısmını kesip işletmeciye verdiği için bu ortaklığı **karz** (kesip koparmak) kökünden türeyen **kirâz** (**mukâraza**) kelimesiyle ifade ederler. Hanefî ve Hanbelîler'in mudârebe, Mâlikî ve Şâfiîler'in kirâz dedikleri akidde işletmeci tarafa **mudârib**, **dârib**, **âmil**, **mukâraz**, sermaye sahibi yatırımcıya **rabbü'l-mâl** (**mukâriz**), çalışmaya ise **amel** adı verilir.

Helâl kazancı emreden, rızık aramayı ve ticareti özendirilen âyetler (el-Müzzemmil 73/20; el-Cum'a 62/10; el-Bakara 2/198), Resûl-i Ekrem'in bu yöndeki kavli ve takrîrî sünneti (İbn Mâce, "Ticârât", 63; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, VI, 111), sahâbenin uygulamaları ve ilk nesillerde bir itirazda bulunulmamış olması mudârebenin meşrû sayılmasının başlıca dayanaklarıdır. Bu uygulamaların bir yanda

tasarruflarını bizzat işletme imkân, kabiliyet ve tecrübesinden mahrum, diğer yanda gerekli bilgi, deneyim ve donanımına sahip, fakat sermayeden yoksun kesimleri buluşturup atıl birikimleri harekete geçirecek ve işsizlere istihdam sağlayacak yol ve yöntemlerin bulunması zaruretiyle yakından ilgili olduğu açıktır. Bazı unsurlarında bilinmezlikler taşıması sebebiyle bu akdi genel kuralın (kıyas) bir istisnası sayan fakihler varsa da İslâm âlimleri arasında mudârebenin cevazında görüş ayrılığına rastlanmaz.

Mudârebe Câhiliye devrinde kervan, İslâm döneminde hem kervan hem deniz ticaretinde kısa vadeli finansman ihtiyacını karşılayan en pratik araçlarından biri olmuştur. Kaynaklarda yer alan erken döneme ait basit sözleşme örnekleri kendi içinde gelişme göstererek zamanla daha teknik bir görünüme kavuşmuştur (Tahâvî, II, 726). V-VII. (XI-XIII.) yüzyıllara ait Kahire Geniza belgeleri arasında bulunan mudârebe numuneleri ticarî sözleşmelerle ilgili evrakın önemli bir kısmını oluşturmaktadır (Ortaçağ Endülüs ticaretindeki örnekler için bk. Constable, s. 70-74; 1526-1623 yılları arasındaki Osmanlı uygulamaları için bk. Gedikli, tür.yer.; krş. Çizakça, s. 66-77).

Ca'fer b. Ali ed-Dımaşki'nin kendi döneminde uygulanan üç ticaret yöntemi (*Kitâbü'l-İşâre*, s. 60) ve Gazzâli'nin hükümleri bilinmesi zorunlu altı kazanç yolu (*İhyâ*, II, 82) arasında saydığı mudârebe vb. ortaklıkların gelişip yaygınlaşmasında sınırlı bir gelirle başkasının emrinde çalışmak yerine zarar riskini üstlenip daha fazla kazanma ve kendi işini kurma arzusu etkili olmuştur. Fesih ve infisah şartları dikkate alındığında uzun vadeli finansmana pek uygun düşmediği düşünülebilirse de mudârebe Avrupa'da X. yüzyıldan itibaren "commenda" adıyla bir çeşit âdi komandit şirket biçiminde yaygınlaşmış bölge ülkelerinin ticaret hukukuna girerek standart bir görünüm kazanmış, iş ortaklıklarının daha çok girişimci ve tasarrufçuyu bünyesinde toplamasına katkı sağlamıştır.

Mudârebe, geçmişte gördüğü işlevin yanı sıra günümüzde özel finans kurumlarının kullandığı bir araç olması bakımından da önemlidir. Kâr-zarar ortaklığı biçiminde çalışan bir finans kurumuna mudârebe usulüyle yatırılan en kısa yirmi sekiz günlük, en uzun bir yıllık vadeli katılım hesapları murâbaha, alt mudârebe, müşâreke (sermaye ortaklığı), finansal kiralama (leasing) gibi yöntemlerle işletilir.

Özel finans kurumlarının kuramsal temelini oluşturan güncel mudârebe ticaret yanında sanayi, hizmet ve tarım kesimlerinde faaliyet göstermek üzere kurulabilmesine rağmen uygulamada çok sınırlı bir yere sahiptir. Mudârebe usulüyle toplanan fonlar başka yöntemlerle işletilmektedir (bunun sebeplerinden bazıları için bk. Bacha, IV/1-2 [1995], s. 33-49). Mudâribin taaddisi bulunmadığı sürece zarar riskini sermayedar yüklediği için mudârebe sermayesi, 1970'lerden itibaren özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde çok büyük boyutlara ulaşarak en son teknolojik yeniliklere ait projelerin finansmanını sağlamakta kullanılan "risk sermayesi"ne (venture capital) benzetilebilir.

Kuruluşu ve Sıhhat Şartları. Diğer akidler gibi mudârebe de gerekli ehliyete sahip tarafların karşılıklı irade beyanlarıyla (icap-kabul) kurulur. Hanefîler'e göre karşılıklı irade beyanı mudârebenin rükünü, taraflarla akdin konusunu oluşturan sermaye ve amelle kârın oran olarak belirlenmesi sıhhat şartlarıdır; cumhura göre ise bunların tamamı rükündür.

1. İcap-kabul. Çoğunluğa göre kurucu beyanların mutlaka mudârebe veya mukâraza kelimeleriyle yapılması gerekmez; bu akde ait temel unsurları içeren ve ana özelliklerini bertaraf edecek şartlar taşımayan herhangi bir ifade kullanılabilir. Buna karşılık meselâ kârın tamamının mudâribe kalması şartı akdi karza dönüştürür; fakat böyle bir akid kırâz / mudârebe adıyla yapılmışsa birçok fakih bunu fâsid mudârebe kabul eder. Kârın tamamının sermayedara ait olması şartı akdi icâreye çevirir ve mudârib ecr-i misle hak kazanır (*Mecelle*, md. 1413, 1426, 1428). Âmilin hiçbir karşılık istememesi halinde ise ibdâ' sayılır. Hanefîler sermayenin mudârebe, ibdâ' ve / veya karz şeklinde üç parçalı bir işletmeye verildiği karışık yatırımları da onaylamıştır (Udovitch, *Partnership and Profit*, s. 189). Mudâribi zarara da ortak eden şart Hanefî ve Hanbelîler'e göre akdin sıhhatini zedelemeksizin hükümsüz sayılır (*Mecelle*, md. 1426, 1428); Şâfiî, Mâlikî ve İbâzîler'le Ca'ferîler'in zâhir görüşüne göre ise akdin tabiatına aykırı olan böyle bir şart mudârebeyi bâtil kılar. Sermayedarın icabına diğer tarafın red beyanında bulunmaksızın icabın gerektirdiği işleri yapmaya girişmesinin kabul sayılıp sayılmayacağı tartışmalıdır (bk. İRADE BEYANI; MUÂTÂT). Mudârebenin gelecekteki bir şarta bağlanmak (ta'lik) suretiyle kurulmasına Şâfiîler cevaz vermez; İbn Âbidîn'in ifadesinden Ha-

nefîler'in de bunu geçerli kabul etmediği anlaşılmaktadır. Zeydîler'e göre ise kendisine ta'lik edilen şart meçhul bile olsa böyle bir mudârebe yapılabilir. Mudârebenin ilerideki bir tarihte başlatılması veya belli zaman dilimiyle sınırlandırılması konusundaki ayrıntılarda ihtilâf bulunmakla birlikte Hanefî, Hanbelî ve Zeydîler buna olumlu bakarlar.

2. Taraflar. Mudârebe ehliyeti konusunda vekâlet akdi esas alınmış, mudârib için vekilin, sermayedar için müvekkilin ehliyet düzeyi şart koşulmuştur (*a.g.e.*, md. 1408, 1457-1458; ayrıca bk. VEKÂLET). Ölümcül hasta ve reşid kadın mudârebeye taraf olabilir; fakat Mâlikîler bir hadise dayanarak (İbn Mâce, "Ticârât", 65; Ebû Dâvûd, "Büyû", 88; krş. Tirmizî, "Zekât", 34; Nesâî, "Zekât", 58) evli kadının tasarruflarını kocasının iznine tâbi kılarlar. Borçluluk sebebiyle tasarruf yetkisi kısıtlanmış kişi Şâfiîler'e göre bu akde sadece mudârib sıfatıyla katılabilir. Din farkı ilke olarak engel görülmemekle birlikte genellikle şer'î hükümlere hassasiyet göstermeyeceği endişesiyle gayri müslimle mudârebe mekruh sayılmıştır. Hanefîler'e göre mudârib sayısının birden fazla olması ve aralarında müslüman bulunması halinde bu sakınca ortadan kalkar.

Cumhura göre akdin her iki tarafı birden fazla kişiden oluşabilir. Anlaşma esnasında sermaye sahibinin mudâribe beraber çalışma şartının koşulması -fiilen çalışmasa bile- akdi fâsid icâreye dönüştürür. Ancak yatırımcının âmilin rızasıyla bizzat yardımcı olması veya kârdan pay karşılığı çalışacak bir temsilci tayin etmesi sahihtir; bu durum iki işletmecisi bulunan mudârebe gibidir. Mâlikîler'e göre mudârib izin vermezse sermayedarın tasarrufu engellenir. Yatırımcının âmile eşlik ederek kendisini denetleyecek ve ana parayı koruyacak bir temsilci tayini câiz değildir. Zâhirîler de bu son görüşe katılmaktadır. Hanbelîler'in çoğunluğuna göre sermayedarlardan biri fiilen çalışırsa ortaklık inan ve mudârebe karışımı olur; mudârib tarafın kâr payı âmiller arasında paylaşılır, diğer tarafın hissesi yaptıkları anlaşma uyarınca bölüştürülür. İşletmecisi bir hak kaybına uğramadığından akdin sıhhati de zedelenmez.

3. Sermaye. Cumhura göre sermaye miktar, cins ve vasıf yönünden belirlenmiş hazır nakit para olmalıdır (*Mecelle*, md. 1409, 1411). İlk dönemlerde nakit paradan maksat özellikle kullanımdaki dinar ve dirhemdir; ancak İmam Muhammed eş-Şeybânî ve geç dönem Hanefî hu-

kukçuları ile bazı Mâlikîler buna tedavüldeki bakır paraları ve meskûk olmayan altın ve gümüşü de katmıştır (a.g.e., md. 1339, 1340). Ahmed b. Hanbel dışındaki fakihler, ya faiz karşılığında vadeyi uzatma yöntemi olarak kullanılabilirdiği yahut zimmet borcunun emanete dönüşmeyeceği gerekçesiyle mudâribin zimmetindeki borcu sermaye olmaya elverişli görmez, kurulan akide de fâsid sayar. Buna rağmen iş yapılmış Ebû Hanîfe ve Mâlikîler borçluyu sonuçtan sorumlu tutar; zimmetindeki borç da bâki kalır. Ebû Yûsuf ve Muhammed ise borçlunun işlemleri vekil sıfatıyla yürütmüş olduğunu düşünür, kâr ve zararı da alacaklıya ait görür.

Hanefî ve Zeydîler ile Mâlikî ve Hanbelîler'den bazıları ve bir görüşüne göre Şâfiî, bir kimsenin âmil olmayı kabul eden tarafı üçüncü şahısların zimmetindeki miktar, cins ve vasıfları belli alacağını toplayıp işletmeye vekil kılmasını mudâribenin kuruluşunu deynin tahsil edildiği zamana izâfesi çerçevesinde câiz görürken (a.g.e., md. 1409) Hanbelîler'in ve Mâlikîler'in çoğu ile İbâziyye, İmâmiyye ve diğer ictihadına göre Şâfiî mudâribe karşılıksız külfet, sermayedara da sebepsiz menfaat sağladığı gerekçesiyle tecviz etmemiştir. Bunda, belirsizlik içeren ifadelerle kurulmak istenen böyle karmaşık mudârebelerin anlaşmazlığa sebebiyet verdiği gerçeği rol oynamış olabilir (Udovitch, *Partnership and Profit*, s. 188). Ancak havale ile mudârebeyi birleştiren bu yöntem, özellikle uzak mesafeli ticarete sermaye akışını ve yatırımları kolaylaştırarak önemli bir ihtiyacı gidermiştir.

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler, her iki akid de emanet hükmünde olduğu için kolaylık sağlamak düşüncesiyle müdinin gerek mudâribin gerekse başkasının elindeki vediasını mudârebe sermayesi yapabileceği görüşündedir. Öte yandan faiz yasasını aşma aracı kılınabileceği endişesiyle Mâlikîler bunu ancak emanetçinin vedîa üzerinde tasarrufla bulunmamış, kendisiyle müdi arasında daha önce faiz doğurucu gizli bir anlaşmaya varılmamış olması şartına bağlarlar.

Fakihlerin çoğunluğuna göre gayri menkuller ve mislî de olsa para dışındaki menkul mallar mudârebe sermayesi yapılamaz; zira bu tür mallar, gerek âmile tesliminden sonra nakde çevrilip akde sermaye kılınırken gerekse ana para iade edilirken anlaşmazlıklara yol açacak pek çok belirsizlik ve bilinmezlik unsuru içermektedir. Ancak Hanefî, Hanbelî ve Zâhirîler'le bazı Zeydîler, bu tür malların

paraya dönüştürüldüğü anda oluşturulması şartıyla kurulacak mudârebeyi sahih sayarlar; Hanbelîler nakde tahvil işinin mudâribden başkasına yaptırılması şartını da ilâve ederler. Mâlikîler ile Şâfiîler ise bu yaklaşımı, akdin kuruluşu sırasında sermaye miktarındaki bilinmezliği ortadan kaldırmadığı gerekçesiyle onaylamazlar. Ayrıca Mâlikîler'e göre satışla mudâribe karşılıksız külfet yüklenmektedir. İbn Ebû Leylâ, Evzâî, Tâvûs b. Keysân ve Hammâd b. Ebû Süleyman, mudârebenin kurulması esnasındaki kıymeti esas alınarak mislî malların sermaye yapılmasını tecviz etmektedir.

4. Amel. Fukahanın önemli bir kısmı mudârebeyi ticarete veya onunla bağlantılı işlemlere münhasır kılar, bunun haricindeki muamelelerin şart koşulmasını fesad sebebi sayar. Bu anlayışa göre kendi inisiyatifleriyle ticaret dışındaki alanlara yatırım yapan mudârib sermaye kaybindan sorumlu olur. Ancak uygulamada tüccarın sanayiciye imalât yapması için sermaye sağlaması şeklindeki mudârebe çeşitlerine de rastlanmaktadır. Hanbelîler, iki taraf arasında birbirinin şartı kılınmaksızın mudârebe yanında istisnâ gibi akidlerin ayrı ayrı kurulabileceği kanaatindeydi. Erken dönem Hanefî hukukçuları tüccarın yaygın teamülüne binaen sermayenin tarım sektöründe, zamanla da mâmul madde üretiminde kullanılmasına cevaz vermişlerdir (örnekleri için bk. Serahsî, XXII, 54). Mâlikîler ise söz konusu tarlanın düşman saldırısı veya sel baskını gibi tehlikelere kapalı olması şartıyla tarımsal üretime yönelik mudârebeyi tecviz ederler.

Akdin yapısıyla çelişmediği sürece taraflar ve özellikle sermayedar muhtemel risklere karşı tedbir sadedinde veya bir şekilde yararlı olacağını düşündüğü şartlar ileri sürebilir. Nitekim meşrû şartlara riayeti öngören hadisler de (Buhârî, "İcâre", 14; Ebû Dâvûd, "Aşkîyye", 12; Tirmizî, "Aşkâm", 17) taraflara kâr paylaşımı dışında zaman, mekân, ticaret çeşidi, satıcı ve müşteri tayini gibi pek çok konuda faydalı gördükleri şart ve kayıtlar koyma imkânını verir. Bu açıdan mudârebe mutlak ve mukayyet diye ikiye ayrılır (*Mecelle*, md. 1406).

5. Kârın oran olarak belirlenmesi. Cumhura göre oran belirlenmeksizin kârın taraflar arasında paylaşılacağı şeklinde anlaşma yapılmışsa bölüşüm yarı yarıyadır; çünkü ortaklık kavramı örfen eşitliği gerektirir. Maktû bir kârın şart koşulması mudârebeyi fâsid kılar (a.g.e., md. 1412);

zira o miktarda veya daha az kazanç sağlanırsa karşı taraf bir şey alamaz, dolayısıyla kârda ortaklık gerçekleşmez. Hanefîler'den İmam Muhammed ile Şâfiî, Hanbelî, İmâmî ve Zeydîler'e göre böyle bir şart mudârebeyi fâsid icâre akdine dönüştürür. Bu durumda mudârib yalnız ecr-i misl alır, kâr / zarar da sermayedara kalır. Ecr-i misl âmilin kâr oranına karşılık gelecek tutarı aşamaz, kâr yoksa ecr-i misl de tahakkuk etmez (a.g.e., md. 1426). Öte yandan Zeydiyye kârın tamamına ulaşmayan maktû miktar şartını câiz görür. Hanefîler, tek sözleşmede ticareti yapılacak malın cinsine göre değişen alternatif kâr oranlarının belirlenmesini de onaylamaktadır (Udovitch, *Partnership and Profit*, s. 195-196).

Hükümleri. Mudârib mukayyet mudârebeye sözleşme hükümleri, mutlak mudârebeye ticarî teamüller çerçevesinde ticaretin gerektirdiği her türlü işlemi yapmaya yetkilidir (*Mecelle*, md. 1414). Doktrinde bu yetkinin kapsamı belirlenirken genellikle somut işlemin işin niteliğine uygun düşüp düşmediği, şirketin yararına olup olmadığı, yüksek risk taşıyıp taşımadığı gibi kistaslar esas alınmıştır. Şirketin tabiatıyla bağdaşmayan ve açıkça zararına olan muameleleri yapmaya yetkili kılınmayan mudârib, salâhiyet yönünden tereddüde yol açan veya yüksek risk içeren işlemlerde özel izin almak durumundadır. Rehin, takas, veresiye alışveriş, borçlanma, sermaye ile iş seyahatine çıkma, sermayeleri karıştırma, alt mudârib istihdam etme, portföyü aşan miktarda alım yapma gibi ihtilâflı konulardaki işlem ve faaliyetlere dair yorumlar bu çerçevede değerlendirilebilir. Dilediği gibi icraatta bulunabileceği belirtirse, hatta açıkça izin verilse bile işletmeciyi hukuka aykırı işlemlere mezun değildir.

Kural mudâribin işleri bizzat görmesidir. İşletme sürecinde gereken durumlarda münferit işleri başkalarına yaptırabilir. Hatta işin boyutları onu aştığı takdirde genel idare kendisinde kalmak şartıyla yardımcıları istihdam edebilir; onlara gerektiği kadar kısmî yetki devrinde de bulunabilir. Yardımcılar mudâribe, o da sermayedara karşı sorumlu olur. İşletmeciyi ile yardımcıları arasındaki bağ duruma göre ya hizmet veya ücretli vekâlet ilişkisidir. İş bizzat görme borcuyla bağdaşmayan alt mudârib istihdamı ise sermayedarın özel iznine bağlıdır; ancak yatırımcının menfaati korunmak kaydıyla bunun için izne ihtiyaç bulunmadığını söyleyenler de vardır. Hanbelî ve Mâlikî-

ler'e göre işletmeye gereken özen ve dikkati göstermesini engelleyebileceği için mudâribin aynı anda aynı sıfatla başka bir şirkette yer alması da sermayedarın özel iznine bağlıdır. İşletmeci sayısı birden fazla olup kararları müştereken vermeleri şart koşulmuşsa birbirlerinin veya yatırımcının onayı bulunmadan bağımsız işlem yapmaları akde muhalefet sayılır. Bazı fakihler, mudâribin şirketin menfaatini korumakta zorlanacağı düşüncesiyle sermayedarla alışverişini uygun görmemiştir. Emek sahibinin şirket adına üçüncü şahıslarla olduğu gibi sermayedarla da ticaret yapabilmesi mudârebenin hükmü şahsiyet boyutunu öne çıkarmaktadır.

Hanefî ve Mâlikîler'e göre yatırımcının akdin kuruluşu esnasında şart koşmaksızın mudâribin izniyle çalışması, ana parayı teslim ettikten sonra bir kısmını onun rızasıyla işletmek üzere geri alması câizdir; çünkü bu ibdâ' hükmünde olup akdi ifsat etmez. Fakat işletmeciden izinsiz çalışır ve meselâ bir mal satın alırsa Mâlikîler'e göre bu işlem ancak mudâribin izniyle geçerlilik kazanır, aksi takdirde mal iade edilir. Ali el-Haffî, vekil tayininin müvekkilin bizzat tasarrufta bulunma hakkını ortadan kaldırmadığından hareketle sermayedarın ana para ile ilgili kârlı işlemlerinin de nâfiz olması gerektiğini ileri sürer (eş-Şerikât, s. 76-77).

Mudârebede ana para mudâribin elinde nakit cinsinden kaldıkça vedâ hükmündedir. İşletmeci sermayede tasarruf edebilmesi bakımından sermayedarın vekili statüsünde bulunur, kâr yapması durumunda ise ortak sıfatıyla hak sahibi olur (Mecelle, md. 1413). Mudâribin her üç durumda akde muhalefeti gasp hükümlerine tâbidir. Bu arada fâsîd mudârebe sorumluluk açısından sahihinden farksızdır.

Hangi aşamada olursa olsun sermayenin tamamına varan kayıp hallerinde sözleşme son bulur. Akid sonrasındaki kısmî kayıp ve zararlar ise tahakkuk ettiği aşamaya göre farklı hükümlere tâbidir. Akdin ardından sermayedarın elinde ve mudâribin hiçbir dahli olmaksızın meydana gelen kayıptan sermayedar sorumludur. Bu kayıp önemli bir yekün tutacak düzeydeyse işletmeci, geri kalan kısmın planladığı ticareti yapmaya yetmeyeceğini düşünerek akdi feshedebilir. Fakat akdin devamından yana tercihte bulunursa şirket sermayesi kalan kısımla sınırlı olur. Mudâribin eline geçtikten sonra henüz şirket faaliyete başlamadan doğan kısmî kayıpların hükmü ise tartışmalıdır. Bir yak-

laşımaya göre bu da önceki durumdan farksızdır. Diğer görüşe göre sermaye âmilin kabziyle birlikte şirkete ait olur ve onun tasarrufundan önceki kayıplar işletme zararı sayılarak sonraki kârdan kapatılır. Bu son yaklaşıma göre sermaye işletilmeye başlandıktan sonra henüz mudâribin elindeyken mücbir sebeplerle herhangi bir kayıp veya vade sonunda işletme zararı ortaya çıkarsa önce kârdan karşılanır, kâr yetmezse mudârib emeği karşılığında bir şey almayarak, sermayedar da ana parasından mahrum kalarak zarara katılmış olur. Yatırımcının sermayesi kadar yükümlü sayılması iktisat tarihinde sınırlı sorumluluk kavramının doğuşu olarak bilinmektedir.

Sahih mudârebede işletmecinin mütat şahsî masraflarını şirketten alıp alamayacağı konusu tartışmalıdır. Hanefî, Mâlikî ve Zeydîler'e göre akdin kurulduğu belde dışında çıkacağı iş seyahati esnasında içtimaî konumuna ve yörenin âdetlerine uygun olarak israfa kaçmadan yaptığı masrafları alabilir. İşleri aslî ikametgâhının bulunduğu beldeye gidip orada kalarak veya bir başka yere yerleşerek yürütürse özel harcamalarını kâr payına mahsûben yapar. Hanefîler'e göre şirket zarar etmişse mudârib kendi bütçesinden karşılamış olduğu şahsî giderlerini artık sermayedardan tahsil edemez. Hatta bundan kaynaklanan borcu kendisi, işle ilgili harcamalardan doğan borcu sermaye sahibi üstlenir. Mudârib şahsî parasını da şirkete katarak veya ayrıca çalıştırırsa özel masrafları iki ana malın birbirine oranına göre paylaşılır. Sermayedar âmile bizzat eşlik eder veya hizmetçilerini ya da hayvanlarını onun hizmetine verir-se bunlar için yapılan harcamaları kendi bütçesinden karşılar. Fâsîd mudârebede de -ecir konumuna düştüğü için- âmilin özel giderleri şahsına aittir. Fıkıh eserlerinde mudâribin devlet görevlilerine rüşvet vermek zorunda kalması örneğine kadar hemen bütün ihtimaller üzerinde durulması, şirket hesaplarının gider kalemlerinin ilgili meselelerin halline yarayacak ölçüde ayrıntılı tutulduğu izlenimi vermektedir (bazı hesap örnekleri için bk. Goitein, I, 204-209, 339-346).

Hanefî ve Mâlikîler kârın taksiminden önce yatırımcının şirketten avans çekmesine cevaz vermez; mudâribin rızasını almaksızın sermayenin bir kısmını nakit olarak çekmesi veya urûz cinsinden çekip paraya çevirmesi akdi bâtil kılabilir. Sözleşme düzenlenirken âmilin yıl sonunda elde edilecek kâra mahsûben avans kul-

lanması kararlaştırılabilir. Şâfiî, Hanbelî, İmâmî ve Zeydîler karşılıklı rıza bulunması durumunda iki tarafın da avans almasını tecviz ederler. Ancak Şâfiîler mudâribin rızası olmadan çekilen miktarın sermayeden düşüleceği kanaatinde. Cumhura göre sermayedar şirket malını itlâf ederse bu miktar ana paradan düşülür, kazançtan telef olan kısım için de âmilin payını tazmin eder.

Sermayedar şirketin kâra geçmesiyle kâr payına hak kazanırken (Mecelle, md. 1426) mudârib, sermayenin iadesi ve kazancın paylaşımı gerçekleştikten sonra kendi hissesine sahip olur. Fesih durumunda ana para iade edilir, ardından kâr paylaşılır. Kâr taksimi sermayedarın huzurunda yapılmalıdır. Kâr bölüşülür, ancak ana para geri verilmezse mudârebe devam ediyor sayılır; bu durumda sermaye kısmen veya tamamen telef olur yahut mudârib onunla yeni iş yapıp zarar ederse kâr hiç bölüşülmemiş sayılır. Sermayedarın aldığı miktar ana paraya mahsup edilir, mudâribin hissesine düşen zimmet borcu olur ve varsa kazançtan geriye kalan kısım yeniden paylaşılır. Eğer taksimden önce işletmeci kârdan kendi hissesini ayırmışsa bakiyedeki muhtemel telef ortaklaşa üstlenilir. Ancak Zeydîler'e, Hanbelîler'den gelen bir rivayete ve müsâkâta kıyasta bulunan bazı Şâfiîler'e göre kâr edildiği belli olmuşsa mudârib kendi payını alabilir; ama onun üzerindeki mülkiyeti ancak paylaşımından sonra kesinleşir. Teoride mudârebe bir defalık sözleşme olsa da uygulamada uygun zamanlarda muhasebeye dayalı temettü dağıtımı yapıp akdin sürdürüldüğü görülmektedir (Serahsî, XXII, 107; Goitein, I, 171, 172, 178).

Akde açıkça aykırı davrandığı veya gereken özeni göstermediği için oluşacak sermaye kayıplarını mudâribin tazminle yükümlü tutulacağına ittifak vardır. Hanefîler'e göre bu durumda gâsıp hükmünde olan âmilin yaptığı işlere ait kâr veya zarar kendisinin olur (Mecelle, md. 1421). Mâlikî, Şâfiî ve İmâmîler ise söz konusu durumda kârın taraflar arasında akid uyarınca paylaşılacağını, zararını ise mudâribin üstleneceğini söylemişlerdir. Hanbelîler'den gelen iki görüşten birine göre kazanç sermayedara aitken ikincisine göre tasadduk edilir. Zeydîler, ana paranın iadesi ve kârın paylaşımından önceki kayıpların kazançtan düşüleceği kanaatinde.

Sona Ermesi. Mudârebe fesih yahut infisâh yoluyla sona erer. 1. Fesih. Hanefî,

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre mudârebe iki taraf açısından gayri lâzım bir akiddir. Mâlikîler'e göre mudâribin çalışmaya başlamasından önce böyle olmakla beraber sermayeyi işletmeye koyulmasıyla birlikte akid bağlayıcı bir özellik kazanır. Feshin ne zaman geçerli olacağı hakkında iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bazı Hanefîler'le Hanbelîler'e göre feshin hüküm doğurması diğer tarafın bunu öğrenmesine bağlıdır (a.g.e., md. 1424). Cumhuriyetin feshin geçerli hale gelmesi için ayrıca sermayenin nakit halde bulunması gerektiği kanaatindedir. Aksi takdirde hesapların tasfiyesi için malın paraya dönüşmesine kadar beklenir. Bu durumda işleticinin mudârebe malını -sermayedar karşı çıksa dahi- nakde çevirme hakkı vardır. Şâfiîler feshi diğer tarafın öğrenmiş olmasını şart koşmazlar. Fesih durumunda şirketin alacaklarını cumhura göre mudârib, Hanefîler'e göre kâr edilmişse âmil, edilmemişse sermayedar toplar. Tarafların tek yanlı iradesiyle fesih genel planlı yatırım mantalitesiyle aykırı olup mudârebeye asgari süre sınırlaması getirilmesi uygun görünmektedir.

2. İnfisâh. Taraflardan birinin ölümü veya ehliyet kaybı, sermayenin tamamen telef olması, belli bir süre veya şarta bağlı mudârebeye sürenin dolması yahut şartın gerçekleşmesi infisâh sebepleri arasında yer alır. Buna göre belirtilen olaylardan birinin vuku bulunmasıyla şirket kendiliğinden sona erer. Sermayedar öldüğünde sermaye nakit halde değilse veya borç, emanet yahut alacak varsa mallar paraya çevrildikten ve / veya borçlar kapatıldıktan, alacaklar toplandıktan sonra mirasçılarla hesap kesilir. Hanefîler'e göre sermaye işletilmeye başlandıktan sonra mudârib ölümüşse şirketin tasfiyesini onun mirasçısıyla sermayedar birlikte yürütür; Mâlikîler'e göre tasfiye işi ya işletmecinin güvenilir vârislerince üstlenilir ya da bunun için bir emin tayin edilir, aksi takdirde ortaklığın bütün varlıkları sermayedara aktarılır. Şâfiî ve Hanbelîler tasfiyenin yatırımcı izin verirse mudâribin mirasçılarınca, aksi halde mahkemenin tayin edeceği bir vasi tarafından yürütüleceğini söyler. Âmil, şirketin durumuyla ilgili hiçbir bilgi veya belge bırakmadan ölmüşse Hanefî ve Hanbelîler'e göre sermayenin aynı bulunmasa bile bekasına hükmedilerek misli vedâa gibi terkesinden alınıp sermayedara aktarılır (a.g.e., md. 1430; krş. md. 801, 1355). Helâk olduğu ihtimalini de göz önünde tutan Şâfiîler ise terekeye bir şey teret-

tüp etmeyeceği görüşündedir. Mâlikîler mudâribin üzerinde emanet ve borç yükü olduğu halde ölmesi, sermaye ve emanetin aynıyla mevcut bulunmaması durumunda terkesinin mudârebenin tarafları, müdiler ve alacaklılar arasında paylaştırılacağı kanaatindedir. Ebû Hanîfe sermayedar için irtidadi ölümle eşdeğer sayar. Fakat Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre irtidat mudârebeyi doğrudan etkilemez; sermayedar bu sebeple ölüme mahkûm olur veya düşman ülkesine sığındığı karara bağlanırsa vefat hükümleri cereyan eder. Mudâribin dinden çıkmasının mudârebeyi etkilemeyeceğinde görüş birliği vardır. Taraflardan birinin devamlı akıl hastalığına tutulması (a.g.e., md. 1429) veya sefeh gerekçesiyle hacir altına alınması da infisâh sebebidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "dîrb" md.; Buhârî, "İcâre", 14; İbn Mâce, "Ticârât", 63, 65; Ebû Dâvûd, "Akziye", 12, "Büyû", 27, 88; Tirmizî, "Ahkâm", 17, "Zekât", 34; Nesâî, "Zekât", 58; Şâfiî, *el-Üm*, III, 233-237; Sahnûn, *el-Müdevvene*, V, 86-131; Tahâvî, *eş-Şürûtu's-sâgîre* (nşr. Ruhi Özcan), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 726; Mâveridî, *el-Mudârebe* (nşr. Abdülvehhâb Havvâs), Mansûre 1409/1989; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, VIII, 247-250; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1344, VI, 111; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, XXII, 17-153; Gazzâlî, *İḥyâ*, Kahire 1387/1967, II, 82, 90-91; Ca'fer b. Ali ed-Dîmaşkî, *Kitâbü'l-İşâre ilâ meḥâsinil-ticâre* (nşr. el-Bîşrî eş-Şübbâcî), İskenderiye 1397/1977, s. 60; Kâsânî, *Bedâ'î*, VI, 79-115; İbn Rûsd, *Bîdâyetü'l-müctehid*, II, 208-215; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, V, 24-79; Muhakkuk el-Hillî, *Şerâ'iu'l-İslâm fi'l-fıkhi'l-İslâmiyyi'l-Caferî*, Beyrut 1406/1986, I, 217-220; İbnü'l-Murtazâ, *el-Baḥrû'z-zeḥḥâr*, San'a 1409/1988, IV, 79-89; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnşâf fi ma'rifetir-râciḥ mine'l-ḥilâf* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Beyrut 1376/1956, V, 408-458; Şirbînî, *Muḡnî'l-muḥtâc*, II, 309-322; Buhûtî, *Keşşâfü'l-ḳunâ*, III, 507-526; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, *Şerḥu Muḥtaşarı Ḥalîl*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), VI, 202-227; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerḥi'l-kebir*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), III, 517-539; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muḥtâr*, IV, 483-493; *Mecelle*, md. 801, 1339-1340, 1355, 1406, 1408-1409, 1411-1414, 1421, 1424, 1426, 1428-1430, 1457-1458; Ali Haydar, *Dürrerü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, III, 713-757; S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: Economic Foundations*, Berkeley 1967, I, 92-93, 171, 172, 178, 204-209, 339-346; Abraham L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton 1970, s. 170-261; a.mlf., "Kîrâd", *EP* (İng.), V, 129-130; Osman Şekerci, *İslâm Şirketler Hukuku Emek-Sermaye Şirketi (el-Mudaraba)*, İstanbul 1981, s. 247-341; Muhammed b. İbrâhîm el-Mûsâ, *Şerikâtü'l-eş-ḥâş beyne's-şerî'a ve'l-ḳânûn*, Riyad 1401, s. 189-224; M. Cevâd Maḡniyye, *Fıḫhü'l-İmâm Ca'fer eş-Şâdik*, Beyrut 1404/1984, IV, 153-170; Zekeriyâ Muhammed el-Fâlih el-Kudâtî, *es-Selem ve'l-mudârebe min 'avâmilil-teysîr*

fi's-şer'ati'l-İslâmiyye, Amman 1984; Ziaul Haque, *Islam and Feudalism: The Economics of Riba, Interest and Profit*, Lahore 1985, s. 177-229; Cihangir Akın, *Faizsiz Bankacılık ve Kalınma*, İstanbul 1986, s. 124-148; Ahmed Muhyiddin Ahmed Hasan, *'Amelü şerikâti'l-istişmâri'l-İslâmiyye fi's-sûki'l-'âlemiyye*, Cidde 1407/1986, s. 252-265; Abdülazîz İzzet el-Hayyât, *eş-Şerikâti fi's-şer'ati'l-İslâmiyye ve'l-ḳânûni'l-vaz'î*, Beyrut 1408/1987, II, 50-67; M. Salâh M. es-Sâvî, *Müşketü'l-istişmâr fi'l-bünûki'l-İslâmiyye ve keyfe 'âlecehe'l-İslâm*, Mansûre 1410/1990, s. 19-133; Safiye Abdülazîz eş-Şerkâvî, *et-Tekyifü's-şer'î li-şerikâti'l-mudârebeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1991; Zakariya Man, "Islamic Banking: Prospects for Mudharabah and Musharakah Financing", *Development and Finance in Islam* (ed. Abul Hasan Muhammad Sadeq v.dğr.), Kuala Lumpur 1991, s. 239-251; Masudul Alam Choudhury - Uzir Abdul Malik, *The Foundations of Islamic Political Economy*, Hampshire 1992, s. 147-200; O. R. Constable, *Trade and Traders in Muslim Spain*, Cambridge 1995, s. 70-74; Murat Çizakça, *A Comparative Evolution of Business Partnerships*, Leiden 1996, s. 4-6, 10-22, 66-77; Sa'd b. Garîr b. Mehdî es-Sülemî, *Şeriketu'l-mudarebe fi'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâse taḥlîliyye mukârene*, Mekke 1417/1997; Fethi Gedikli, *Osmanlı Şirket Kültürü: XVI-XVII. Yüzyıllarda Mudarebe Uygulaması*, İstanbul 1998; İbrâhîm Fâzil ed-Debû, *'Akdü'l-mudarebe: Dirâse fi'l-iktisâdi'l-İslâmî*, Amman 1418/1998; Nuşûşü'l-iktisâdi'l-İslâmî kitâben ve sünneten ve fıkhen (nşr. Safâeddin Basrî), Meşhed 1420/1999, IX, 9-192; M. Abdülmün'im Ebû Zeyd, *Naḥve taḥvîri nîzâmî'l-mudarebe fi'l-maşârifil-İslâmiyye*, Kahire 1420/2000; Ali el-Hafîz, *eş-Şerikâti fi'l-fikhi'l-İslâmî: Buḥṫ muḳârene*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye), s. 63-92; Mahmûd Ârif Vehbe, "et-Teshîlâtü'l-maşrafiyye ve'l-a'mâlü'l-istişmâriyye", *Mecelletü'l-Müslimî'l-mu'aşır*, sy. 27, Safat 1981, s. 57-82; Ahmed Yûsuf Süleyman, "Hükümü'l-mudarebe bi-mâli'l-ved'fa evi'l-ḳarḫ ev bihimâ ma'an", *Ḥavliyyâtü Külliyyeti dâri'l-ülûm*, XI, Kahire 1988, s. 73-85; Abdullah Alwi Bin Haji Hasan, "al-Mudârabah (Dormant Partnership) and its Identical Islamic Partnerships in Early Islam", *HI*, XII/2 (1989), s. 11-38; Muhammad Nejatullah Siddiqi, "Some Economic Aspects of Mudârabah", *Review of Islamic Economics*, 1/2, Wiltshire 1991, s. 21-33; Shamim Ahmad Siddiqui - Mohsen Fardmanesh, "Saving and Investment under Mudarabah Finance", a.e., 1/1 (1992), s. 31-51; Obiyathulla Ismath Bacha, "Conventional Versus Mudârabah Financing: An Agency Cost Perspective", *Journal of Islamic Economics*, IV/1-2, Selangor 1995, s. 33-49; Zeyd Muhammed er-Rummânî, "'Akdü'l-mudarebe fi'l-fikhi'l-İslâmî ve medâ taḥḫîk aḳâmihî fi'l-maşârif ve büyüti't-temvîli'l-İslâmiyye", *Mecelletü's-Şer'î'a ve dirâsâti'l-İslâmiyye*, XIII/37, Kûveyt 1999, s. 207-283; Tanzilur Rahman, "Mudarabah and the Pakistan Perspective", *HI*, XXV/3 (2002), s. 31-55; Murtaza Kôse, "Ticaret Hukuku Tarihi Açısından Mudarabe ve Commedia Ortaklıklarının Etkileşimi Hakkında Bir Deneme", *EAÜİFD*, sy. 17 (2002), s. 151-177; Jeanette A. Wakin, "Mudârabah", *EP* (İng.), VII, 284-285; "Mudârebe", *Mu.F*, XXXVIII, 35-99.



MUDEJAR

(bk. MÜDECCENLER).

MUFADDAL ed-DABBÎ

(المفضل الضبي)

Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed
b. Ya'lâ ed-Dabbî el-Küfî
(ö. 178/794 [?])

Kûfe mektebine mensup
Arap dili ve edebiyatı âlimi,
şiir râvisi ve eleştirmen.

Muhtemelen II. (VIII.) yüzyılın başlarında Kûfe'de doğmuştur (Ömer Ferruh, II, 119). Soyu Benî Sa'lebe b. Seyyid b. Dabe'ye ulaşır. Dedesi Ya'lâ Rey, Hemedan ve Mâhin'in haracına memur edilmişti. Babası kadîm Arap tarihine vâkif bir râvi idi (Taberî, I, 2902; II, 1313). Semmâk b. Harb, Ebû İshak es-Sebîî, Âsım b. Behdele, Mücâhid İbnü'r-Rûmî, A'meş, İbrâhim b. Muhâcir, Mugire b. Mukassem gibi âlimlerden kıraat, hadis ve ahbâr dersleri aldı. Muhammed b. Abdullah el-Mehdî'nin kardeşi İbrâhim b. Abdullah'ın Abbâsî Halifesi Mansûr'a karşı 145 (762) yılında başlattığı isyana katıldığı için hapsedildiyse de daha sonra halife kendisini bağışlayarak oğlu Mehdî-Billâh'a mürebbî tayin etti. Kûfe'de yaşayan Mufaddal Arap dili ve edebiyatı üzerinde çalıştı, eğitim ve öğretimle meşgul oldu; Hârûnürreşid döneminde Bağdat'a gitti (İbnü'l-Kiftî, III, 298). Hârûnürreşid'in ve İsa b. Ca'fer gibi devrin ileri gelenlerinin huzurunda Ali b. Hamza el-Kisâî ve Asmaî gibi âlimlerle şiir, tefsir ve dil meseleleri hakkında tartışmalar yaptı (Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî, s. 14-15, 35-37).

Az kullanılan Arapça kelimeler, Arap grameri, Araplar'ın soy bilimi, eski Arap savaşları ve özellikle kadîm Arap şiiri üzerindeki bilgisi ve rivayetleriyle meşhur olan Mufaddal, Câhiliye şiiri alanında otorite kabul edilmiş, bu konuda çağdaşı Hammâd er-Râviye'nin rakibi sayılmıştır. Câhiliye şiirinden yaptığı seçmeler Hammâd'inkinden (*el-Mu'allakât*) daha kapsamlıdır. Hammâd gibi o da "râviye" (büyük râvi) lakabıyla anılmış ve rivayetlerinin doğruluğu ile tanınmıştır. Zira Hammâd, Câhiliye şairleri adına şiirler uydurmak suretiyle kadîm Arap şiirini ifsat etmekle itham edilmiştir (Yâkût, XIII, 165-166). Halife Mehdî-Billâh ile Hârûnürreşid'in Mufaddal'ın eski Arap şiiri konusundaki bilgilerinden yararlandığını, onların

huzurunda kendisinin şairler ve şiir râvileriyle sohbetler yaptığını gösteren birçok rivayet vardır. İbnü'l-Kiftî, bunları derleyerek *el-Mufaşşal fi ahbâri'l-Mufađđal* adıyla bir eser yazacağını kaydetmiştir (*İnbâhü'r-ruwât*, III, 305).

Mufaddal, Arap dili ve edebiyatı alanında birçok öğrenci yetiştirmiştir. Kûfe ileri arasında başta üvey oğlu Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî olmak üzere Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Kâmil el-Cahderî; Basralılar'dan Ebû Amr eş-Şeybânî ve Ebû Zeyd el-Ensârî sayılabilir. Halef el-Ahmer, Muhammed b. Ömer el-Kasabî ve Ahmed b. Mâlik el-Kuşeyrî de onun talebeleri arasında yer alır.

Kaynaklarda Mufaddal'ın vefat tarihiyle ilgili olarak 164 (781), 168 (784), 170 (786) ve 171 (787) yılları zikredilmiştir. 170'te (786) halife olan Hârûnürreşid'in hilâfet günlerinde Mufaddal'ın Bağdat'a gelerek onun huzurunda münazaralara katıldığına dair rivayetlere, ayrıca Yahyâ b. Abdullah b. Hasan'ın 176 (792-93) yılındaki isyanından haber vermesine (Taberî, X, 55) dayanılarak onun bu tarihten sonra öldüğü belirtilmiş, hatta müsten-sihlerin 178'i (794) 168 (784) diye yazmış olabileceği ihtimalinden hareketle vefat tarihinin 178 olduğu ileri sürülmüştür (*el-Mufađđaliyyât*, neşredenlerin girişi, s. 23-24; Ömer Ferruh, II, 119).

Eserleri. 1. *el-Mufađđaliyyât**. *Kitâbü'l-İhtiyârât ve Kitâbü'l-Muhtârât* adlarıyla da bilinen eser müellifin, öğrencisi Mehdî-Billâh'ı dil, edebiyat ve kadîm Arap şiiri konularında eğitmek amacıyla düzenlediği, Câhiliye devri şairleriyle muhadram şairlerden seçtiği kasideleleri ihtiva eden bir antolojidir (*el-İhtiyârât*, I. cüz nşr. Heinrich Thorbecke, Leipzig 1885; *Diwân al-Mufađđaliyyât Ma'a şarh vâfir li-Abi Muhammed al-Qâsim b. Muḥammad b. Başşâr al-Anbârî*, nşr. Charles James Lyall, I-II Oxford 1918-1921; *el-Mufađđaliyyât*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1361). 2. *Kitâbü'l-Emsâl*. Zamanımıza ulaşan en eski emsal kitabı olup 160 Arap atasözünün ortaya çıkış hikâyelerini kapsar. Eser konuyla ilgili daha sonraki çalışmaların temel kaynağını teşkil etmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde nüshası bulunan kitap (Esad Efendi, nr. 3597/1) İstanbul'da basılmış (1300), bu baskı daha sonra Kahire'de tekrarlanmıştır (1327). Eserin ilmi neşri İhsan Abbas gerçekleştirmiştir (Beyrut 1401/1981; ayrıca bk. R. Sellheim, s. 72-77). 3. *Kitâbü'l-Elfâz*. Az kul-

lanılan kelimelere dair bir sözlük olup Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin adını açıkça anmamakla birlikte *Tehzîbü'l-luğâ*'sında yararlandığı kaynaklarından olmalıdır (Sezgin, VII, 201). Mufaddal ed-Dabbî'nin bunlardan başka *Kitâbü Me'âni's-şi'r* ve *Kitâbü'l-'Arûz* adlı eserlerinin bulunduğu zikredilir (Ömer Ferruh, II, 119-120).

BİBLİYOGRAFYA :

Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufađđaliyyât* (nşr. Ahmed M. Şâkir – Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1361, neşredenlerin girişi, s. 22-24; Taberî, *Târîh* (nşr. M. J. de Goeje), Beyrut 1965, I, 2902; II, 1313; X, 55; Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-'ulemâ'* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Küveyt 1984, s. 14-15, 35-37; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, V, 172-173; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 75; Hatib, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 121-122; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), IV, 12; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ'* (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkâ/Ürdün 1405/1985, s. 51-53; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebe'*, XIII, 164-167; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruwât*, III, 298-305; G. Flügel, *Die Grammatischen Schulen der Araber*, Leipzig 1862, s. 142-144; R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, Paris 1966, bk. İndeks; R. Jacobi, *Studien zur Poetik der altarabischen Qaside*, Wiesbaden 1971, s. 17; Brockelmann, *GAL* (Ar.), I, 72-74; Sezgin, *GAS* (Ar.), VII, 200-201; R. Sellheim, *el-Emsâlü'l-'Arabiyyetü'l-kadîme* (trc. ve nşr. Ramazan Abdüttewâb), Beyrut 1404/1984, s. 72-77; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, II, 119-120; Iise Lichtenstädter, "el-Mufađđal al-Dabbî", *EJ* (İng.), VII, 305-306.



HÜSEYİN ELMALİ

MUFADDAL b. EBÜ'L-FEZÂİL

(المفضل بن أبي الفضائل)

Mufaddal b. Ebi'l-Fezâil b. Ebi'l-Mufaddal
el-Kibtî el-Misrî
(ö. 759/1358'den sonra)

Memlük tarihçisi.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Kıptî asıllıdır. Babası Ebü'l-Fezâil dinî hikâyeler ihtiva eden *Firdevs* adlı bir eser telif etmişse de bu eser günümüze ulaşmamıştır. Tarihçi İbnü'l-Amîd el-Mekîn, Ebü'l-Fezâil'in dayısıdır. Babasının Suriye'de Dîvânü'l-ceyş'te görevli İbnü'l-Amîd el-Mekîn tarafından 658 (1260) yılında, Suriye'de farklı din mensuplarına dinî hürriyetler tanınmasını sağlamak amacıyla İlhanlı Hükümdarı Hülâgû'ya elçi olarak gönderildiği bilinmektedir. Mufaddal'ın dedesi Ebü'l-Mufaddal'ın ise kilisede görevli olduğu kaydedilmektedir (Mufaddal b. Ebü'l-Fezâil, *Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341*, neşredenlerin girişi, s. 3-5).

Mufaddal'ın günümüze ulaşan *en-Nehcü's-sedid ve'd-dürri'l-ferid fîmâ ba' de târihi İbni'l-Âmid* adlı tek eseri, İbnü'l-Âmid el-Mekîn'in *el-Mecmû'u'l-mübârek (et-Târîhu'l-câmi', Kitâbü't-Tevârih)* adlı umumi tarih kitabına zeyil olarak kaleme alınmıştır. Bahrî Memlûkleri tarihine dair olan eser el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars dönemiyle başlamakta ve el-Melikü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun'un vefatı ile sona ermekte olup 658-741 (1260-1341) yıllarını kapsamaktadır. Kitap 11 Şevval 759 (16 Eylül 1358) tarihinde tamamlanmıştır. Eserde Mısır ve Suriye bölgesindeki siyasî hadiselerle ağırlık verilmeyle birlikte Hicaz ve Yemen gibi diğer bölgelerdeki olaylar da ele alınır. Ayrıca her yılın olaylarıyla ilgili kısmın sonunda o yıl vefat eden meşhur şahıslardan bahsedilir. Memlûklü sultanları, Ya'kûbî patrikleri ve İlanlılar müellifin önemle üzerinde durduğu konular arasındadır. Mufaddal'ın, yaşadığı dönemle ilgili olarak kendi bilgi ve gözlemlerine dayanması eserin değerini arttırmaktadır.

Kitabın kaynakları arasında Nüveyrî'nin *Nihâyetü'l-ereb*'i başta olmak üzere Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî'nin *Havâdisü'z-zamân*'ı, İbnü'd-Devdârî'nin *Kenzü'd-düer*'i ve Baybars el-Mansûrî'nin *Zübdetü'l-fikre*'si zikredilebilir. Gabriel-Joseph Edgard Blochet, *en-Nehcü's-sedid*'in Nüveyrî'nin eserinin bir muhtasarı olduğunu ileri sürmüşse de bu iddianın doğru olmadığı ortaya konulmuştur (Little, s. 32 vd.).

en-Nehcü's-sedid'in 658-716 (1260-1316) yıllarına ait kısmı Fransızca çeviriyle birlikte Edgard Blochet tarafından *Histoire des sultans mamlouks* adıyla *Patrologia Orientalis* serisi içinde (XII [1919], s. 345-550; XIV [1920], s. 375-672; XX [1929], s. 3-270); 717-741 (1317-1341) yıllarına ait kısmı ise Almanca tercümesiyle beraber Samira Kortantamer tarafından *Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaddal b. Abi l-Fağâ'il* adıyla (Freiburg 1973) neşredilmiştir. Blochet ve Kortantamer çalışmalarına müellif ve eseri hakkında birer giriş yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mufaddal b. Ebü'l-Fezâil, *Histoire des sultans mamlouks* (nşr. ve trc. E. Blochet, *Patrologia Orientalis*, XII, Paris 1919 içinde), neşredevinin girişi, s. 345-406; a.mlf., *Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaddal b. Abi l-Fağâ'il* (nşr. ve trc. Samira Kortantamer), Freiburg 1973, neşredevinin girişi, s. 1-46; Sarton, *Introduction*, III/2,

s. 1780; D. Presgrave Little, *An Introduction to Mamluk Historiography*, Wiesbaden 1970, s. 32-38; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-'Arabî ve'l-mü'errihûn*, Beyrut 1990, III, 111, 213; Samira Kortantamer, *Bahrî Memlûklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*, İzmir 1993, s. 12; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik: 1250-1517* (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 6; J. den Heijer, "al-Mufaddal b. Abi'l-Fağâ'il", *EP* (İng.), VII, 305.

 CASİM AVCI

MUFADDAL b. ÖMER

(المفضل بن عمر)

Ebü Abdillâh (Ebü Muhammed)
Mufaddal b. Ömer es-Sayrafî
(II./VIII. yüzyıl)

Aşırı Şii fırkası Hattâbiyye'nin
kollarından Mufaddaliyye'nin kurucusu
(bk. HATTÂBİYYE).

MUFADDAL b. SELEME

(المفضل بن سلمة)

Ebü Tâlib el-Mufaddal b. Seleme
b. Âsım el-Lugavî en-Nahvî el-Kûfî
(ö. 290/903'ten sonra)

Kûfe mektebine mensup gramer,
lugat ve edebiyat âlimi.

III. (IX.) yüzyılın başlarında Bağdat'ta doğdu. İbn Âsım künyesiyle de tanınır. Bazı kaynaklarda adı Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî ile karıştırılarak Dabbî nisbesiyle de zikredilmiştir. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın ileri gelen öğrencilerinden ve râvilerinden olan babası Seleme b. Âsım'dan Arap grameri, sözlük bilimi ve Kur'an ilimleri alanında ders aldı. Sözlük âlimi Ebü Abdullah İbnü'l-A'râbî'nin derslerine devam etti. Ayrıca Sa'leb, İbnü's-Sikkît, İbn Şebbe, Ebü Ya'lâ Muhammed b. Şeddâd el-Mismeî ve Ebü Yûsuf Ya'kûb b. İshak el-Mervezî'den faydalandı. Ebü Bekir es-Sûlî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Saïd ed-Dımaşkı, Ebü'l-Hasan Ali b. Hârûn, Abdülazîz İbnü't-Tâhirî ve Ebü Mûsâ İsa b. Mervân el-Kûfî onun öğrencileri arasında yer alır. Oğlu Ebü't-Tayyib Muhammed, Şâfiî fakihî ve müellifiydi. Halife Mütevekkil -Alellah'ın veziri Feth b. Hâkân el-Fârisî'den himaye gören Mufaddal, onun öldürülmesinden sonra Mu'temid -Alellah'ın veziri Ebü's-Sakr İsmâil b. Bülbül'ün iltifatına mazhar oldu. İbnü'l-Mu'tez ile Mufaddal'ın şiirle yazışmalar yaptığı kaydedilirse de (Merzûbânî, s. 384) şiirleri edebî bakımdan değerli bulunmuştur (İbnü'l-Kiftî, III, 305). Klasik biyog-

rafi kaynaklarında Mufaddal b. Seleme'nin vefat tarihine dair bilgi yoktur. Ebü Bekir es-Sûlî kendisinden 290 (903) yılında ders aldığını söylemekte (Hatîb, XIII, 124; İbn Hallikân, IV, 206), Zehebî de bu tarihten sonra öldüğünü belirtmektedir. Takıyyüddin İbn Kâdi eş-Şühbe'nin *Tabakâtü'n-nühât*'ta Mufaddal'ın ölüm tarihini 300 (913) olarak verdiği kaydedilmektedir (İbnü'l-Kiftî, III, 305).

Eserleri. 1. *el-Fâhîr (fi'l-emşâl)*. Yaklaşık yarısı Arap atasözleri olmak üzere Araplar'ın günlük hayatlarında anlamını bilmeden kullandıkları selâm, dua-beddua, tebrik, tâziye niteliğindeki klişe ifadelerle 521 deyimden belli bir tertibe tâbi tutulmadan yapılan açıklamalarını ihtiva eder. Arap atasözlerinin hikâyelerinin anlatımına itina gösterilen eserde başta Mufaddal ed-Dabbî'nin *Kitâbü'l-Emşâl*'i olmak üzere Müerric es-Sedûsî ve Ebü Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın *Kitâbü'l-Emşâl*'leriyle İbnü'l-Kelbî, Avâne b. Hakem, Şarki b. Kutâmî ve müellifin babası Seleme b. Âsım ile Zübeyr b. Bekkâr'dan yapılan nakillere yer verilmiş, emşâl dışındaki tabirlerin açıklamasında ise Ebü Amr eş-Şeybânî, Ferrâ, Ebü Ubeyde et-Teymî ve Asma'den aktarmalar yapılmıştır. Ebü Bekir İbnü'l-Enbârî'nin *ez-Zâhir*'i ile Meydânî'nin *Mecmû'u'l-emşâl*'i ve İbn Manzûr'un *Lisânü'l-'Arab*'ında eserden bol miktarda alıntı mevcuttur. Kitabın ilk beşte biri *Gâyetü'l-ereb fi me'ânî mâ yecrî 'alâ elsünü'l-'ümme fi emşâlihîm ve muhâverâtihi min-ke'lâmi'l-'Arab* adıyla *Hamsü resâ'il* içinde yayımlanmıştır (İstanbul 1301, s. 232-272). Charles Ambrose Storey eserin bu kısmını (Kahire 1327, s. 1-52) ve daha sonra tamamını (Leiden 1915) neşretmiş, ayrıca Abdülfâlim et-Tahâvî - Muhammed Ali en-Neccâr bütünü yayımlamıştır (Kahire 1380/1960). Kitap, Muhammed b. Hasan b. Muhammed tarafından *el-Muhtasar mine'l-Fâhîr fi'l-emşâli's-sâ'ire* ismiyle ihtisar edilerek şerhedilmiştir (İÜ Ktp., AY, nr. 656). 2. *Kitâbü'l-Melâhî (ve esmâ'ihâ min kıbeli'l-mûsikâ)*. *Kitâbü'l-'Üd ve'l-melâhî* adıyla da anılan eser, Araplar'ın ud ve diğer çalgı aletleri hakkında bilgi sahibi olmadığına dair öne sürülen bir iddiaya cevap teşkil etmek üzere yazılmış olup ud ve çeşitleriyle muhtelif mûsiki aletlerine dair Câhiliye devrinden itibaren Arap şiirinde yer alan kelime, tabir ve terimlerin izahını kapsayan bir eserdir. Kitabın Yâkût el-Müsta'sımî hattıyla yegâne nüshasından yapılmış tıpkı basımı, James Robson'ın İngilizce tercümesi

ve Henry George Farmer'in "Ancient Arabic Musical Instruments in the Handwriting of Yâqût al-Musta'sîmi" başlıklı girişile birlikte yayımlanmıştır (Glasgow 1938; ayrıca bk. "Kitâb al-Malâhi of Abû Tâlib al-Mufaddal İbn Salama", *JRAS* [London 1938], s. 231-249). Eser, Abbas el-Azzâvî'nin *el-Mûsikâ'l-İrâkıyye fi 'ahdî'l-Moğol ve't-Türkmân* adlı eseri içinde (bk. bibl.), ayrıca Gattâs Abdül-melik Hâşebe tarafından müstaklil olarak bazı açıklamalarla birlikte (Kahire 1984) neşredilmiştir. Bu neşre İbn Hurdâzbih'in *Kitâbü'l-Lehv ve'l-melâhîsi* ile (s. 35-50) müellifi meçhul *Nübze muhtaşara fi'r-raş ve envâhî ve şemâ'ih* adlı risâle eklenmiştir. 3. *Muhtaşarü'l-müzekker ve'l-mü'ennes*. Ramazan Abdüttewâb tarafından neşredilmiştir (*MMMA*, XVII/2 [1971], s. 261-356; ayrıca Kahire 1972). 4. *Celâ'ü's-şebih fi'r-red 'ale'l-Müşebbihe*. Eserde Müşebbihe'nin dayandığı Kur'an âyetleri kelâm açısından yorumlanarak teşbih telakkisi eleştirilmiştir (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 272/3). 5. *Kitâbü'l-Bâri' fi 'ilmi'l-luğa*. Müellifin tamamlamadığı son eseri olup nüshası tesbit edilememiştir.

Mufaddal b. Seleme'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Kitâbü't-Tayf, Ziyâ'ü'l-kulûb fi me'âni'l-Kur'an fi ğarîbihî ve müşkilih* (yirmi küsur cilt), *Me'âni'l-Kur'an, Kitâbü'l-İtr ve ecnâsîh* (*Kitâbü't-Tib, Kitâbü'l-Mu'tayyeb*), *Kitâbü'z-Zer' ve'n-nebât ve'n-nahl ve envâ'î's-şecer, Kitâbü'l-Envâ'* ve'l-bevârih, *Halku'l-insân, Kitâbü Mâ yahtâcü ileyhî'l-Kâtib* (*Âletü'l-kâtib*), *el-Hat ve'l-kalem, Cemâhîrü'l-kabâ'il*,

Kitâbü'l-İştikâk, el-Makşûr ve'l-mem-dûd, el-Müdhal ilâ 'ilmi'n-nahv, Şi'ru Ziyâde b. Zeyd eş-Şimme el-Kuşeyri, er-Red 'ale'l-Halîl ve İslâhu mâ fi Kitâbi'l-'Ayn mine'l-ğala' ve'l-muhal ve't-taşhîf. Ebû't-Tayyib el-Lugavî, Mufaddal'ın Hafîl b. Ahmed'e ait *Kitâbü'l-'Ayn* üzerine yazdığı tenkitlerin çoğunun hatalı olduğunu belirtir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mufaddal b. Seleme, *el-Fâhir* (nşr. Abdülhalîm et-Tahâvî - M. Ali en-Neccâr), Kahire 1380/1960, neşredenlerin girişi; a.mlf., *el-Melâhî ve esmâ'ühâ* (nşr. Gattâs Abdül-melik Hâşebe), Kahire 1984, neşredenlerin girişi; a.mlf., *Muhtaşarü'l-müzekker ve'l-mü'ennes* (nşr. Ramazan Abdüttewâb, *MMMA* [Kahire] içinde), XVII (1971), neşredenlerin girişi, s. 261-270; Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtübü'n-nahtıyyîn* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1375/1955, s. 97; Merzûbânî, *Mu'cemü's-şu'arâ'* (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 384; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-istikâme), s. 115-116; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 124-125; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ'* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 202; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XIX, 163; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 305-311; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIV, 362; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 205-206; *Keşfü'z-zunûn*, I, 216; II, 1091, 1443, 1445, 1461, 1644; G. Flügel, *Die Grammatischen Schulen der Araber*, Leipzig 1862, s. 162-164; O. Rescher, *Abriß der Arabischen Literaturgeschichte*, Stuttgart 1933, II, 182-183; Brockelmann, *GAL*, I, 118; *Suppl.*, I, 181; Abbâs el-Azzâvî, *el-Müstakâ'l-İrâkıyye fi 'ahdî'l-Moğol ve't-Türkmân*, Bağdat 1370/1951, s. 73-89, 114-129; Sezgin, *GAS*, VIII, 139-141; IX, 139-140; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, II, 372-374; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VII, 279; R. Sellheim, *el-Emsâlü'l-'Arabîyyetü'l-kadime* (trc. ve nşr. Ramazan Abdüttewâb), Beyrut 1404/1984, s. 167-175; Ahmed M. el-Hüfî, "Mine't-türâşî'l-lugavî Kitâbü'l-Melâhî ve esmâ'ihâ", *MMLA*, IV (1964), s. 65 vd.



SÜLEYMAN TULÜCÜ

el-MUFADDALİYYÂT

(المفضليات)

Mufaddal ed-Dabbî'nin

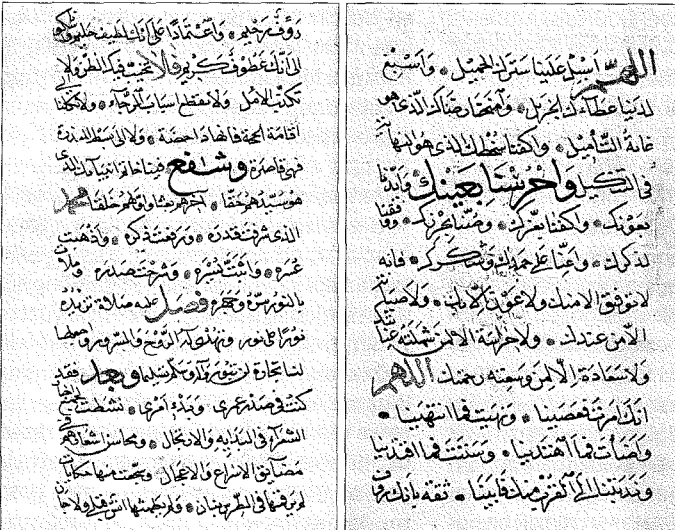
(ö. 178/794 [?])

eski Arap şiirinin en güzel kasidelerinden oluşturduğu antolojisi.

Kitâbü'l-İhtiyârât, Kitâbü'l-Muhtârât olarak da anılan eser, Hammâd er-Râviye'nin *el-Mu'allakât*'ından (*el-Mu'allakâtü's-seb'*) sonra meydana getirilmiş ikinci derlemidir. Antolojide kırk yedisi Câhiliye devrinden, on dördü muhadramûndan, altısı İslâmiyet'ten sonraki dönemden olmak üzere altmış yedi şaire ait kasideler yer alır. Kasidelerin sayısı çeşitli nüshalara ve neşirlere göre 126, 127, 128 ve 130'dur; ancak müellifin üvey oğlu ve öğrencisi Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî'nin 128 kaside rivayeti benimsenmiştir. Kaside sahiplerinin çoğu, Arap yarımadasının orta ve doğu kesimindeki bedevî kabilelerden olup milâdî 550-650 yılları arasında yaşayan şairlerdir. Kasidelerde zikredilen olaylardan hareketle dönemleri tesbit edilebilen en eski şairler milâdî VI. yüzyılın başlarında yaşayan Murakkış el-Ekber ile Murakkış el-Asgar'dır. Antolojide Abdülmesîh b. Asele eş-Şeybânî ile Câbir b. Hannâ et-Tağlîbî gibi hıristiyan şairlerin şiirleri de yer almaktadır. Herkese hitap eden genel antoloji türü *el-Mufaqqaliyyât* ile başlamıştır. Bu antolojiler *el-Aşma'ıyyât* (Asmaî), *Cemheretü eş'âri'l-'Arab* (Ebû Zeyd el-Kureşî) ve *Muhtârâtü İbni's-Şecerî* ile devam etmiştir. Kasideler, hamâse türü antolojilerde yapıldığının aksine bütünüyle alınmış ve çoğu Arap dili, grameri, lugatı ve belâgatında şevâhid olarak kullanılmıştır.

Eserin içerdiği kasidelerin hepsinin mi yoksa bir kısmının mı Mufaddal ed-Dabbî tarafından seçildiği ve derlemenin ne münasebetle meydana getirildiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir rivayete göre Mufaddal ed-Dabbî'nin, müstakbel halife Mehdî-Billâh'ı eğitmek amacıyla seçtiği bu kasidelerin sayısı seksen civarında bulunuyordu. Daha sonra Asmaî ve bazı öğrencilerinin ilâveleriyle sayı 120'ye yükselmiştir (Ebû Ali el-Kâfî, III, 130; diğer görüşler için bk. İbnü'l-Kiftî, III, 304; Süyûtî, II, 319; Nâsirüddin el-Esed, s. 590). Kitabın nâşirlerinden Charles James Lyall eklemelerin de Mufaddal tarafından yapıldığı görüşündedir. Seçiminde belirli bir esasın gözetilmediği antolojide altmış bir adet çok konulu gazel, yedi mersiye, elli sekiz kıta (tek konulu şi-

Mufaddal ed-Dabbî'nin *el-Mufaqqaliyyât* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3693)



ir) ve birkaç ilâve parça yer alır. Yirmi iki gazel, girizgâhî takip eden tasvir kısmı ile gazel ve medih bölümlerinden oluşan üçlü bir forma sahiptir. Otuz dokuz gazel ise gazel ve medih bölümlerinden meydana gelen ikili bir yapı arzeder. Tasvirler genellikle kişileşmiş teşbih, temsil, mecaz ve kinaye motifleriyle işlenmiş olmakla birlikte yer yer orijinal figürlere de rastlanır. Kasidelerin çoğunun sonunda, kabileler arası kan davaları, hiciv, şairin kendisi ve kabilesiyle övünmesi (fâhr) gibi kısımlar yer alır. Mersiyelerde kadın ağrıtı, savaşçı bir ruhu yansıtan ağıt, dinî formüller ve kişileşmiş ifadelerle başlayıp sona eren İslâmî ağıt örnekleri görülmekle birlikte bunların ekserisi çok konulu kaside özelliği gösterir. Kıtaların çoğunda da kabileler arası savaş ve hicivle fâhr temaları işlenmiş, diğerlerinde ise at, keçi, av ve içki tasvirleri, gazel, sitem, gençliğe atf, yaşlılık ve ölüm gibi konulara temas edilmiş, özellikle muhadram şairlerinin şiirlerinde insanın alın yazısı meselesine önemli bir yer ayrılmıştır. Antolojideki şiirler, Arap şiir türleriyle ilgili çalışmalar için zengin bir malzeme bulunduğu gibi Araplar'ın Câhiliye devriyle bedevî ve içtimâî hayatına dair önemli bilgiler içerir.

Eserin kırk kaside ihtiva eden birinci cüzü ilk defa Heinrich Thorbecke tarafından neşredilmiştir (Leipzig 1885). Daha sonra eserin tamamını Charles James Lyaill, Ebû Muhammed el-Enbârî şerhi ve İngilizce tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (*Diwân al-Mufađđaliyyât ma'a şarh vâfir li-Abi Muhammed el-Qâsim b. Muhammed b. Başşâr al-Anbârî*, I-II, Oxford 1918-1921). Bu neşir için Anthony Ashley Bevan ayrıntılı bir indeks hazırlamıştır (Leiden-London 1924). Eserin birinci cüzü, Enbârî şerhiyle birlikte *Dîvânü'l-Mufađđaliyyât* adıyla İstanbul'da da basılmıştır (1308). Kitabı Ebû Bekir b. Ömer ed-Dağîstânî el-Medenî kısa açıklama notları ve tashihlerle (Kahire 1324), Hasan es-Sendûbî de kısa bir şerhle birlikte (Kahire 1345) yayımlamış, ilmî neşri ise Ahmed Muhammed Şâkir ve Abdüsselâm Muhammed Hârûn tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1361/1942, I-II, 1371/1952). Bu neşirde her şair kısaca tanıtılmış, kasidelerin söylendiği ortam, söyleniş amacı, anlam ve tarihiyle garîb kelimeler ve müphem yerler Enbârî şerhi esas alınarak açıklanmış, sonuna da ayrıntılı indeks eklenmiştir.

el-Mufađđaliyyât'in en eski şerhi Ebû Muhammed Kâsim b. Muhammed el-En-

bârî'ye (ö. 305/917) aittir. Bu eser, başta Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî ile Ebû İkrime ed-Dabbî olmak üzere Ebû Amr Bûndâr el-Kerhî, Ebû Bekir el-Abdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Rüstem, Ali b. Sînân et-Tûsî gibi kadîm âlimlerden yapılan nakillere dayandığı ve Ahmed b. Ubeyd b. Nâsîh tarafından gözden geçirildiği için en güvenilir şerh olarak kabul edilmiştir. Şârihin oğlu Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî ve birçok öğrencisi şerhi Enbârî'den okuyarak rivayet etmiştir. Daha muhtasar olan Hatîb et-Tebrîzî'nin şerhini Fahreddin Kâbâve (Dımaşk 1968-1971) ve Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire 1977) yayımlamıştır. Ebû Ali el-Merzûkî şerhinin 560 varak hacmindeki bir yazması Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 7446). Ayrıca meçhul bir müellife ait 181 varaklık eksik bir şerh Dublin Chester Beatty Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 3426). Ebû Ca'fer en-Nehhâs ile Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin şerhleri zamanımıza ulaşmamıştır. Muhammed Saîd eş-Şevvây, *el-Mesâ'ilü'n-nahviyye ve's-şarfiyye fi şerhi'l-Kâsim el-Enbârî li'l-Mufađđaliyyât* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1409, Câmîatü'l-İlmâm Muhammed b. Su'ud el-İslâmiyye).

BİBLİYOGRAFYA :

Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufađđaliyyât* (nşr. Ahmed M. Şâkir – Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1361, neşredenlerin girişi, s. 17, 22-24; Ebû Ali el-Kâfî, *Zeylül-Emâlî*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), III, 130-132; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Flügel), s. 68-69; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 121-122; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ'* (nşr. İbrâhîm es-Sâmerrâî), Zerkâ (Ürdün) 1405/1985, s. 67-69; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebbâ'*, XIX, 164-167; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 298-305; Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâihâ* (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübü'l-Arabiyye), II, 319; Blachère, *Târîhu'l-edeb*, s. 178-179; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 31; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *Şu'arâ' ve devâvîn*, Beyrut, ts. (Mektebetü dâri's-şark), s. 135-139; Sezgin, *GAS*, II, 85-87, 201; Brockelmann, *GAL* (Ar.), I, 72-74; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, II, 119-120; Nâsirüddin el-Esed, *Meşâdirü's-şî'ri'l-Câhili*, Beyrut 1988, s. 573-577, 590; Sâlihîyye, *el-Mu'cemü's-şâmil*, III, 476-477; Kenan Demirayak – Sadi Çoğenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum 2000, s. 46; W. Caskeel, "Ein Missverständnis in der Mufaddaliyyât", *Oriens*, VII/2 (1954), s. 290-303; Abdülazîz el-Meymenî, "el-Mufađđaliyyât şâhibühe'l-aslı", *Mecelle-tü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Hindî*, II/1-2, Aliğarh 1977, s. 44-48; Mustafa Abdülvâhid, "Menhecü'l-ihtiyârâtü's-şî'riyye beyne'l-Mufađđaliyyât ve'l-Aşma'iyyât", *Buhûşü Külliyyeti'l-luğati'l-Arabiyye*, sy. 2, Mekke 1404-1405, s. 98-122; Zekî Zâkir el-Ânî, "Dirâse cedîde li'l-ihtiyârâtü'l-Mufađđal ed-Dabbî el-müsemmât bi'l-Mufađđaliyyât", *el-Mevrid*, XIX/2, Bağdâd 1410/1990,

s. 100-110; Renate Jacobi, "el-Mufađđaliyyât", *El²* (Ing.), VII, 306-308; G. Borc, "al-Mufaddaliyyât", *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami – P. Starkey), London 1998, II, 537-538.



HÜSEYİN ELMALI

MUFADDALİYYE

(المفضلية)

Hattâbiyye'ye mensup olan Mufaddal b. Ömer es-Sayrafî'nin (II./VIII. yüzyıl) görüşlerini benimseyen aşırı Şii fırkası (bk. HATTÂBİYYE).

MUFÂRİKÂT

(المفارقة)

Maddeden bağımsız soyut cevherler anlamında felsefe terimi.

Arapça mufârik (ayrılan) sıfatının çoğulu olan mufârikât ilk ve Ortaçağ felsefesinde maddeden bağımsız, ayrık (bizâtihi soyut) olan aşkın varlıkları ifade eder. Çeşitli varlık türlerini anlatan cevher kavramının tasnifinde cevherler temelde maddî (birleşik) ve mânevî (basit, soyut) olmak üzere ikiye ayrılır. İnsan aklının soyutlama ve birleştirme işlevi sonunda elde edilen bağımsız küllî kavramlara "el-cevâhirü'l-mücerrede" (mücerredât) denildiği gibi ezeli-ebedî ve mükemmel olarak nitelenen ay üstü âlemdeki küllî nefis, küllî akıl, faal akıl ve küllî ruh gibi doğrudan soyut, maddeden ayrık olan metafizik varlıklar da mufârikât terimiyle ifade edilmektedir. Söz konusu varlıkların bazan mücerredât diye anılmasından dolayı mufârikât ile mücerredât arasında işlem-kaplam ilişkisi bulunduğu söylenebilir. Buna göre mücerred olan her şey mufârikât, fakat her mufârik mücerred değildir. Çünkü mufârik olan, zihnin soyutlaması sonucu bu niteliği kazanmış değildir; o ontolojik anlamda bizâtihi soyut ve ayrıntı bir cevherdir.

Fârâbî, *Risâle fi İsbâtü'l-mufârikât* adlı eserinde mahiyetçe birbirinden farklı dört mufârik varlık mertebesinin bulunduğunu çeşitli delillerle ispata çalışır. Bunlardan birincisi sebepsiz olan ilk varlık, ikincisi faal akıllar adı verilen ve ilk akıldan itibaren ay feleğine kadar olan gök varlıklarının aklı, üçüncüsü semavî güçler, dördüncüsü fert ve şahıs olarak çokluk ifade eden insan nefisleridir. Ayrıca filozof bu metafizik varlıkların dört genel niteliğinin bulunduğunu belirtir.

Buna göre, **a)** Mufârik varlıklar cisim değildir; **b)** Basit varlık oldukları için oluş ve bozuluşa uğramazlar, dolayısıyla ölümsüzdürler; **c)** Bunlar bizâtihi şuurlu varlık olduklarından kendi varlıklarını bilirler, yani mufârik demek salt şuur ve akıl demektir; **d)** Her mufârik varlık maddeden alınan hazla ölçülemeyecek derecede büyük bir hazla mutludur.

Ay üstü âlemdeki bu soyut ve aşkın varlıklarla dinî terminolojide sadece iman konusu olarak kabul edilen mânevî varlıklar arasında bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Özellikle bâtıniler ve bu hususta onlara yakın duran İhvân-ı Safâ ile İshrâkî filozoflar dinî terminolojideki "el-meleü'l-a'lâ"nın feleklerin aklı, meleklerin ise feleklerin nefsi olduğunu ileri sürmüşlerdir (Tehânevî, II, 1606). Ancak kelâmçılar, bu tür metafizik varlıkların mahiyeti hakkında akıl yürütmenin doğru olmadığı görüşündedir. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofların bu konudaki düşüncelerini tutarlı bir şekilde eleştirmiştir (Gazzâlî, s. 254 vd.).

Eski Yunan'da "genel görüşe ters düşen kanıtlanmamış yargılar" anlamındaki paradoks (Gr. paradoxos) kelimesi İslâmî literatürde mufârik terimiyle karşılanmaktadır. Ahlâk terminolojisinde "el-mufârikâtü'r-Revâkyye" terkihi Stoa'nın ahlâkî hipotezlerini ifade etmektedir. Genellikle gönül almak, teselli ve teşvik etmek için kullanılan yargıların herhangi bir kanıtı yoktur. Meselâ, "Filozof mâsumdur, filozof için ıstırap söz konusu değildir, durum ne olursa olsun o her zaman mutludur, tek özgür ve tek zengin filozoftur" gibi yargılar paradoks olarak nitelenmektedir (Lalande, II, 935).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), II, 1606; Fârâbî, *Risâle fi İsbâti'l-mufârikât*, Haydarâbâd 1345, s. 2-3; İbn Sînâ, *en-Necât* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 295-302; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1927, s. 254 vd.; A. Lalande, *Mevsû'atü Lâilând el-felsefiyye* (trc. Halîl Ahmed Halîl), Beyrut 1996, II, 935; Cîrâr Cihâmî, *Mevsû'atü muştalahâti'l-felâsife 'inde'l-'Arab*, Beyrut 1998, II, 828; Semîh Dügaym, *Mevsû'atü Muştalahâti'l-imâm Faḥriddin er-Râzi*, Beyrut 2001, s. 747-748.



MAHMUT KAYA

MUFASSAL

(المفصل)

Kur'an-ı Kerim'de
Kâf süresiyle başlayıp

Nâs ile biten kısa sürelerin ortak adı

(bk. SÛRE).

el-MUFASSAL

(المفصل)

Zemahşerî'nin

(ö. 538/1144)

Arap gramerine dair eseri.

Kitabın adını müellifi *el-Mufaşşal fi şan'ati'l-i'râb* olarak kaydettiği halde râvi veya müstensihleri tarafından *el-Mufaşşal fi'n-naḥv* (*fi 'ilmi'n-naḥv*, *fi 'ilmi'l-'Arabiyye*) adlarıyla da zikredilmiştir. Bazı matbu nüshaları ise *el-Mufaşşal fi şinâ'ati'l-i'râb* (*fi 'ilmi'l-'Arabiyye*, *fi 'ilmi'l-luğa*) gibi isimler taşır. Zemahşerî, eserinin girişinde Arap diline hayranlığını belirttiikten sonra özellikle ana dili Arapça olmayan müslümanların bu dile olan ihtiyacına temas etmiş ve kitabını bu ihtiyacı giderme arzusuyla kaleme aldığını belirtmiştir.

el-Mufaşşal'ı isimler, fiiller, harfler (edatlar) ve bunlar arasındaki ortak hususları kapsayan müşterekler olmak üzere dört ana bölüme, her bölümü sınıflara, her sınıfı da fasillara ayıran müellif, birinci bölümde isim ve çeşitlerini, i'râb-binâ, ma'rife-nekre, tesniye-cemi, müzekker-müennes, tasgir-nisbet durumlarını, sayı isimlerini ve fiil işlevi gören isimleri türeme özellikleriyle ele almış, ikinci bölümde fiilleri zaman, i'râb-binâ, geçişli-geçişsiz, etken-edilgen, tam-nâkis, mücerred-mezîd, övme-yerme, mukârab ve taaccüb yönleriyle incelemiştir. Üçüncü bölümde izâfet (cer), atıf, nefiy, nidâ, istisna, istifham ve şart harfleri gibi bütün çeşitleriyle edatları; dördüncü bölümde imâle, vakıf, kasem, vasıl ve kat' hemzesi, iki sâkin harfin çakışma durumu (iltikâü's-sâkineyn), ibdâl, i'lâl ve idgam bahislerini açıklamıştır.

Seçmecî ve uzlaştırmacı Bağdat ekolüne mensup olan Zemahşerî eserinde daha çok Basralı gramer âlimlerinin, zaman zaman Kûfeîliler'in, bazan da Ebû Ali el-Fârisî ile öğrencisi İbn Cinnî'nin görüşlerini benimsemiş, yer yer kendi fikirlerini de ortaya koymuştur. Özlü anlatımın gereği olarak görüş farklılıklarını ele almamasına ve düşüncelerini benimsediği gramer âlimlerinin adlarını çok defa zikretmesine rağmen Araplar'dan doğrudan yaptığı nakillerde kabile isimlerini kaydetmeye özen göstermiştir. Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'inin muhtevasını özgün bir düzenle eserine yansıtmasıyla birlikte birçok konuda onun değil Halîl b. Ahmed, Ahfeş el-Evsat, Müberred ve Zeccâc gibi diğer

Basralı gramerçilerin fikirlerini tercih etmiştir. Nakillerinin tarafsızlığıyla tanınan eserde tarif ve kaidelere önem verilmiş, bunlar âyet ve şiiirlerle desteklenmiş, günlük konuşmalarda yaygın biçimde kullanılan misallerle açıklanmıştır.

el-Mufaşşal plan ve tertibinin düzgün, anlatımının kolay, muhtevasının zengin olması sebebiyle kendi zamanına kadar Arap gramerine dair yazılmış eserlerin en mükemmeli olarak kabul edilmiş, âlimler arasında geniş kabul görmüştür. Kitabın hayranlarından olan Dimaşk Eyyübî Hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam'ın onu ezberleyenleri otuz (veya 100) dinar ve hil'atla ödüllendirdiği kaydedilir (İbn Kesîr, XIII, 121).

Bilhassa VI ve VII. (XII ve XIII.) yüzyıllarda Hârizm ve Horasan gibi doğu ülkelerinde yegâne ders kitabı olan *el-Mufaşşal* Suriye, Mısır, Irak, Hicaz ve Yemen'de de okutulan kitapların önünde yer alıyordu. Mağrib ülkeleriyle Endülüs'te ise müellifinin Mu'tezilî olması yüzünden yayılma imkânı bulamamıştır. İbn Mâlik'in eserlerinin okutulmasını tavsiye eden Ebû Hayyân el-Endelüsî Zemahşerî'ye ve kitabına eleştiriler yöneltmekte, Ebû'l-Haccâc İbn Ma'zûz el-Kaysî el-Endelüsî'nin *et-Tenbih 'alâ ağılâtı (egâlitı)'z-Zemahşerî fi'l-Mufaşşal ve mâ ḥâlefe fihi Sibeveyhi* adıyla bir reddiye yazdığını belirtmektedir (*el-Bahrü'l-muḥîṭ*, IV, 372). Eserin İbn Mâlik tarafından *el-Muvaşşal (el-Mu'aşşal)* adıyla manzum hale getirilmesi ve kitapta geçen şâhid beyitlere dair *Zikru me'ânî ebniyeti'l-esmâ'i'l-mevcûde fi'l-Mufaşşal* adlı bir şerh yazılması onun *el-Mufaşşal*'la ilgili tenkitlerinin (Safedî, III, 363) ihtiyatla karşılanması gerektiğini gösterir.

Telifinden itibaren *el-Mufaşşal* üzerine şerh, hâşiye, ihtisar ve nazma çekme şeklinde pek çok çalışma yapılmıştır. *Havâşî'l-Mufaşşal* adlı şerhiyle bizzat müellifin başlattığı bu tür çalışmalar arasında kaynaklarda metnin seksen, şâhid beyitlerinin on dört şerhinden, üç muhtasarı ve dört nazmından bahsedilir. Eserin başlıca şerhleri arasında Zemahşerî'nin öğrencisi Muhammed b. Sa'd el-Mervezî'nin *el-Muḥaşşal*, Kâsim b. Hüseyin el-Hârizmî'nin *et-Taḥmîr şerḥu'l-Mufaşşal* (Beyrut 1990), Ziyâeddin el-A'cemi'nin *Şerḥu'l-Mufaşşal* (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1102), Ebû'l-Bekâ İbn Yaîş'in *Şerḥu'l-Mufaşşal* (Leipzig 1876-1886; I-X, Kahire, ts.), İbnü'l-Hâcib'in *el-İzâh fi şerḥi'l-Mufaşşal* (Bağdat 1402/1982), Muzhirüddin Muhammed'in *el-Mükem-*

mel fi şerhi'l-Mufaşşal (Millet Ktp., Fey-zullah Efendi, nr. 2008; Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3349), Ali b. Ömer Halîl el-Esfenderî'nin *el-Muktebes fi tavzîhi me'itebes* (Âtîf Efendi Ktp., nr. 2570, 2571), Muhammed Tayyib el-Mekkî'nin *el-Vişâhu'l-Hâmidî* ([baskı yeri yok] 1318) ve Muhammed Abdülganî'nin *el-Mu'avvel* (Kalküta 1322; Kahire 1323) adlı çalışmalarını zikredilebilir. Kitapta geçen şâhid beyitler üzerine yazılan şerhler arasında *İşbâtü'l-muḥaşşal min (fi) nisbeti ebyâti'l-Mufaşşal* (İbnü'l-Müstevfî), *Şerhu's-şevâhid* (Fahredden en-Hârizmî) ve *el-Mufaḍḍal fi şerhi ebyâti(şevâhid)i'l-Mufaşşal* (Bedreddin en-Na'sânî, Kahire 1324) anılabilir. Eserin muhtasarları arasında müellifin *el-Enmûzec*'i ile (Oslo 1859; İstanbul 1298; Kazan 1897) İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye'si* ve Şemseddin Konevî'nin *Muḥtaşarü'l-Mufaşşal*'ı zikredilebilir (*el-Mufaşşal* üzerine yapılan çalışmalar ve yazma nüshaları için bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 185; II, 1774-1777; *İzâhu'l-meknûn*, II, 530; Brockelmann, *GAL*, I, 374; *Suppl.*, I, 509-510; Şevki Dayf, *el-Medarisü'n-naḥvîyye*, Kahire 1976, s. 283-287; C. Zeydân, *Âdâb*, III, 491; Abdülvehhâb İbrâhîm Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-baḥşî'l-İlmî*, Cidde 1403/1983, s. 503-504; Ma'a'l-Mektebe, s. 280-281; Mahmûd Hüseyinî Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fi târihi'n-naḥvî'l-Arabî*, Beyrut 1407/1986, s. 416-421; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *'Uyûnü'l-mû'ellesât* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, s. 271; Abdülkerîm Muhammed el-Es'ad, *el-Vasîf fi târihi'n-naḥvî'l-Arabî*, Riyad 1413/1992, s. 133-134.

el-Mufaşşal'ı J. B. Broch (Ehristiania [Oslo] 1859, 1879), Hamza Fethullah (İskenderiye 1291), Ya'kûb Raspûrî (Delhi 1309/1891, İbn Sînâ'nın *Aksâmü'l-ülûmi'l-akliyye'si*yle birlikte), Muhammed Abdülganî (*el-Mu'avvel* adlı şerhiyle birlikte, Kalküta 1322; Ali b. İmâdî'nin önsözyle Leknev 1323/1905; Bedreddin en-Na'sânî'nin *Ebyât* şerhiyle birlikte Kahire 1323) ve Muhammed İzzeddin es-Sâfîdî (*el-Mufaşşal fi 'ilmi'l-luğa* adıyla, Beyrut 1410/1990) yayımlamıştır. Corci Zeydân *el-Mufaşşal*'ın Almanca tercümesinin 1873'te basıldığını kaydetmektedir (*Âdâb*, III, 491).

BİBLİYOGRAFYA :

Zemahşerî, *el-Mufaşşal fi 'ilmi'l-luğa* (nşr. M. İzzeddin es-Sâfîdî), Beyrut 1410/1990; Kâsım b. Hüseyin el-Hârizmî, *et-Taḥmîr şerhu'l-Mufaşşal* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîni), Beyrut 1990, neşredenin girişi, I, 47-59; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), IV, 372; Safedî, *el-Vâfi*, III, 363; *Keşfü'z-zunûn*, I, 185; II, 1774-1777; E. Fendik, *İktifâ'ü'l-kanûf*, Kahire 1313, s. 300-301; Serkis, *Mu'cem*, I, 288; *İzâhu'l-meknûn*, II, 530; Brockelmann, *GAL*, I, 374; *Suppl.*, I, 509-510; Şevki Dayf, *el-Medarisü'n-naḥvîyye*, Kahire 1976, s. 283-287; C. Zeydân, *Âdâb*, III, 491; Abdülvehhâb İbrâhîm Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-baḥşî'l-İlmî*, Cidde 1403/1983, s. 503-504; Ma'a'l-Mektebe, s. 280-281; Mahmûd Hüseyinî Mahmûd, *el-Medresetü'l-Bağdâdiyye fi târihi'n-naḥvî'l-Arabî*, Beyrut 1407/1986, s. 416-421; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, *'Uyûnü'l-mû'ellesât* (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, s. 271; Abdülkerîm Muhammed el-Es'ad, *el-Vasîf fi târihi'n-naḥvî'l-Arabî*, Riyad 1413/1992, s. 133-134.



MEHMET SAMİ BENLİ

MUFASSAL DEFTERİ

Osmanlılar'da vergiye esas olan kaynakları belirlemek amacıyla yapılan sayımların kayıtlarının ayrıntılı olarak gösterildiği tahrir defteri türü (bk. TAHRİR).

MUFASSAL KÂMÛS-I FELSEFE

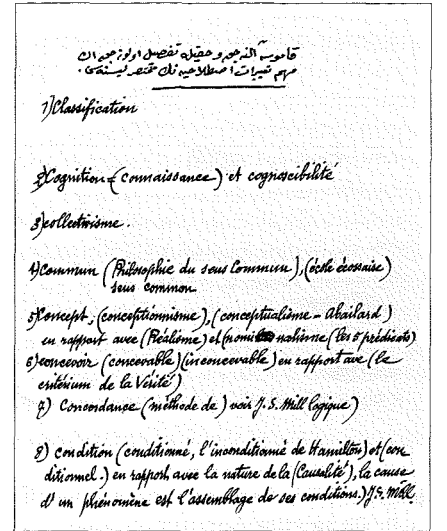
(مفصل قاموس فلسفه)

Rıza Tefvik'in

(ö. 1949)

kaleme aldığı
felsefe terimleri sözlüğü.

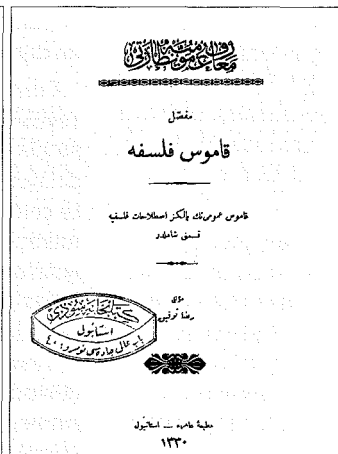
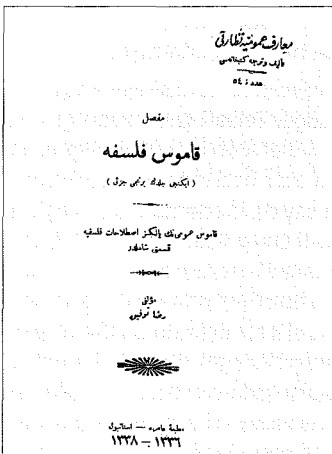
Tanzimat'tan sonraki Batılılaşma sürecinde Türkiye'de modern felsefe terimleri hakkında ilk telif çalışması olup sadece iki cildi yayımlanabilmiştir (I, İstanbul 1332



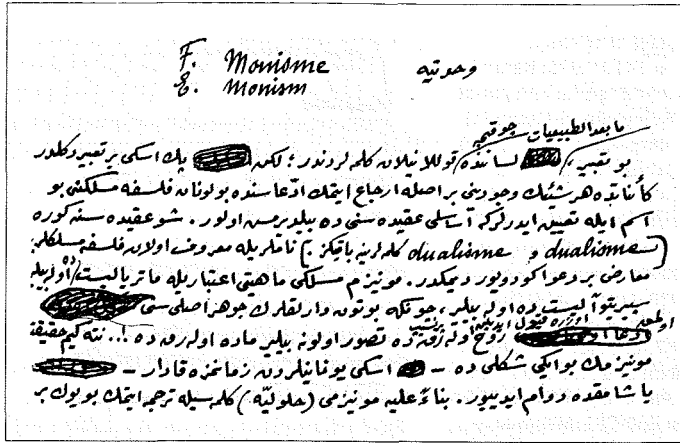
Mufaşşal Kâmûs-ı Felsefe'nin maddebaşı listesiyle ilgili defterden bir sayfa (Abdullah Uçman arşivi)

r./1334 [iç kapakta 1330 r.]; II, İstanbul 1336 r./1338). Eser, II. Meşrutiyet dönemi Maarif nazırlarından Şükrü Bey'in teşebbüsüyle 1913 yılında kurulan İstîlâhât-ı İlmîyye Encümeni'nin felsefe terimleri sözlüğü tasarısını gerçekleştirmek amacıyla yazılmıştır. Her cildi yaklaşık 800 sayfa olacak şekilde on veya on bir ciltte tamamlanması düşünülen sözlüğün ilk cildi 1915 yılından itibaren fasiküller halinde neşredilmeye başlanmıştır. I. cildin ilk kısmı uzunca bir mukaddimedden sonra "A" harfinin ön ek olarak kullanımının açıklanmasıyla başlar ve "Arts libéraux" (Sinâât-ı Seb'a) maddesiyle sona erer. İkinci kısım "Assertorique" (Kaziyiye-i Hissiyiye) – "Bon-sens" (Hâsse-i Selîme, Akli-i Selîm, Tab'-ı Selîm) arasındaki maddeleri ihtiva eder. II. cildin birinci kısmı "Canon" (Kanun) maddesiyle başlar ve "Classifications des sciences" (Tasnîf-i Ulûm) maddesiyle son bulur. Eserin yayımlanmış bölümünde birkaç gönderme olmak üzere toplam 211 madde bulunmaktadır.

Mukaddimedede İstîlâhât-ı İlmîyye Encümeni'nin kuruluş amacından da bahseden Rıza Tefvik, Osmanlılar'da ilim ve felsefe dilinin gelişmemesini ilim ve felsefenin ihmal edilmiş olmasıyla açıklar. Ona göre Türkler asırlardan beri edebiyat dili olarak Türkçe'yi geliştirirken ilim ve felsefeyi ihmal etmişlerdir; bu da Türkçe'de Batı kökenli terimlere karşılık bulunmasını güçleştirmiştir. Bu sebeple encümen-



Mufaşşal Kâmûs-ı Felsefe'nin I ve II. ciltlerinin iç kapığı



Mufassal
Kâmûs-ı
Felsefe'nin
Monisma
maddesinin
Rıza Tevfik'in
el yazısı ile
müsveddesi
(Abdullah
Uçman arşivi)

deki bazı üyelerin itirazlarına rağmen Rıza Tevfik terimler konusunda Arapça'da ısrar eder. Ona göre Batı dillerindeki terimlere karşılık bulmak için müslümanların ortak dili olan Arapça'ya başvurmak-tan başka çare yoktur.

Madde başları Fransız alfabesi esas alınarak hazırlanan sözlükteki terimlerin çok defa Almanca, İtalyanca ve İngilizce'leri de yazılmaktadır. Fransızca bir terimin Arapça karşılığı verildikten sonra terimin hangi kökten geldiği, asıl anlamının ne olduğu, terim olarak ilk defa hangi filozof tarafından nerede kullanıldığı belirtilmektedir. Müellif, modern felsefe terimleri meselesini sadece terimlere uygun karşılıklar bularak aşmaya gayret etmekle yetinmemiş, terimlerin çeşitli medeniyetlerde kazandığı farklı anlamları da aktarmış ve Batı felsefesiyle İslâm felsefesi arasında önemli mukayeseler yapmıştır. Rıza Tevfik sözlükte Türkçe gramerine uygun terimler yapmaya çalıştığını, aktarılması mümkün olmayanları ise olduğu gibi bıraktığını söylemektedir.

Mufassal Kâmûs-ı Felsefe aynı zamanda ansiklopedik bir nitelik taşımaktadır. Eserin bu özelliği, Rıza Tevfik'in geniş bilgi ve kültür birikimiyle ele aldığı konulara bakış açısından ileri gelmektedir. Sözlükte müellifin Doğu ve Batı dünyasına ait engin kültürünün akislerini görmek mümkündür. Burada yer alan maddelerin bazıları (meselâ bk. "Art" [I, 379-397], "Associationisme" [I, 430-455], "Athée, Athéisme" [I, 465-499], "Automatisme" [I, 539-568], "Autorité" [I, 574-618], "Beau" [Beauté] [I, 661-722], "Beaux arts" [I, 722-787], "Catégorie" [II, 89-134], "Cause" [II, 149-198], "Classification" [II, 328-372], "Classification des sciences" [II, 373-400]) birer risâle hacminde olup konu

üzerinde yapılmış kapsamlı inceleme ve araştırmaların ürünüdür. Ayrıca metin içinde geçen yüzlerce Fransızca terimin Türkçe karşılıkları da verilmiştir.

Rıza Tevfik, eserini hazırlarken İslâm filozoflarını ihmal etmediğini söylemekle birlikte kaynak olarak daha çok Francis Bacon ve Descartes'tan başlayarak Spinoza, John Locke, Leibnitz, David Hume, Immanuel Kant, Robert Mayer, Friedrich Adolf Trendelenburg, Charles Darwin, Helmholtz, Thomas Henry Huxley, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Voltaire, Nietzsche, Hegel, Herbart, W. Hamilton, Alexandre Bain, Charles Renouvier, Lord Kelvin, Wallace, Schelling, Hippolyte Taine, Bergson, Boileau, Baumgarten, Eugène Veron ve N. Hartmann'a kadar birçok Yeniçağ filozofu ve sanat felsefecisiyle, Pisagor, Ksenofon, Parménides, Empedocles, Démocritos, Protogoras, Eflâtun, Aristo, Plotin gibi Eskiçağ Yunan filozoflarına; Saint Augustine, Saint Thomas d'Aquina, Saint Anselme, Albertus Magnus gibi Ortaçağ filozoflarına başvurduğu görülmektedir. İslâm düşünürleri arasında başta Fârâbî, İbn Sinâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd olmak üzere Nazzâm, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Fahreddin er-Râzî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Tûsî, Adudüddin el-İcî, Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Celâleddin ed-Devvânî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Kınalızâde Ali Efendi ve Taşköprizâde Ahmed Efendi gibi isimlere yer vermektedir.

Sözlükte kaynak olarak gösterilen ve zaman zaman nakiller yapılan kitaplar arasında Eflâtun'un *Theaitetos*, Sophistes ve *Muhâdarât-ı Eflâtun*, Kant'ın *Critique de la raison pure* (*Tenkid-i Aklı Sırf*) ve *Critique de la raison pratique* (*Tenkid-i Aklı Amelî*), Charles Renouvier'nin *Essais de critique générale*, Sa-

int Augustine'in *Confessions* (*Beyânât*), Voltaire'in *Kâmûs-ı Felsefe*, F. Adolf Trendelenburg'un *Geschichte der Kategorienlehre*, J. Stuart Mill'in, *A System of Logic*, Boileau'nun *Art poétique*, Hippolyte Taine'in *Felsefe-i San'at*, Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf*, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *et-Ta'rifât*, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâşid*, Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin *Miittâhu's-sa'ade*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûşü'l-hikem* ve Kınalızâde Ali'nin *Ahlâk-ı Alâî* isimli eserleri bulunmaktadır.

Genel olarak konuların ilmî bir yaklaşımla ele alındığı sözlükte tasavvufun ah-lâk görüşü eleştirilirken varlık görüşünün savunulduğu görülür. Aynı şekilde daha ziyade *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan hareket edilerek İslâm felsefesiyle Ortaçağ Batı teolojisinin skolastik adı altında tenkit edildiği, buna karşılık Descartes'tan itibaren Yeniçağ felsefesinin yüceltildiği dikkati çeker.

Eser yayımlanmaya başlandığı sırada devrin ilim ve fikir çevrelerinden büyük ilgi görmüştür. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı eserinde Rıza Tevfik'e ayırdığı bölümde sözlüğün basılmamış birkaç cildinin Millî Eğitim Basımevi'nde bulunduğu söylenildiğini belirtirse de böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü Rıza Tevfik, sözlüğün II. cildinin yayımını takip eden günlerde 1913'te ara verdiği aktif politikaya tekrar dönmüş, Âyan Meclisi azalığı ve Şûrâ-yı Devlet reisliği görevleri sırasında eserle meşgul olma fırsatı bulamamıştır. Daha sonra 1922'de Türkiye'den ayrılmak zorunda kalmış, kendisinin de ifade ettiği gibi (*Her Hafta*, 3 Nisan 1948) yurt dışında yaşadığı yirmi yıl boyunca eserle ilgili çalışma yapamamıştır. Terekesinden geriye kalan evrak arasında da sözlüğe ait bir kısmı müsvedde halinde sekiz on madde dışında bir şey çıkmamıştır.

Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda Rıza Tevfik'in diğer felsefî çalışmaları gibi bu sözlük de felsefecilerin ilgisini çekmemiş, dolayısıyla eser üzerinde bilimsel nitelikte çok az sayıda inceleme gerçekleştirilmiştir. Şerif Onay *Rıza Tevfik ve Mufassal Kamus-u Felsefesi* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2003, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Müellifin terekesinden çıkan "Fatım" (Kader), "Fatalités" (Mukadder, Mukadderat) maddeleriyle (*Tarih ve Toplum*, sy. 133, s. 5-11) "Monde" (Âlem) maddesi (*Prof. Dr. Nihad Çetin'e*

Armağan, İstanbul 1999, s. 145-174) sözlük hakkında bir incelemeyle birlikte Abdullah Uçman, "Catégorie" maddesi de öbür felsefe sözlüklerindeki aynı adı taşıyan maddelerle birlikte Semih Atış tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl). İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak* adlı çalışmasında (İstanbul 2001), Babanzâde Ahmed Naim'in G. Fonsegrive'den *Me-bâdî-i Felsefeden İlmü'n-nefs* adıyla çevirdiği eserdeki felsefe terimlerine verdiği karşılıklarla *Mufassal Kâmûs-ı Felsefe*'de madde başı olan terimleri mukayeseli bir şekilde kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Rıza Tevfik, *Mufassal Kâmûs-ı Felsefe*, İstanbul 1330-33, I-II; a.m.f., *Biraz da Ben Konuşayım* (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1993, s. 145-147; a.m.f., "Ateizm, Zındık, Zendaka, Mülhid, İlahad", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (nşr. Fuat Aydın - Mehmet Özşenel), sy. 8, Adapazarı 2003, s. 157-187; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 1498; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Konya 1966, s. 406-407; Mansûrîzâde Said, "Kâmûs-ı Felsefe", *İslâm Mecmuası*, sy. 43, İstanbul 1332/1916, s. 885-888; sy. 44 (1332/1916), s. 903-905; sy. 48 (1332/1916), s. 963-967; sy. 49 (1332/1916), s. 984-986; Celâl Nuri [İleri], "Rıza Tevfik Bey'in Kâmûs-ı Felsefesi Münasebetiyle", *Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası*, II/33, İstanbul 1917, s. 119-121; Bohor İsrail, "Mufassal Kâmûs-ı Felsefe", *TY*, XII/4 (1333/1917), s. 3396-3400; Mehmed Ali Aynî, "Kâmûs-ı Felsefe Hakkında", a.e., XIV/3 (1334/1918), s. 4048-4050 (ayrıca bk. a.m.f., *İntikâd ve Mülâhazalar*, İstanbul 1339, s. 3-17); Rıza Kardeş, "II. Meşrutiyet Devrinde Felsefe İstihlâhları İle İlgili Kaynaklar Hakkında Bir Deneme", *TK*, sy. 234 (1982), s. 769-779; Abdullah Uçman, "II. Meşrutiyet'ten Sonra İlmî Terimlerin Tespitinde Önemli Bir Teşebbüs : İstihlâh-ı İlmîyye Encümeni", *TDI*, sy. 536 (1996), s. 199-205; Semih Atış, "Kategoriler Hakkında Dört Metin: Rıza Tevfik, İsmail Fennî Ertuğrul, Ali Sedat ve Sırrı Giridi", *Kutadgubilig*, sy. 5, İstanbul 2004, s. 99-149.



ABDULLAH UÇMAN

MUFÂVADA

(المفاوضة)

Ortakların sermaye, kâr-zarar paylaşımı, tasarruf ehliyeti, yetki ve sorumluluk bakımından eşit olmaları esasına dayalı şirket türü.

Sözlükte "iş birine havale etmek, ortaklık kurmak; (mallar) birbirine karışmak, eşit olmak" gibi anlamlara gelen *fevd* (*fevz*) veya "dolup taşmak, yayılmak" mânasındaki *feyd* (*feyz*) kökünden türeyen *mufâvada* fıkıh terimi olarak ortaklık süresince sermaye, kâr zarar paylaşımı ve tasarruf ehliyeti yönünden eşitliğin ko-

runması şartıyla ortakların birbiriyle hem vekâlet hem kefalet ilişkisi içinde bulunduğu şirket tipini ifade eder (*Lisânü'l-'Arab*, "fvđ" ve "fyđ" md.leri; Tehânevî, II, 1128; Serahsî, II, 152; Ali el-Haffî, s. 59).

Kâr amacıyla kurulan ortaklıklar (akid şirketleri) fıkıh mezheplerine göre farklı ayırmalara tâbi tutulsa da daha çok ortakların hak, yetki ve sorumlulukları açısından inan ve mufâvada şeklinde iki kısım da incelenir. Şirketin dayandığı ana unsur bakımından bunlardan her biri emvâl (sermaye), ebdân (emek) ve vücûh (kredi) şirketi olabilir (*Mecelle*, md. 1329-1332). Naslarda konuya ilişkin özel düzenlemelerin sınırlı olması sebebiyle daha çok genel ilkelere göre ve uygulamanın etkisi altında gelişen fıkıh doktrinleri, bunların tamamının meşrû sayılıp sayılmaması ve meşruiyeti kabul edilenlere bağlanacak hükümler bakımından farklı yaklaşımlara sahip olmuştur (bk. İNAN; ŞİRKET).

Fıkıh literatüründe mufâvada terimi, ağırlıklı olarak Hanefî doktrininde ele alındığı şekliyle ortakların birçok bakımdan tam eşitliği esasına dayalı şirket tipini ifade etmek üzere kullanılır. Hanefîler'e göre emvâl, ebdân ve vücûh şirketlerinden her biri mufâvada tarzında kurulabilir. Fakat konuya ilişkin şartlar ve hükümlerin izahında daha çok emvâl şirketi esas alınmıştır. Zeydiler'in mufâvada anlayışı Hanefîler'inkine çok yakındır. Mâlikîler, mufâvadanın geçerliliği için Hanefîler'in aradığı bütün hususlarda eşitliği şart koşmazlar; onlara göre inan ile mufâvada arasındaki temel fark, mufâvadada ortaklardan her birinin diğerlerinin onayına başvurmaksızın şirketin her türlü işlemini yapmakta tam yetkili bulunmasıdır. Ayrıca emvâl şirketinin mufâvada tipinde ortakların akde konu olmaya elverişli malları için bir sınırlandırma getirilmemiştir. Öte yandan Mâlikîler'in hangi tipte olursa olsun vücûh şirketine cevaz vermediikleri, ebdân şirketini de ortakların aynı iş kolunda çalışıyor olması halinde mutlak olarak, aksi durumda ise ilâve şartlar eşliğinde kabul ettikleri göz önüne alınmalıdır. Hanbelîler'de mufâvadanın iki anlamı vardır. 1. İnan, mudârebe, ebdân ve vücûh şirketlerinden meydana gelen karma bir ortaklık tipi. Ortaklardan her biri diğerini mudârebe ve diğer şirketlere ilişkin tasarruflarda yetkili kılar sa geçerli olur; kâr anlaşmaya, zarar sermaye oranına göre belirlenir. 2. Miras gibi nâdir haklarla haksız fiil yüzünden ödenecek tazminat gibi borçları istisna ederek ortakların elde edecekleri bütün ka-

zançlarda ve yükümlü tutulacakları bütün borçlarda ortak olmaları esasına dayalı şirket tipi. Bu tür şirkette sermaye ve ortakların tasarruf ehliyeti bakımından eşitlik aranmaz. Bazı kaynaklarda Hanbelîler tarafından câiz görülmediği kaydedilen mufâvada, yukarıda belirtilen istisnalar yapılmaksızın her türlü hak ve borcun dahil edildiği ortaklık şeklidir (İbn Kudâme, V, 29-30; *Mu.F*, XXVI, 39). Şâfiî, Ca'ferî ve Zâhirîler ise mufâvada tipi ortaklıkların hiçbir şeklini câiz görmeyizler (Şâfiî, III, 206; İbn Rüşd, II, 212; İbn Kudâme, V, 39; Abdülazîz el-Hayyât, II, 25-29).

Mufâvadaya karşı çıkanlar, konusu meçhul bir vekâlet ve kefaletin birleştiği böyle bir akdin garar içermesini kaçınılmaz görürler, bu tür şirketi teşvik eden hadisin de sahih olmadığını ileri sürerler. Mufâvadanın câiz olduğunu söyleyenler ise böyle bir akid genel kurala uygun görünmese de bu konuda istihsan metodunun uygulanmasını haklı kılacak gerekçeler bulunduğunu savunurlar. Bu izah tarzına göre mufâvada, öteden beri müslümanların ciddi bir itirazla karşılaşmaksızın uygulayageldikleri bir ortaklık biçimidir ve bu tür teamüller geçerli bir şer'î delil niteliğindedir. Vekâlet ve kefalet sözleşmeleri tek başına câiz olduğuna göre bunlarla ilgili yetkilerin aynı şekilde birleşmesinde de sakınca bulunmadığı söylenebilir. Akdin sıhhatini etkilemeyecek ölçüde bilinmezlik ve belirsizlik herkesin müsamaha ile karşıladığı bir husustur; nitekim karşı görüş sahiplerince tecviz edilen bazı şirketler için de bu durum söz konusudur. Ayrıca meşrû kazanç elde edebilmek için mufâvadaya ihtiyaç duyulduğuna göre genel prensiplere (ihtiyaç gerekçesine) binaen câiz görülmesi gerekir. Mufâvadayı özendirme anlamı içeren hadisler ise birçok Hanefî âlimi tarafından da hüccet olmaya elverişli bulunmamıştır.

Hanefîler'e göre mufâvada şirketinin kuruluşu sırasında ya mufâvada olduğu açıkça belirtilmeli ya da bu şirket tipine has bütün şartlar ayrıntılı biçimde sözleşmede yer almalıdır; aksi halde şirket inan tipinde kurulmuş veya ona dönüşmüş olur (Serahsî, XI, 154; *Mecelle*, md. 1361-1362). Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, din birliği şartını tasarrufta denklik ilkesinin tabii bir sonucu olarak gördüklerinden mufâvada için ortakların aynı dine mensup olmasını da gerekli sayarlar. Bu anlayışa göre müslümanlar ve zimmiler ancak kendi aralarında mufâ-

vada şirketi kurabilirler. Ebû Yûsuf'a göre ise din farkı tasarruftaki eşitliği zedelemeyeceğinden müslümanla gayri müslim arasında mufâvada şirketi kurulabilir (Kâsânî, VI, 61; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, III, 12-13). Mufâvada şirketinde her ortak diğerinin hem vekili hem kefil olduğundan tam anlamıyla sınırsız sorumluluk esastır. Dolayısıyla mufâvadanın kuruluşu için ortakların sadece vekâlele değil kefaletle de ehil olmaları, yani her ortağın tam edâ ehliyetine sahip bulunması gerekir. Ortaklardan birinin ölmesi veya ehliyetini kaybetmesi durumunda ortaklık sona erer.

Mufâvada tarzındaki emvâl şirketinin kuruluş aşamasında ortaklar şirkete doğrudan sermaye olabilecek bütün mallarını sermaye yapmak zorundadır. Çoğunluğa göre şirkete doğrudan sermaye teşkil edecek mallar nakit paralardır. Nakit para dışındaki mallarla şirket kurulabilirse de bunun için ortakların o mallar üzerinde müşterek mülkiyet hakkını sağlayacak ön işlemleri yapması gerekir (Kâsânî, VI, 59; *Mecelle*, md. 1342). Ayrıca ortakların sermaye miktarları ve kâr-zarar paylarının eşit olması şarttır. Kuruluş sonrasında elde edilen, şirkete doğrudan sermaye olacak nitelikteki malların da şirket sermayesine katılması gerektiğinden bu durum sermayenin ortaklık süresince eşit kalması ilkesini, dolayısıyla şirketin mufâvada vasfını bozar ve inan şirketine dönüşmesine sebep olur. Şirkete doğrudan sermaye teşkil edemeyecek nitelikteki malların ise eşit sermaye ilkesine etkisi olmadığı için şirketin kuruluşu sırasında mevcut olmasıyla sonradan hibe, vasiyet, miras gibi yollarla edinilmesi arasında fark yoktur.

Mufâvada tarzındaki ebdân şirketinde ortaklardan her birinin şirket adına iş kabul yetkisi ve sorumluluğu hususunda eşit olması ve bütün çalışmalarını şirkete tahsis etmesi gerekir; şirket dışında çalışarak veya taahhütte bulunarak bağımsız kazanç sağlaması mümkün değildir. Aynı şekilde mufâvada tarzındaki vücûh şirketinde ortakların şirketin ana faaliyeti olan vadeli mal ve hizmet mübadelesi yapmakta eşit yetkiye sahip bulunmaları ve piyasadaki bütün şahsî itibarlarını şirket için kullanmaları şarttır.

Mufâvadanın ticarî hayatın bütün alanlarını kapsayan bir ortaklık türü olarak düşünülmesi Hanefîler'in bu değerlendirmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Bununla birlikte mufâvada şirketinin ticaretin belli alanlarıyla sınırlı tutulabileceği

kanaatini taşıyan Hanefî âlimleri de vardır (Ali Haydar, III, 621). Mufâvada şirketinde ortakların sermaye ve kâr zarar paylaşımında eşit olmaları yanında bütün ticarî faaliyetlerini şirkete ayırmakla yükümlü bulunmaları, birinin diğeri hakkında daha az çalıştığı veya daha çok kazandığı şeklinde düşünmesini, dolayısıyla ortakları ataletle sevkmesini büyük oranda önleyen bir hüküm olarak değerlendirilebilir (ortakların yetki sınırı ve şahsî harcamalarıyla ilgili hükümler için bk. *Mu.F.*, XXVI, 63-72).

Hem kuruluş aşamasında hem sonrasında her ortağın şirkete sermaye olabilecek bütün mallarını katmak durumunda olması ve sermaye oranlarının eşit kalması şartı dolayısıyla mufâvadanın ancak vârisler arasında kurulabileceği, kurulsu dahi yapısını sürdürmesinin âdetâ imkânsız bulunduğu ve kaçınılmaz olarak inan şirketine dönüşeceği yönündeki tesbit büyük ölçüde haklılık taşımaktadır. Bununla birlikte böyle bir şirket kurmak isteyen kimselerin gerek sermaye olarak koydukları nakit miktarı dışındaki paralarını gerekse daha sonra miras vb. yollarla elde ettikleri nakdî miktârın gayri menkuie yahut başka bir mala yatırarak bu şartı yerine getirmeleri, dolayısıyla ortakların bütün birikim ve kabiliyetlerini sadece şirketin kârlılığı için kullanacakları bir şirket kurup işletmeleri imkânsız değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "fvâ", "fyâ" md.leri; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1128; Şâfiî, *el-Üm*, III, 206; Serahsî, *el-Mesûlât*, II, 152; XI, 102 vd., 154; Kâsânî, *Bedâ'î*, VI, 58-62; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 212-213; İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Herrâs), V, 29-30, 39; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr* (nşr. Muhsin Ebû Dakika), Kahire 1370/1951, III, 12-15; Karâfî, *ez-Zâhire* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, VIII, 20-67; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1404/1984, V, 3; *Mecelle*, md. 1329-1332, 1342, 1356-1364, 1404, 1431, 1441; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, III, 619-669; Bilmen, *Kamus*², VII, 79-101; Muhammed b. İbrâhim el-Müsâ, *Şerikâtü'l-eşhâs beyne's-şerî'a ve'l-kânûn*, Riyad 1401, s. 122-130, 139-143, 158-164; İsmail Büyükelebi, *İslam Hukukunda İnan Şirketi ve Nevileri* (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, s. 1-174; Abdülaziz el-Hayyât, *eş-Şerikât fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1408/1987, II, 22-49; Murtaza Köse, *İslam Hukukunda Anonim Ortaklıklar* (doktora tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali el-Haffî, *eş-Şerikât fi'l-fikhi'l-İslâmî*, [baskı yeri ve tarihi yok], (Câmiatü'd-düvelî'l-Arabiyye), s. 58-63; J. D. Latham, "Mufâvada", *El*² (İng.). VII, 310-312; "eş-Şerike", *Mu.F.*, XXVI, 20-92.



BEŞİR GÖZÜBENLİ

MUGALATA

(المغالطة)

Yanıltma amacıyla yapılan ve sonucu çelişik olan kıyas anlamında mantık terimi.

Sözlükte "yanılmak, hata etmek" anlamındaki **galat** kökünden türetilen **mugâlata** (**safsata**), terim olarak mantık hilelerini kullanıp dil cambazlığı yaparak muhatabı yanıltma, safsata, demagoji mânasına gelmektedir. Konuşma veya tartışma esnasında muhatabı yanıltıp hata yapmasına veya yanlış bir fikri benimsemesine sebebiyet verme yönünde her dil ve kültürde geliştirilmiş bazı yöntemler bulunmakla birlikte mugalatanın bir mantık terimi şeklinde literatürde yer almasının tarihi eski Yunan'a kadar gitmektedir. Milâttan önce V-IV. yüzyıllarda Yunanistan'da sofist denen bazı kişiler şehirleri dolaşarak para karşılığında halka hitabet dersi veriyorlardı. Hitabette amaç ikna etmek olduğundan bu konuda mantık hileleri ve kelime oyunları muhatabın nasıl aldatılıp ikna edileceğinin, eğer konu diyalektik ise değişik taktiklerle onun küçük düşürüleceğinin yollarını ve yöntemlerini öğretiyorlardı. Böylece dil ve mantık hilelerine dayanan safsata diyalettiğin bir türü haline gelmiştir. Bu teknikleri öğrenenler yanlış doğru, doğruyu yanlış diye gösterip toplumun kargaşaya sürüklenmesine sebep olabiliyorlardı. Eski Yunan'ın üç büyük filozofu Sokrat, Eflâton ve Aristo, giderek bilgelik iddia eden sofistler zümresiyle mücadele etmek zorunda kalmış, hatta Aristo, sekiz kitaptan meydana gelen mantık külliyyatının altıncı kitabını bu konuya ayırarak eserine *Sophistici Elenchi* (sofistik delillerin çürütülmesi) adını vermiştir. İslâm mantıkçıları bunu *Tebkîtü's-sûfistâ'îyyîn*, *Şinâ'atü'l-muğâlihtin* ve *er-Red 'ale's-sûfistâ'î* şeklinde adlandırmış, yanıltma ve aldatmayı amaçlayan bu tür akıl yürütmeyi de "el-hikmetü'l-mümewvihe" (aldatan hikmet) olarak nitelemişlerdir (Kaya, s. 108).

Mugalata onur kırıcı ve ahlâkî bir zaaf sayılsa da özellikle siyasal ve ideolojik tartışmalarda sıkça başvurulan bir yöntemdir. İbn Sinâ'ya göre mugalata yapanlar amaçları bakımından üç kategoride değerlendirilebilir. 1. Amacı doğruya ulaşmak olduğu halde dil ve mantık kurallarını yeterince bilememekten dolayı yanlışlık yapıp çelişkiye düşenler. 2. Hasrı ya-

nılarak tartışmada yenik düşürmek için aldatıcı dil ve mantık oyunlarına başvuranlar. 3. Sırf bilgiç görünmek düşüncesiyle demagoji ve mugalata yapanlar (eş-Şifâ': el-Mantık, IV, 56).

Aristo, akıl yürütmeye yapılan yanlış ve yanıltmaları lafızdan ve anlamdan kaynaklananlar olmak üzere başlıca iki gruba ayırır ve birincisine altı, ikincisine yedi farklı örnek verir. Lafızdan kaynaklanan mugalata çoğunlukla eş anlamlı kelimelerle yapılır. Meselâ: "Bazı kötülükler zorunlu mudur, değil midir? Eğer zorunlu değilse asla bulunamaz. Öyleyse varlığı hiçbir zaman zorunlu olmayan şey var değildir." Hastalık, ölüm ve yaşlılık zorunlu birer kötülük olarak var olduğuna göre bu kıyas çelişiktir, dolayısıyla mugalatadır. Bu örnekte ontolojik anlamdaki zorunluluk ile realitedeki zorunluluk kavramlarının eş anlamlı olmasından yararlanılıp mugalata yapılmıştır (a.g.e., IV, 9). Bir lafzın hakiki mânasıyla mecazi mânası arasındaki farktan faydalanılarak mugalataya başvurulur. Meselâ: "Bazı resimler atır, her at hayvandır, öyleyse bazı resimler hayvandır." Halbuki resimdeki ata mecazi olarak at denilmektedir (Muhammed eş-Şehrezûrî, I, 484). Bazan öncül konumundaki önermelerde küçük terimle orta terim aynı anlama geldiğinden kıyas yeni bir bilgi sağlamaz. Mantıkta buna "müsâdere ale'l-matlûb" denir: "İnsan beşerdir, her beşer gülen hayvandır, o halde insan gülen hayvandır." Burada insanla beşer aynı mânayı taşıdığından kıyastan beklenen elde edilmemiş, sadece mugalata yapılmıştır (a.g.e., I, 488).

Öncül önermelerden birinin yanlış kurulmasıyla da mugalata ortaya çıkar: "Sen 1 milyon kaybettin mi?" "Kaybetmedim." "Kaybetmediğin şey sendedir, o halde sen bir milyonersin." Burada muhatabın, "Milyonum yok ki kaybedeyim" demesi gerekirken "kaybetmedim" demesi sonucun demagoji olmasına yol açmıştır. Yapılması gereken yerde vurgu yapmak da mugalata sebebidir. "Oku adam ol baban gibi, eşek olma" ifadesinde başarıda örnek gösterilen baba vurgunun "adam ol" a çekilmesi halinde kötü örnek durumuna düşecektir. Mugalatanın bir başka tekniği de anlamca birleşik olan lafzı birimlerine ayırıp kıyas yapmaktır: "Beş, çift ve tek sayıların toplamı olduğu için hem çift hem tektir; o halde beş çifttir, demek ki tek olan sayı çifttir" (Fârâbî, II, 136).

İslâm mantıkçıları, eserlerinde lafız ve mânadan kaynaklanan mugalata ile ki-

yasın şekline ve maddesinden ileri gelen mugalata türlerine geniş yer ayırmış ve demagojiden korunma yöntemlerini açıklamışlardır (Gazzâlî, s. 210-231). Kelâmcılar da bu hususta Âdâbü'l-cedel adıyla müstakil eserler yazmış veya kitaplarında konuyu ayrı bölümlerde inceleyerek tartışmaların belli kurallar çerçevesinde verimli olmasını sağlamaya çalışmışlardır (bk. CEDEL).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1602-1604; Fârâbî, el-Mantık 'inde'l-Fârâbî (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1985, II, 136; İbn Sînâ, eş-Şifâ': el-Mantık (nşr. İbrâhîm Medkûr), Kahire 1966, IV, 9, 56; Gazzâlî, Mi'yârü'l-'ilm (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1410/1990, s. 210-231; Muhammed eş-Şehrezûrî, eş-Şeceretü'l-ilâhiyye (nşr. Mehmet Necip Görgün v.dğr.), İstanbul 2004, I, 484, 488; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 108; W. D. Ross, Aristoteles (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1993, s. 75-78; Ferid Cebir, Mevsû'atü muştalahâti 'il-mi'l-mantık 'inde'l-'Arab, Beyrut 1996, s. 941-943.



MAHMUT KAYA

MUGALTAY b. KILIÇ

(bk. MOĞULTAY b. KILIÇ).

MUGANNÎ

(bk. HÂNEDE).

MUGARESE

(المغارسة)

Boş araziye fidan dikmek üzere kurulan emek-tarla ortaklığı mânasında fıkıh terimi.

Sözlükte "fidan dikmek" anlamındaki gars kökünden türeyen mugârese, fıkıh terimi olarak arazi ve emek sahibinin (âmil) yetişecek ağaçların ortak olması şartıyla boş araziye fidan dikmek üzere yaptıkları akdi ifade eder. Suriye yöresindeki yaygın kullanımın etkisiyle özellikle bazı Hanefî ve Şâfiî kaynaklarında bu ortaklık müşâtarâ ve münâsabe şeklinde anılır (İbn Hazm, VIII, 228; Şîrbînî, II, 324; İbn Âbidîn, VI, 289; Vehbe ez-Zühaylî, V, 651). Bunlardan ilki ürünün paylaşılmasıyla, diğeri de bölgede fidana verilen adla (nasab) ilişkilidir. Yine bir kısım Hanefî ve Hanbelî kaynaklarında mugârese müsâkâtın bir türü olarak ele alınır (Suğdî, II, 548-549; Buhûtî, III, 352). Zeydî âlimi İbnü'l-Murtazâ el-Mehdî-Lidînillâh ve Şev-

kânî ise mugâreseyi icâre diye niteler (Şevkânî, III, 223; ayrıca bk. MÜSÂKÂT; MÜZÂRAA).

Fıkıh kitaplarındaki mugârese tariflerinden tarafların sadece yetişen ağaçta pay sahibi olabilecekleri izlenimi edinilmekle birlikte bu akdin hükmüne dair ihtilâflardan -cevazı fakihler arasında tartışmalı olsa da- değişik mugârese uygulamalarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunları üç grupta toplamak mümkündür. 1. Âmilin ağacın yanı sıra tarladan ve ağacın verdiği meyveden hisse alması. 2. Âmilin hissesinin sadece meyve ile sınırlı olması. Bu tür mugârese ile müsâkât arasındaki fark şudur: Müsâkâtta âmil meyve veren ağaçların bakımını yaparak meyvede hak sahibi olur, mugâresede ise tarla sahibinin verdiği boş araziye fidan dikip bunların bakımını yapar ve emeğinin karşılığında meyveden hisse alır. 3. Tarafların ağaçta ve meyvede ortak olmaları. Şâfiîler'e göre bu türlerden hiçbiri câiz değildir. Çünkü böyle bir muameleye ihtiyaç olmayıp bundan beklenen sonucu kira veya hizmet akdiyle sağlamak mümkündür (Şîrbînî, II, 324). Hanefîler'e göre bunlardan sadece üçüncü, Mâlikîler'e göre yalnız birinci, Hanbelîler'e göre ise sadece ikinci şekildeki mugârese câizdir (Kâdîhan, II, 201-202; İbn Kudâme, V, 579-580; Karâfî, VI, 138-139; Osman b. Ali ez-Zeylâf, V, 286).

Belirtilen şekillerde mugâreseyi câiz görenler emeğin âmile ait olması, fidan verecek tarafın, paylaşım oranlarının ve çoğunluğa göre sürenin belirlenmesi gibi müzâraa ve müsâkâtta aranan şartların mugâresenin sıhhati için de gerekli sayıldığını belirtirler. Mugârese konusunda en ayrıntılı bilgiye Mâlikî kaynaklarıyla İbn Hazm'ın eserinde rastlanır. Mâlikîler mugâresenin cevazı için şu şartları ileri sürerler: 1. Âmil tarlaya ekin ve sebze gibi geçici bitkiler değil hurma ve zeytin gibi kalıcı ağaçlar dikmeli; 2. Ağaçlar aynı veya yakın cinsten olmalı; 3. Ortaklık müddeti meyve alınabilecek süreden az ve örfen çok uzun sayılmayacak şekilde belirlenmeli; 4. Âmile sadece ağaç veya tarladan değil ikisinden de pay verilmeli; 5. Mugârese vakıf arazisinde olmamalıdır. İmam Mâlik'ten gelen rivayetten, âmilin toprağın rakabesinden pay sahibi olmaya hak kazanmasının ağaçların yetişmesi şartına bağlı olduğu anlaşılmaktadır (İbn Hazm, VIII, 228; İbn Abdülber, II, 762; İbn Cüzey, s. 281). İbn Hazm, dikilecek fidan ve gerekli malzemenin tarla sahibi ve âmil

tarafından sağlanması durumlarını farklı değerlendirir. Birincisinde icâre yönü ağır bastığından süre tayin edilmelidir. Âmilin emeğine karşılık muayyen bir ücret takdir edilebileceği gibi tarlanın belirli bir bölümü veya belirli bir hissesi şart koşulabilir. Fidan ve diğer malzemenin âmil tarafından sağlanması durumunda ise ortaklık niteliği baskın olduğu için süre sınırlaması yapılamaz; ortaklık fidanlar yetişinceye kadar devam ederse her iki taraf başlangıçta kararlaştırılan paylara hak kazanır, fakat âmil arazi üzerinde asla hak sahibi olamaz (*el-Muḥallâ*, VIII, 227). Şevkânî'ye göre mugâresede âmilin ücreti belirli miktarda para, herhangi bir mal veya dikilen ağaçların bir kısmı ya da yetişecek meyvenin bir bölümü olabilir. Ancak âmilin hissesinin meyveden verilmesi şart koşulmuşsa meyvenin yetişmiş olması gerekir (*es-Seylû'l-cerrâr*, III, 223).

Bu konuda kaynaklarda yer alan bilgi ve tartışmalardan fakihlerin kendi çevrelerindeki uygulamaları dikkate alarak belirsizliği, haksız kazancı ve ihtilâfı önleyecek tedbirler almaya çalıştıkları ve özellikle Mâlikîler'in mugâreseyi kalıcı bir ortaklık biçiminde tasavvur ettikleri anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA:

İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, VIII, 227-228; Suḡdî, *en-Nuteḡ fi'l-fetâvâ* (nşr. Selâhaddin en-Nâhî), Bağdad 1976, II, 548-549; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-Kâfi fi fihki ehli'l-Medineti'l-Mâliki* (nşr. M. M. Uhayd el-Morîtânî), Riyad 1400/1980, II, 762; Kâdîhan, *el-Fetâvâ*, II, 201-202; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, Beyrut 1984, V, 579-580; Karâfî, *ez-Zâhire* (nşr. Muhammed Haccî - Saîd Ahmed A'râb), Beyrut 1994, VI, 137-145; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fikhiyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), s. 281; Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Teb-yinü'l-hakâ'ik*, Bulak 1315, V, 286; Şirbînî, *Muḡnî'l-muḡtâc*, II, 324; Buhûti, *Keşşâfü'l-kı-nâ'*, III, 352; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr* (nşr. M. İbrâhîm Zâyed), Beyrut 1405/1985, III, 223; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muḡtâr*, VI, 289; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dimaşk 1989, V, 651.



HÜSEYİN KAYAPINAR

MUGAYYEBÂT

(المغيبات)

Akil ve duyular yoluyla bilinmeyen varlık ve olaylar alanı.

Sözlükte "gizli kalmak, görünmemek, duyuların algı alanı dışında olmak" mânasındaki **gayb** kökünden türeyen **mu-gayyeb** (gizli tutulmuş) kelimesinin çoğulu olan **mugayyebât** "mahiyeti bilinmeyen gizli şeyler" demektir. Dinî literatürde akıl ve duyularla bilinmeyen, hakkında Al-

lah'tan başka kimsenin bilgisi bulunmayan varlık ve olaylar alanını ifade eder. Ulûhiyyet âlemi ve âhîret hayatı gibi naslarda "gayb" olarak nitelendirilen hususların akılla temellendirilebileceğini ileri sürerek gayb kapsamına giren şeyleri sadece duyularla bilinmeyen varlık ve olaylarla sınırlandıranlar da vardır.

Kur'an'ın çeşitli âyetlerinde varlıklar âlemi gayb - şehâdet (meselâ bk. el-En'âm 6/73; et-Tevbe 9/94, 105; er-Râ'd 13/9), halk-emir (el-A'râf 7/54), mülk-melekût (el-Bakara 2/107; Âl-i İmrân 3/26; el-En'âm 6/75; el-A'râf 7/158, 185; el-Mü'minûn 23/88; Yâsîn 36/83) kavramları, ayrıca "gör-bildikleriniz ve göremedikleriniz" ifadesiyle (el-Hâkka 69/38-39) tasnif edilmekte, bazı kişilerin gözlerinin gerçeklere karşı perdelendiği bildirilmekte (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "ğtv", "hcb", "str", "ğsv" md.leri) ve insana verilen bilgilerin ona verilmeyenler yanında çok az olduğu belirtilmektedir (el-İsrâ 17/85). Kur'an'ın ortaya koyduğu varlık anlayışı açısından -materyalistlerin iddialarının aksine- içinde yaşadığımız fizikî âlemin yanı sıra idrak ve algılarımızın dışında bulunan bir âlemin mevcudiyeti söz konusudur. Allah'ın zâtı, sıfatlarının mahiyeti, yaratılışın başlangıcı, ölümden sonraki hayat, ruh, melek, cin, şeytan gibi duyuların idraki dışında kalan varlıklar bu alana giren şeylerden bazılarıdır. Kur'an-ı Kerim, metafizik varlıklar yanında fizikî âlemin duyularla algılanamayan kısmını da mugayyebâta dahil eder (el-En'âm 6/75; el-A'râf 7/185; el-Mü'minûn 23/88; Yâsîn 36/83). Yedi göğü, kürsîyi ve arşı ontolojik varlıklar kabul eden Babanzâde Ahmed Naim bunların aynı zamanda gaybî varlıklar olduğunu kaydeder (bk. bibl.).

Tefsir literatüründe genellikle mugayyebât konusu, gaybın anahtarlarının beş olduğu ifade eden hadislerle En'âm (6/50, 59) ve Lokmân (31/34) sûrelerindeki âyetler irtibatlandırılarak ele alınmıştır. Taberî'nin beyanına göre bedevî Araplardan biri Hz. Peygamber'e gelerek, kuru geçen beldelerine yağmurun ne zaman yağacağını, hamile olan karısının doğuracağı çocuğun oğlan mı kız mı olacağını ve kendisinin ne zaman öleceğini öğrenmek istediğini söylemiş, bunun üzerine Cenâb-ı Hak, Lokmân sûresindeki âyeti inzal ederek kıyametin kopma zamanına ait bilginin kendi katında olduğunu, yağmuru O'nun yağdırdığını, rahimlerde olanı O'nun bildiğini, kimsenin gelecekte ne yapacağını ve nerede öleceğini bilemeyeceğini haber vermiştir (*Câmi'u'l-beyân*,

XXI, 55-56). Âyette sıralanan beş husus hadislerde "mefâtihu'l-gayb" olarak nitelendirilmiştir. "Anahtar" mânasındaki **miftâh** kelimesinin çoğulu olan **mefâtih**, En'âm sûresinde (6/59) gaybın anahtarlarının Allah katında olduğunu ve onları ancak O'nun bildiğini ifade eden âyette mefâtih şeklinde geçmektedir. Müfessir Dahhâk b. Müzâhim ve Mukâtil b. Süleyman, bu terkinin aynı sûrenin 50. âyetinde yer alan "hazâinullah" (Allah'ın hazineleri) ifadesiyle anlam ilişkisi içinde bulunduğu kanaatindedir. Buna göre mefâtihu'l-gayb, "içindeki Allah'tan başka kimsenin bilmediği hazinelerin bulunduğu yerin kapısını açmaya yarayan anahtarlar" anlamına gelir. Atâ b. Ebû Rebâh ise mefâtihu'l-gayb terkinine "sevap, sadet, şekâvet, ecel, amellerin son durumu gibi insanlar tarafından önceden bilinmeyen şeyler" mânası vermiştir (Cemel, II, 37). Mâtürîdî, En'âm sûresindeki (6/59) mefâtihu'l-gayb terkinini aynı sûrenin 50 ve 58. âyetleriyle bağlantılı görmektedir. Bu âyetlerde Peygamber'e Allah'ın hazinelerine sahip olmadığını, gaybı bilmediğini, dolayısıyla ilâhî rahmet ve azabın elinde bulunmadığını muhataplarına söylemesi emredilmektedir. Mâtürîdî, 59. âyetteki mefâtih kelimesinin "anahtar" mânasındaki miftâhin değil "maddî ve mânevî yardım ve zafer" anlamındaki "meftah"ın (mifteh) çoğulu olduğunu söyler (krş. *Lisânü'l-Ârab*, "ftḥ" md.). Buna göre Kur'an'da yer alan mefâtihu'l-gayb "gaybın anahtarları" mânasına gelmemektedir (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 214^b). Esasen kendisi Lokmân sûresindeki âyeti (31/34) aşağıdaki hadis etkisinde kalarak yorumlamıştır. Mâtürîdî, "ilmü's-sâa" terkinini kıyametin kopma zamanından başka kıyametin mahiyeti, boyutları ve süresi mânasına da almış, Allah'ın rahimlerde olan şeyi bilmesini, spermin döl yatağına intikalinden sonra rahimde meydana gelen değişim ve evreler olarak yorumlamıştır. Rahimde ceninin oluşup oluşmadığı, oluşması halinde erkek mi kız mı olduğunun bilinmesinin başkaları tarafından belirlenmiş bazı işaretler yoluyla bilinebileceğini söylemiştir. Mâtürîdî, mugayyebât hadisine te'vil ehlinde bazılarının kanaati olarak ikinci cercede yer vermekle yetinmiştir (*a.g.e.*, vr. 573^{a-b}; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176, vr. 595^{a-b}).

Gaybın anahtarlarının beş olduğunu ve bunları Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini ifade eden hadis Abdullah b.

Ömer, Ebû Hüreyre, Lakit b. Âmir ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîler tarafından rivayet edilmiştir. Abdullah b. Ömer'den gelen iki rivayetin birinde Hz. Peygamber'in, "Gaybın anahtarları beştir" dedikten sonra Lokmân sûresinin 34. âyetini okuduğu (Müsned, II, 24, 58, 122; Buhârî, "Tefsîr", 6/1, 31/2), diğerinde ise, "Gaybın anahtarları beş olup bunları Allah'tan başka kimse bilemez" cümlesinin ardından beş hususu saydığı (Müsned, II, 52; Buhârî, "Tefsîr", 13/1, "İstisâkâ", 29, "Tevhîd", 4) bildirilmektedir. Başka sahâbîlerin rivayetlerinde bazı farklılıklar varsa da genel muhteva aynıdır (Müsned, I, 438, 445; IV, 13; Tayâlisî, Müsned, s. 51; Buhârî, "İmân", 37; Müslim, "İmân", 7).

Lokmân sûresinin son âyetinin mugayyebât-ı hamsten söz eden rivayetler ışığında yorumlanması beraberinde bazı problemler getirmektedir. Kur'an-ı Kerîm'de mefâtihu'l-gayb ile beş gayb arasında doğrudan bir ilişki kurulmamasına rağmen hadislerde beş hususun gaybın anahtarları olduğu açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca Lokmân sûresinde kıyametin ne zaman kopacağına, insanın gelecekte ne yapacağına ve nerede öleceğine dair konular gaybla ilişkilendirilirken yağmur ile ilgili olarak sadece onu Allah'ın yağdırdığı ifade edilmiş, rahimlerde olanı Allah'ın bildiği konusunda da herhangi bir belirleme yapılmamıştır. Dolayısıyla söz konusu âyette sadece üç husus gayb kapsamında tutulmuştur. Buna karşılık hadis rivayetlerinde beş hususun tamamına ait bilgi Allah'a özgü kılınmış, Kur'an'da yer alan, "Yağmuru Allah yağdırır" ifadesi yerine, "Yağmurun ne zaman yağacağını Allah'tan başkası bilemez" anlatımı geçmiştir. Günümüzde bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler, yağmurun ne zaman yağacağı ve rahimde bulunan ceninin durumu hakkında önceden bilgi sahibi olma imkânını sağlamıştır. Bazı müfessirler, rivayetlerin etkisinde kalarak yaptıkları yorumlarda yağmurun yağma zamanı gibi bir problem ihdas edip âyeti bilimin verileriyle çelişir duruma getirmişlerdir. Bomba atmak suretiyle yağmur yağdırma da âyette kastedilen mâna ile çelişmez, çünkü tabiatın işleyişiyle ilgili olarak Allah'ın koyduğu kanunlarla göre hareket edilmesi O'nun alanına müdahale anlamına gelmez.

Mugayyebâtı ilm-i nücum, kehânet vb. yöntemlerle bilmenin mümkün olmadığını söyleyen Fahreddin er-Râzî (Mefâtihu'l-gayb, II, 209), Allah'a sadece beş şeyin bilgisini özgü kılmanın maksada uygun

düşmediğini kaydederek şunları söyler: "Allah, meselâ bir fırtına anında bir kum yığınındaki kum tanelerini, rüzgârın onları doğudan batıya kaç kere savurduğunu ve hangi yönde bulduklarını bilir. Bunu O'ndan başka kimse bilemez. Bu sebeple mugayyebâtı sadece beş şeyle sınırlandırmanın mantığı yoktur" (a.g.e., XXV, 164). Bazı âlimler, âyet ve hadislerde dile getirilen hususları telif etmek için şöyle bir yorum yapmışlardır: Bu konular Allah için kesin ve tafsilî ilim, insanlar için bir yönüyle eksik kalan zannî ilim niteliğindedir. Hava şartlarından yağmura, cihazların yardımıyla ceninin durumuna intikal etme tam bir ilim değil zannî istidlâldir (Elmalılı, V, 3854). İbn Ebû Cemre ve M. Reşid Rızâ, beş gayb olarak bildirilen hususların beş ayrı âleme işaret eden sembolik anlatımlar olduğunu kaydetmektedir.

İbn Abbas, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî ve Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî gibi âlimler beş hususu sadece Allah'ın bildiğini belirtirken Mâtürîdî, İsmâil Hakkî Bursevî, Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî, Reşid Rızâ ve M. Hamdi Yazır bunların tamamının mutlak gayb olmadığını, dolayısıyla bazılarının başkaları tarafından da bilinebileceğini söylerler. Mugayyebât konusuna, görünen ve görünmeyen her şeyi inkâr eden sofistlerle sadece algılanabilen varlıkları kabul eden pozitivistler olumsuz yaklaşmışlardır. İnsanın gücü ve yetenekleri hesaba katıldığında onun bildiklerinin yanında bilmediklerinin ne kadar çok olduğu ortaya çıkmaktadır. Uçsuz bucaksız kâinata olup bitenlerin insan bilgisiyse sınırlandırılması dar görüşlülükten başka bir şey değildir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "ğyb", "fth" md.leri; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "ğtv", "hcb", "str", "ğsv" md.leri; Müsned, I, 438, 445; II, 24, 52, 58, 122; IV, 13; Tayâlisî, Müsned, Haydarâbâd 1321, s. 51; Buhârî, "İmân", 37, "Tefsîr", 6/1, 13/1, 31/2, "İstisâkâ", 29, "Tevhîd", 4; Müslim, "İmân", 7; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Bulak), XXI, 55-56; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 214^b, 573^{a-b}; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176, vr. 595^{a-b}; Zemahşerî, *Keşşâf* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, II, 355; V, 25-26; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 209; XXV, 164; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, Beyrut 1966, V, 399-402; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Sa'd), XXVIII, 139; Tecrid Tercemesi, II, 261; Sadreddin-i Şîrâzî, *Mefâtihu'l-gayb* (nşr. Muhammed Hâcevî), Tahran 1363, s. 563-575; Cemal, *el-Fütûhâtü'l-ilâhiyye*, Kahire 1318, II, 37; İdris b. Ahmed el-Vezzânî, *en-Neşrû't-tayyib 'alâ Şerhi's-Şeyh et-Tayyib*, Kahire 1348, I, 513-514; Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, VII, 468; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3852-

3855; Abdülmecid Selim, "İlmü'l-gayb", *el-Fetâva'l-İslâmiyye min Dâri'l-iftâ'i'l-Mısriyye* (nşr. Câdelhak Ali Câdelhak v.dğr.), Kahire 1402/1981, IV, 1361-1363; Bessâm Selâme, *el-İmân bi'l-gayb*, Zerkâ / Ürdün 1403/1983, s. 36-37; Osman Cum'a Damiriyye, *Âlemü'l-gayb ve ş-şehâde fi't-taşavvürü'l-İslâmî*, Cidde 1410/1989, s. 85-105; Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul 1993, s. 140-141; İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, İstanbul 1996, s. 71-79.



İLYAS ÇELEBİ

MUGİRE b. ABDURRAHMAN

(مغيرة بن عبد الرحمن)

Ebû Hâşim Mugire b. Abdirrahmân b. Hâris el-Mahzûmî (ö. 186/802)

Mâlikî fakihî ve muhaddis.

124 (742) yılında doğdu. Dedesinin dedesi Ayyâş b. Ebû Rebîa ilk sahâbîlerden-di. Babasından ve aralarında Yezîd b. Ebû Ubeyd, Muhammed b. Aclân, Abdullah b. Sâid ve Mâlik b. Enes'in bulunduğu muhaddislerden hadis rivayet etti. Kendisinden hadis rivayetinde bulunanlar içinde oğlu Ayyâş b. Mugire, İbrâhim b. Hamza ez-Zübeyrî, Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Ahmed b. Abede, Ebû Mus'ab ez-Zührî ve Ya'kûb b. Humejd yer almaktadır. Hadiste sika olduğu belirtilen Mugire'ye Abbâsî Halifesi Hârûnürreşid Medine kadılığını teklif etmişse de kendisi bunu kabul etmemiştir.

Mâlikî tabakat kitaplarında Süleyman b. Bilâl, Muhammed b. Dînâr el-Cühenî, Osman b. Kinâne, Abdülazîz b. Ebû Hâzîm, Abdülazîz ed-Derâverdî ve Muhammed b. Mutarrif ile birlikte Mâlik'in ilk nesil Medineli öğrencileri arasında sayılmakla birlikte bunların Mâlik ile öğrencilik ilişkilerinin intisap düzeyinde olmadığı anlaşılmaktadır. Mugire gibi birçoğu, Mâlik'ten sonra ve Mâlik hayattayken Medine müftüleri arasında yer alan ve Medine çevresinde Mâlik'in dengi olarak bilinen bu isimlere Mâlikî fıkıh literatüründe neredeyse hiç atıf yapılmaması, kendilerine atıf yapılanlara da özellikle Mâlik'in değil Medine âlimlerinin rivayet ve görüşlerini nakleden râviler ve aynı zamanda kendilerine has görüşleri olan fakihler sıfatıyla yer verilmesi bunu teyit etmektedir. Nitekim Mâlik'ten sonra Medine fikhinin temsilcisi olarak, ders halkasının başına geçen Osman b. Kinâne dahil olmak üzere bu nesilden bir fakih değil bir sonraki nesilden Abdullah b. Nâfi es-Sâîğ kabul edilmiştir (Kâdî İyâz, III, 130).

Yaş itibarıyla Mâlik'in akranı sayılan Mugire onunla aynı hocalardan ders almış, daha önce kendisine muhalefet etmekle birlikte Mâlik kendi ilim meclisini oluşturduktan sonra onun meclisine katılmaya başlamıştır (a.g.e., III, 4). Ancak Mâlik'in fikhî görüşlerinin rivayeti konusunda Medine Mâlikî ekolünün temsilcileri kabul edilen sonraki nesil fakihleri kadar katkıda bulunmamıştır. Bununla birlikte Medine Mâlikî ekolünün temsilcilerinden Mutarrif b. Abdullah el-Esam, Ebû Mus'ab ez-Zührî ve İbnü'l-Mâcîşûn ile Mısır Mâlikî ekolünün önde gelenlerinden İbn Vehb'in istifade ettiği fakihler arasında yer almaktadır. Mugire b. Abdurrahman 22 Safer 186 (2 Mart 802) tarihinde vefat etti.

Mugire'nin Medine'de meşhur olan kitaplarından söz edilmektedir. Önce Mısır'a, oradan Kayrevan'a ve muhtemelen Endülüs'e ulaştığı ve Medine fukahası ile müelliflerine ait fikhî görüşleri bir araya getirdiği anlaşılan bu kitaplara (Muhammed b. Hâris el-Huşenî, s. 168; Kâdî İyâz, IV, 105; V, 111; Muranyî, s. 142, 165) Mâlikî mezhebi literatürünün oluşumunda Mâlik'in öğrencilerinden Mısırlı İbnü'l-Kâsim, İbn Vehb ve Eşheb el-Kaysî ya da Tunuslu İbn Ziyâd el-Absî'nin mesâil derlemeleri (semâât) gibi kaynak değeri atfedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye* (nşr. Muhammed b. Şeneb), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî), s. 168; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İntikâh*, Kahire 1350, s. 53-54; Kâdî İyâz, *Tertübü'l-medârik* (nşr. Abdülkâdir es-Sahrâvî), Rabat 1403/1983, III, 2-8, 130, 133, 229, 353; IV, 105; V, 111; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 181-190*, s. 410-411; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, II, 343-344; İbn Kurfûz, *el-Vefeyât* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 148-149; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, X, 264-265; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 56; M. Muranyî, *Dirâsât fi mesâdirü'l-fikhî'l-Mâlikî* (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 142, 165; Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü: III.-V./IX.-XI. yy.* (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 24-25.



MEHMET ERDOĞAN

MUGİRE b. EBÛ ŞİHÂB

(مغيرة بن أبي شهاب)

Ebû Hâşim Mugire b. Ebî Şihâb Abdillâh b. Amr el-Mahzûmî (ö. 91/710)

Yedi kıraat imamından

İbn Âmir'in hocası

(bk. İBN ÂMİR).

MUGİRE b. NEVFEL

(مغيرة بن نوفل)

Ebû Yahyâ (Ebû Halîme) Mugire b. Nevfel b. el-Hâris b. Abdülmuttalib b. Hâşim el-Kureşî (ö. 50/670'ten sonra)

Sahâbî, Medine kadısı.

Hicretten önce Mekke'de dünyaya geldi; daha sonra Medine'de doğduğu ve Hz. Peygamber'in vefatında altı yaşında olduğu da söylenir. Resûl-i Ekrem'in amcası Hâris b. Abdülmuttalib'in torunudur. Mugire'nin Hz. Osman zamanında Medine'de kadılık yaptığı bilinmektedir. Hz. Ali'nin safında Sıffin Savaşı'na ve diğer muharebelere katıldı. Güçlü kuvvetli bir kişi olarak nitelendirilen Mugire, bazı rivayetlere göre Hz. Ali Küfe'de İbn Mülcem'in saldırısına uğradığında kadife pelerinin suikastçının üzerine atıp daha fazla hamle yapmasını engellemiş ve ardından onu yere yıkarak zehirli kılıcını elinden düşürmüştür (Müberred, III, 1119; Mes'ûdî, II, 424; krş. *DİA*, XX, 220). Mugire, Hz. Ali'nin şehâdetinden sonra Hz. Hasan'ın yanında yer aldı ve Hasan Muâviye ile savaşmak üzere harekete geçtiğinde onu Küfe'de idareci olarak bıraktı.

Mugire b. Nevfel, Hz. Ali'nin dul eşi Ümâme bint Ebû'l-Âs ile evlendi. Hz. Ali'nin yaralı yattığı sırada, Hz. Fâtıma'nın ölümünden sonra evlendiği bu eşini kendisinin ardından Muâviye b. Ebû Süfyân'ın almak isteyeceğini düşünerek yakın akrabaları olan Mugire'ye bizzat önerdiği veya eşine Mugire ile evlenmesi yolunda tavsiyede bulunduğu rivayet edilmektedir. Mugire'nin Ümâme'den Yahyâ isimli bir oğlu olmuş, ancak nesebi devam etmemiştir. Fakat Ümâme'nin bu kocasından çocuğu olmadığı da söylenir. Öte yandan Mugire'nin, 50 (670) yılında vefat eden Ümâme dışındaki hanımlarından Ebû Süfyân b. Hâris b. Abdülmuttalib'in torunu Âmine'den Ebû Süfyân adlı bir oğlu daha olmuş, ancak ondan da soyu devam etmemiştir. Diğer eşleri ve cariyelerinden ise birçok çocuğunun olduğu bilinmektedir. Mugire b. Nevfel kanalıyla Hz. Peygamber'den bir hadis rivayet edilmiştir; ayrıca onun mürsel olarak rivayette bulunduğu da söylenir.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, VI, 201; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 22, 23; VIII, 40; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureys*

(nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 86; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 127, 142; Belâzürî, *Ensâb*, III, 297; Müberred, *el-Kâmil* (nşr. M. Ahmed ed-Dâî), Beyrut 1406/1986, III, 1119; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 231; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb* (Abdülhamîd), II, 424; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 16, 70; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, V, 249-250; VII, 22; İbn Balabân, *el-İhsân fi takrîbi Şahîhi İbn Hibbân* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1991, XV, 89; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 453, 454; VIII, 25, 26; Abdülmelik b. Hüseyin el-Âsîmî, *Semtü'n-nücûmî'l-avâli fi enbâ'i'l-evâ'il ve't-tevâli* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecvûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1998, I, 505-507; Ethem Ruhi Fiğlalı, "İbn Mülcem", *DİA*, XX, 220.

GÜLGÜN UYAR

MUGİRE b. SAİD el-İCLÎ

(مغيرة بن سعيد العجلي)

Ebû Abdillâh Mugire b. Saîd el-İclî el-Becelî (ö. 119/737)

Aşırı Şii fırkalarından Mugiriyye'nin kurucusu (bk. GÂLİYYE).

MUGİRE b. ŞU'BE

(مغيرة بن شعبة)

Ebû İsâ (Ebû Abdillâh) Mugire b. Şu'be b. Ebî Âmir b. Mes'ûd es-Sekafî (ö. 50/670)

Sahâbî, Emevî devlet adamı.

600 yılı civarında Tâif'te doğdu; Sakif kabilesinin Ahlâf kolundandır. Rivayete göre, arkadaşlarından birkaçını sarhoş oldukları bir sırada öldürdüğü için Tâif'ten kaçmak zorunda kalmış ve Hudeybiye Antlaşması'ndan (6/628) bir süre önce Medine'ye gelerek İslâmiyet'i kabul etmiştir. Öldürdüğü kişilerin kan bedellerini Tâif'in önemli şahsiyetlerinden babasının amcası Urve b. Mes'ûd ödemiştir. Hudeybiye barış görüşmeleri sırasında Hz. Peygamber'in koruyuculuğunu yapan Mugire daha sonraki bütün gazvelerde bulundu. 9 (630) yılında Medine'ye gelen Tâif heyetinde yer alan akrabalarını evinde ağırladı. Tâif halkının İslâm'ı kabulüyle sonuçlanan görüşmelerin ardından Ebû Süfyân ile birlikte Tâif'teki Lât putunu yıkmakla görevlendirildi.

Mugire, Hz. Ebû Bekir döneminde Ridde savaşlarına katıldı ve Nuceyr üzerine gönderilen birliğin kumandanlığını yaptı. Ardından Müseylimetülkezzâb'a karşı düzenlenen Yemâme ve Suriye cephesindeki Yermük savaşlarında bulundu. Hz. Ömer

MUĞLA

Ege bölgesinde şehir
ve bu şehrin merkez olduğu il.

Muğla şehri etrafı dağlarla çevrili büyükçe bir ovanın (Muğla ovası) kuzey kenarında, Oyukludağ'ın eteklerindeki Asartepe'nin (Hisardağ) yamaçlarında denizden 650 m. yükseklikte kurulmuştur. Şehrin bugünkü adı antik dönemdeki ismi olan Mobolla'dan gelir. Bu kelime daha sonraki devirlerde Mogola olarak anılmıştır. Şehrin bulunduğu bölge ise Eskiçağ tarihinde Karya adıyla geçer.

Şehrin kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Muğla'nın çevresinin tarihi arkeolojik verilere göre Helenistik dönem öncesine kadar iner. Şehrin bulunduğu Karya bölgesi, Anadolu kıyılarındaki bütün İyon şehirleriyle birlikte milattan önce VI. yüzyılda Lidya Krallığı'nın, ardından Persler'in hâkimiyeti altına girdi. Pers hâkimiyeti Büyük İskender'in Karya'yı işgaliyle sona erdi. Milattan önce 129'da Bergama Krallığı'nın vârisi olarak Anadolu'ya giren Romalılar'ın eline geçti ve Asya eyaletine bağlandı. 395'te Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılması üzerine Karya Doğu Roma-Bizans sınırları içinde kaldı. Hıristiyanlığın resmî din olarak kabul edilmesinin ardından metropolitlik oldu. 732'den önce İmparator III. Leon zamanında Bizans eyalet sınırlarının yeniden belirlenmesi sırasında Muğla'nın da içinde bulunduğu bölge Kibiraıton deniz "terna"sına dahil edildi. 802'de Hârûnürreşid devrinde Abbâsiler Likya ve Karya'yı zaptetti. 862 yılına kadar müslümanların elinde kalan bu bölgeler daha sonra Bizans tarafından tekrar geri alındı.

Karya bölgesine karşı yapılan Türk akınları, XI. yüzyıldan başlayarak XIII. yüzyılın son çeyreğinde bölgenin kesin biçimde fethine kadar aralıklarla sürdü. 1079'da Türk kuvvetleri Muğla ve civarına kadar geldiler. 1103'te Karya'nın güneybatı sahilleri Türk akınlarıyla yıpratıldı. İmparator Manuel Komnenos zamanında (1143-1180) bu akınlara karşı özel bir sınır bölgesi oluşturuldu. Moğollar'ın önünden kaçan Türkmen grupları 1220'den sonra Anadolu'ya girdiler ve batıdaki sınırlara yerleştiler. Ardından Türk akınları yoğun bir şekilde arttı. 1259'dan itibaren Bizans sınır savunmasının bozulması ve Bizans dış politikasındaki bazı değişiklikler sebebiyle Karya bölgesi 1261 yılından itibaren Menteşeoğulları'nın hâkimiyetine gir-

zamanında Kâdisiye Savaşı (15/636) öncesinde III. Yazdicerd'e gönderilen heyette yer aldı, ayrıca İran ordularının başkumandanı Rüstem ile çeşitli görüşmeler yaptı. 17 (638) yılında Basra valiliğine tayin edildi. Ancak bir süre sonra zina ettiği iddiası ile halife tarafından Medine'ye çağırıldı ve yapılan yargılama neticesinde iddia ispatlanamadığı için cezalandırılmadıysa da valilikten uzaklaştırıldı. Valiliği sırasında vilâyetin gelir ve giderlerini içeren bir defter tanzim etmişti. Hz. Ömer onun bu icraatını takdirle karşıladı ve divan teşkilâtının kurulmasında onu örnek aldı. Basra valiliğinin ardından tekrar Irak ve İran fetihlerine katılan Mugire, Nihâvend Savaşı (21/642) öncesindeki barış görüşmelerini yürüten heyete başkanlık yaptı. Ayrıca kumandanın şehid düşmesi durumunda yerini alacak yedeklerin üçüncüsü idi. Büyük bir zaferin kazanıldığı bu savaşta kumandanlık sırası ona gelmedi; ancak savaşın ardından emrindeki birliklerle Hemedan bölgesini ele geçirmeyi başardı.

21 (642) yılında Kûfe valiliğine getirilen Mugire, Medine'ye gitmesine izin verdiği hıristiyan kölesi Ebû Lü'lüe'nin ağır bir şekilde yaraladığı Hz. Ömer'in vefatına kadar görevinde kaldı ve bu esnada Azerbaycan'ı fethetti. Hz. Ömer, yerine seçilecek halifeye Sa'd b. Ebû Vakkâs'ı Kûfe valiliğine getirmesi vasiyetinde bulunduğu için Hz. Osman tarafından önce Kûfe valiliğinden, bir süre sonra da uhdesine verilmiş olan Azerbaycan ve İrmîniye valiliğinden alındı. Emevî Devleti'nin kuruluşuna kadar resmî bir göreve getirilmeyen Mugire'nin Hz. Osman'ı veya Hz. Ali'yi desteklediğini gösteren herhangi bir bilgi yoktur. Hz. Osman'ın şehid edildiği günlerde halife seçilen Hz. Ali'ye birtakım tavsiyelerde bulunmuş, fakat onun görüşlerini dikkate almaması üzerine muhaliflerine katılmak için Medine'den ayrılarak Mekke'ye gitmiştir.

Hakem Vak'ası'nda çağırılmadığı halde hakemlerin toplantısına katılan Mugire, Hz. Ali'nin şehid edilmesinin ardından Muâviye'nin yanında yer aldı ve rivayete göre onun ağızından mektup yazmak suretiyle o yılın hac emriği görevini üstlendi. Aynı zamanda kayınbiraderi olan Muâviye adına Hz. Hasan'a giden elçilik heyetinde bulundu; daha sonra da Kûfe valiliğine getirildi (41/661). Bu görevi sırasında, Hz. Ali tarafından vali tayin edildiği Fars'ta direnmeyi sürdüren kendi kabilesinden Ziyâd b. Ebîh'in Ebû Süfyân'ın nesbine katılıp Muâviye'nin kardeşi ilân edilmesinde ve ardından Basra valiliğine

getirilmesinde büyük rol oynadı. Kûfe, o sıralarda Emevîler'in karşısında yer alan Hz. Ali taraftarlarının ve sürekli isyan halindeki Hâricîler'in en yoğun bulunduğu merkezdi, Mugire bu karışık şehirde müsamahakâr bir politika izlemeye çalıştı. Suriyeli askerlerle yenediği Hâricîler'in üzerine ekonomik ve siyasal baskılarla bunalıtıldığı, önceden onlarla beraber savaşan Hz. Ali taraftarlarını gönderdi; böylece Müstevrid b. Ulife liderliğindeki Hâricî isyanını kanlı bir şekilde bastırıp isyancıların tamamına yakını ortadan kaldırdı (43/663).

Muhaliflere karşı ılımlı tutumunu yüzünden tenkit ve şikâyetlere mâruz kalan Mugire, görevden alınacağını anlayınca halifeye oğlu Yezîd'i veliaht yapmasını tavsiye ederek makamını korudu ve 50 (670) yılındaki veba salgınında ölünceye kadar görevinde kaldı. Kaynaklarda Mugire'nin bir gözünün kör olduğu belirtilir. Mugiretürr'e yakayla anılan Mugire hitâbetiyle ünlü kişiler arasında sayılır ve Araplar'ın dört dâhisinden biri kabul edilir. Mugire b. Şu'be Hz. Peygamber'in kâtiplerinden; ondan 130'un üzerinde hadis nakletmiştir. Bu hadislerden dokuzu Buhârî ve Müslim'de yer almakta, biri sadece Buhârî'de, ikisi de sadece Müslim'de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm, *es-Sire*², II, 313-314, 483, 541-542; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 268-271, 313; II, 346-351; V, 34-35; VII, 7; İbn Habîb, *el-Muḥabber*, s. 20, 60, 106, 184, 302, 447; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâse), s. 294-295; *el-İmâme ve's-siyâse*, I, 48-49, 142; Belâzürî, *Ensâb* (Zekkâr), XIII, 343-352; a.m.f., *Fütûh* (Fayda), bk. İndeks; Dineverî, *el-Aḥbârü't-tuvâl*, s. 144; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 156, 215; Taberî, *Târîh* (de Goeje), I, 1691-1692, 3070-3071, 3080-3084, 3103-3104; II, 19-20, 111-114, 173-174; İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, Beyrut 1406/1986, I, 421, 439; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid* (nşr. Müfid M. Kumeyha - Abdülmecid et-Terhîni), Beyrut 1407/1987, I, 77-78; V, 269; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğâni*, VIII, 5848-5849; IX, 6417; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 488-489, 540-541; III, 77-79, 420-431; ayrıca bk. İndeks; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*², III, 21-30; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), VI, 197-199; H. Lammens, "Mugire", *IA*, VIII, 450-451.



İRFAN AYCAN

MUGİRİYYE

(المغيرية)

Mugire b. Saïd el-İclî'nin
(ö. 119/737)
görüşlerini benimseyen aşırı
Şii fırkalarından
(bk. GÂLİYYE).

970 (1562) yılında aynı mahalleler şehrin yine en kalabalık mahalleleri olmakla birlikte Câmî-i Kebîr mahallesinin dışında diğerlerinin nüfusunda azalma görülmektedir. Bu tahririn sonuçlarına göre Muğla'nın nüfusu 2900 civarında idi (BA, TD, nr. 337, vr. 84^a-85^b). 991'deki (1583) sayımda nüfusu 3600'e yükselen şehrin (TK, TD, nr. 110, vr. 81^a-83^b) en kalabalık mahallesi Kadı Mescidi mahallesi olmuştur. Ardından sırasıyla Câmî-i Kebîr, Mescid-i Deksikli ve Yeniciami mahalleleri gelmektedir. Câmî-i Kebîr mahallesinin yüzyıl boyunca demografik durumunu muhafaza etmesinin en önemli sebebi şehrin sosyoekonomik merkezinde bulunmasına bağlıdır. Nüfusun, Câmî-i Kebîr mahallesinden Kadı Mescidi mahallesini geçerek şehrin güney ucundaki Yeniciami mahallesine uzanan ekonomik hat boyunca yoğunlaştığı farkedilmektedir. Hacı Muslihuddin'in 898 (1493) yılında inşa ettirdiği külliye, şehrin kuzeyindeki ulucaminin bulunduğu mevkiye alternatif ikinci bir sosyokültürel merkez olmasına rağmen nüfus yoğunluğu açısından şehrin eski merkezini pek fazla etkileyememiştir. Nüfusa ait rakamlardan yüzyıl boyunca şehirde bir durağanlık yaşandığı söylenebilir. Bu zaman diliminde Muğla civarında görülen dört veba salgınından şehir nüfusunun ne şekilde etkilendiği hakkında bilgi yoktur. XVI. yüzyıla ait üç tahrir defterinden anlaşıldığına göre Muğla mahallelerinde hiçbir gayrimüslim nüfus bulunmuyordu. Bu da şehrin Türkler'in eline geçmesinden itibaren yaşadığı etnik ve dinî dönüşümü açıkça göstermektedir.

Muğla'da XVI. yüzyılda mevcut on iki mahallenin isimlerini cami ve mescidlerden aldığı görülmektedir. Hacı Muslihuddin Camii'ne nisbetle Yeniciami olarak anılan mahalle şehrin güneyinde XV. yüzyılın sonlarından itibaren teşekkül etmiştir. Kerâmeddin, Hacı Rüstem, Bâli Hâce, Hacı Bayezid ve Kadı Mescidi mahallele-

Eski Muğla evleri



rinin mevkileri bilinmektedir. Şehrin kuzeyindeki Kızıldağ ile Hisardağ arasında çıkan ve günümüzde Basmacı olarak adlandırılan dere şehrin fizikî dokusunun şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Yerleşim, bu derenin kuzey-güney doğrultusunda olan güzergâhına bağlı bir gelişme göstermiştir. Mahalleler derenin iki kenarında oluşmuş, çarşı güneye doğru uzamıştır. XVI. yüzyılda yerleşimin, şehrin doğusunda bulunan Karamuğla deresinin bugün Karşıyaka olarak anılan doğu yakasına geçmediği, Hacı Rüstem mahallesinin de bu dereye varmadan şehrin doğudaki en uç sınırını teşkil ettiği anlaşılmaktadır.

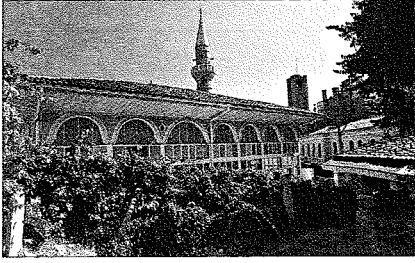
XVI. yüzyılda Muğla'nın sosyal yapısı çok çeşitlilik gösteriyordu. Şehirde ikamet eden şehzadeler ve sancak beylerinin emrinde kalabalık bir görevli topluluğu bulunuyordu. Bu yönetici kadronun varlığı Muğla'nın sosyal ve kültürel yapısını olumlu yönde etkiledi ve belli başlı şahsiyetlerin ön plana çıkmasına yol açtı. Özellikle İbrâhim Şâhidî Muğla'da Mevlevîliği canlandırmış, bugün Şâhidî Camii diye anılan Seyyid Kemal Zâviyesi'ni mevlevîhâne yaparak halk arasında büyük şöhret kazanmıştır. Bir başka mutasavvıf ise Kadı Mahallesi Mescidi'ni kendisine merkez yapan Şeyh Bedreddin idi. Diğer zâviyelerle birlikte Muğla XVI. yüzyılda âdeti bir tasavvuf merkezi haline gelmiştir. 1583 tarihli tahrir defterine göre Muğla'da altı kadı ikamet etmekteydi. Şe-

hir sakinleri arasında iki müderrisle üç mülâzım, dört dânişmend ve on üç talebe bulunuyordu. Aynı tarihlerde yedi imam, iki hatip ve üç müezzin mevcuttu. Defterlerdeki kayıtlara göre adalet, eğitim ve din kurumlarındaki görevlilerin çoğu Muğla'nın yerli ailelerine mensuptu. Bu zümrelerin yanında şehir halkı içinde şeyh, hâce, çebe ve fakih unvanlarına sahip kişilere sıkça rastlanmasa XVI. yüzyılda Muğla'da ilim ve kültür seviyesini göstermesi açısından önemlidir.

Muğla XVII. yüzyılda zaman zaman Celâli eşkiyasının hedefi olduysa da şehirde ciddi bir hadise meydana gelmedi. Bu yüzyılda şehrin fizikî ve nüfus yapısında da önemli değişimler olmadı. 1033 (1624) tarihli bir avârız tahririne göre Muğla'da on bir mahalle vardı. Bunların içinde Kara Memi, Hacı Muslihuddin ve Ahmed Hoca mahalleleri muhtemelen daha önceki dönemde adına rastlanan diğer bazı mahallelerin yerini almıştır. Kızılcadere, Hacı Timurhan ve Hacı Mustafa mahalleleri de ortadan kalkmış veya isimleri değişmiştir. Bu tarihte şehrin en kalabalık mahalleleri Câmî-i Kebîr, Deksid, Hacı Muslihuddin ve Şeyh mahalleleridir (BA, KK, *Mevkufat*, nr. 2620, s. 9-10). 1082'de (1671) Muğla'ya gelen Evliya Çelebi şehirde 2000 ev bulunduğunu ve nüfusun 10.000 civarında tahmin edildiğini kaydetmektedir. Yine bu kaynağa göre bir yüzyıl içinde cami ve mescid sayısı yetmiş, medrese sayısı yediye, sıbyan mektebi sayısı on bire yükselmişti. Ancak bu rakamların abartılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu tarihte Evliya Çelebi'nin "şehrin ortası" olarak andığı, Mentеше paşasının kâgir sarayının da yakınında yer aldığını bildirdiği Hacı Muslihuddin Camii'nin bulunduğu mevki, söz konusu külliyenin geçen süre içinde fizikî dokuya işlev açısından yapmış olduğu katkıyı göstermektedir. Yapılar topluluğu zamanla bu mevkinin şehrin ikinci merkezi haline gelmesine yol açmıştır. Bu tarihten itibaren şehrin ovaya ve doğuya doğru yayıldığı anlaşılmaktadır. Aynı ta-



Muğla şehir meydanından bir görünüş



Seyh Camii ve haziresi

rihlerde çarşı içinden geçen derenin üzerinde yedisi ağaçtan, altısı taştan yapılmış on üç köprü vardı. 1087 (1676) yılında yapılan diğer bir avâz tahririnde ise şehirde hâlâ on bir mahalle bulunmasına rağmen Süfi Hüseyin mahallesi ortadan kalkmış, Emîr-i Küçük mahallesi müstakil olarak kaydedilmiştir (a.g.e., nr. 2670, vr. 4^b; nr. 2672, vr. 1^b-2^b). Bu tarihte şehrin en kalabalık mahalleleri Deksid (doksan dokuz hâne), Câmî-i Kebîr (altmış üç hâne) ve Şeyh (kırk altı hâne) mahalleleriydi. Şehrin toplam nüfusu 1855 dolayındaydı. Muğla'nın 1167 (1754) yılından önceki bir tarihte meydana gelen depremden etkilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim deprem bugün Şâhidî Camii olarak bilinen Hacı Süleyman Camii'nin bir kısmını harap etmişti (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 8988).

XIX. yüzyılda Muğla'da yeni birtakım imar hareketlerine girildi. 1830'da Şeyh Bedreddin (Kadı) Mescidi tamir edildi. 1829'da Abdi Ağa tarafından mescid olarak inşa ettirilen Konakaltı Camii'ni Zorbaz Hacı Mehmed Ağa 1863 yılında yıktırarak yeniden yaptırdı. XIX. yüzyılda şehrin doğusunda kurulan Rum mahallesi Saburhâne'deki camiyi Hacı Osman Ağa 1848'de inşa ettirdi. Çarşı merkezindeki Yağcılar Hanı ile Kocahan, 1890 yılından önce Muğla belediye reisliği yapan Süleyman Efendi tarafından yaptırıldı. Şâhidî Camii'ni 1848'de Hacı Osman Ağa genişleterek tamir ettirdi. 1866 yılında açılan Muğla Rüşdiyesi'nden 1876-1888 yılları arasında 130 öğrenci mezun olmuştu. Sekibaşı, Küçük Hoca, Saburhâne ve Kurşunlu ilkokullarında 1883'te 440 öğrenci mevcuttu. Bir yıl sonra öğretime başlayan kız ilkokulundaki öğrenci sayısı ise 110 idi. Muğla'da 1870'te Hoca Mustafa Efendi tarafından bir kütüphane yaptırıldı. 1871 yılında belediye teşkilâtı ku-

ruldu, 1884'te Ticaret Odası faaliyete geçti.

1890'da Muğla'nın nüfusu 9655 idi. Bu tarihte şehirde 2383 ev, 342 dükkân, altmış yedi mağaza, otuz üç kahvehane, altı han, yirmi dört fırın, üç otel (oda), 327 Rum evi, üç hamam, yirmi altı değirmen, sekiz müslüman okulu, bir Rum okulu, bir Rum kilisesi, iki kütüphane, on iki türbe, hükümet konağı, kışla, hapishane, telgrafhane, mezbaha, kırk yedi çeşme ve sebil, altı meyhane, üç kiremithane, iki gazino, iki karakolhane, bir Mevlevî tekkesi, bir Rifâî tekkesi, altı cami, yirmi dokuz mescid vardı. Şehir merkezinde peştamal, havlu, ipek gömleklik bez ve astarlık dokuyan birçok tezgâh bulunuyordu. XIX. yüzyılda Muğla'da terzilik, demircilik, tabaklık, kalaycılık, semercilik, sapançılık, kaşıkcılık, sandıkcılık gibi zanaat kolları oldukça gelişmişti. 1895'te on beş mahallesi bulunan Muğla şehrinin nüfusu 15.941'e ulaşmıştı. Bu tarihte şehirde 3370 ev mevcuttu. 1902 yılında ise toplam nüfus 17.498 idi.

Osmanlılar döneminde Menteşe sancağına bağlı aynı isimli kazanın merkezi olan Muğla, bazı belge ve kaynaklardan anlaşıldığına göre XV. yüzyılın son çeyreğinde sancak merkeziydi. Bu tarihlerden sonra Muğla'da yönetici olarak Osmanlı hânedan üyeleri görülmektedir. Fâtiht Sultan Mehmed'in oğlu Şehzade Cem ile II. Bayezid'in oğulları Şehzade Şehinşah ve Alemşah Muğla'da sancak beyi olarak bulunmuşlardır. XVI. yüzyılın sonlarına kadar merkezden gönderilen sancak beyleri tarafından yönetilen Muğla bu tarihten itibaren emekli paşalara arpalık olarak verilmeye başlandı. Ardından uzun süre mütesellimler tarafından yönetildi. Ayanlar idaresine son verilince merkezden yönetici olarak muhassıl denilen görevliler tayin edildi. Ancak mütesellim ailelerinin bölgedeki ağırlıkları 1858 Arazi Kanunnâmesi'nin neşrine kadar devam etti. Muğla, 1867'de çıkarılan Vilâyet Nizamnâmesi'ne göre Aydın eyaletine bağlı Menteşe sancağının merkez kazası içindedi.

906'da (1500-1501) Muğla kazasına bağlı otuz altı köy bulunuyordu. 923 (1517), 970 (1562) ve 991 (1583) tahrirlerinde sayı değişmedi. Bu tarihten sonra civardaki göçebe aşiretlerin iskân edilmesiyle ortaya yeni köyler çıkmaya başladı. 1030 (1621) tarihli avâz tahririnde Muğla'ya bağlı Yerkesik, Dadya (Datça) ve Tarahya köyleriyle Ula kasabası kaza olarak kaydedilmiştir (BA, MAD, nr. 2447, s. 47-51; nr.

2751, s. 51-55). 1622'de Gökova köyü Muğla kazasından ayrılarak kaza haline getirildi (BA, D.MKF, nr. 27433, s. 18; BA, KK, *Mevkufat*, nr. 2564, s. 9; BA, MAD, nr. 3399, s. 26). Bu idarî değişikliklerin ardından 1087 (1676) yılında Muğla merkez kazasına bağlı sadece Yeniköy, Dügrek, Kozağaç ve Bayır köyleri kalmıştı (BA, KK, *Mevkufat*, nr. 2672, vr. 2^b-3^a). 1885'te Muğla merkez kazasına bağlı bir nahiye ve elli yedi köy vardı. 1890'da ise Ula ve Bozöyük isimli iki nahiyesiyle altmış sekiz köyü bulunuyordu.

23 Temmuz 1919'da İtalyan işgaline uğrayan ve 5 Temmuz 1921'de kurtarılan Muğla Cumhuriyet'in ilânından sonra il merkezi durumuna getirildi. Muğla şehrinin ilk nüfus sayımında (1927) 10.090 olan nüfusu uzun süre belirgin bir artış göstermedi (1950'de 10.612). İlk defa 1975'te 20.000'i (24.178), 1990 sayımında 35.000'i (35.605) aştı. 2000 yılında 45.000 nüfusa yaklaşmıştı (44.823).

Günümüzde dar ve dolambaçlı sokaklarıyla eğimli yüzey üzerinde yayılan eski kesimle ovaya doğru yayılan yeni kesim belirgin şekilde birbirinden ayrılır. Şehrin başlıca ticaret merkezi de eski kesimle yeni kesimi birbirinden ayıran alanda yer alır. Şehir son yıllarda Marmaris yolu boyunca ovaya doğru (Muğla Üniversitesi de bu kesimdedir), Aydın yolu boyunca da batıya doğru büyüme eğilimindedir.

Muğla şehrinin merkez olduğu Muğla ili Aydın, Denizli, Burdur ve Antalya illeriyle çevrilmiştir. Batıda Ege denizi, güneyde Akdeniz ile kıyısı vardır. Merkez ilçeden başka Bodrum, Dalaman, Datça, Fethiye, Kavaklıdere, Köyceğiz, Marmaris, Milas, Ortaca, Ula ve Yatağan adlı on bir ilçeye ayrılır. 13.338 km² genişliğindeki Muğla ilinin sınırları içinde 2000 yılı nüfus sayımına göre 717.384 kişi yaşıyor, nüfus yoğunluğu ise 54 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2003 yılı istatistiklerine göre Muğla'da il ve ilçe merkezlerinde 155, kasabalarda 164 ve köylerde 685 olmak üzere toplam 1004 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı otuz dördtür.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 39, s. 65-66; nr. 47, s. 167-212; nr. 61, s. 167-172, 239-276; nr. 166, s. 529-538; nr. 337, vr. 83^b-109^a; nr. 338, s. 92-111; nr. 360, s. 188-223; nr. 361, s. 9-10; nr. 573, s. 100-126; BA, Cevdet-Evkaf, nr. 8988; BA, D.MKF, nr. 27433, s. 18; BA, KK, *Mevkufat*, nr. 2564, s. 9; nr. 2620, s. 9-10; nr. 2670, vr. 4^b; nr. 2672, vr. 1^b-3^a; BA, MAD, nr. 2447, s. 47-51; nr. 2751, s. 51-55; nr. 3399, s. 26; TK, TD, nr. 110, vr. 81^a-109^b; nr. 569, s. 43-62; Strabon,

Coğrafya: Anadolu (Kitap: XII, XIII, XIV) (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1991, s. 217; İbn Bat-tûta, *Seyahatnâme*, I, 321; Kâtib Çelebi, *Cihan-nümâ*, s. 638; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 198-201; C. T. Newton, *Travels and Discoveries in the Levant*, London 1865, II, 41-43; Ch. Texier, *Küçük Asya* (trc. Ali Suad), İstanbul 1339, II, 65-67; *Aydın Vilâyeti Salnâmesi* (1300), s. 216; (1302), s. 261; (1306), s. 611-612, 745; (1308), I, 83; II, 611; (1313), s. 453, 456-457; (1320), s. 382, 385; Cuinet, III, 643, 658-659; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], *Kitabeler*, İstanbul 1347/1929, s. 151; a.mlf., "Menteşeoğulları", *İA*, VII, 724-731; *Muğla, Cumhuriyetin 15. Yılında*, İzmir 1938, s. 34; Zekâi Eroğlu, *Muğla Tarihi*, İzmir 1939; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul 1953), İstanbul 1983, s. 134-135, 245; W. M. Ramsay, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası* (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 472, 474; *Muğla İl Yıllığı 1967*, Ankara 1968, s. 85; Ünal Türkeş, *Muğla İli Toplum Yapısı Araştırmaları (Yerkesik)*, İstanbul 1971; a.mlf., *Kurtuluş Savaşı'nda Muğla*, İstanbul 1973; *Muğla 1973 İl Yıllığı*, İzmir 1973, s. 171, 230; P. Benedict, *Muğla an Anatolian Town*, Leiden 1974; Ekrem Uykucu, *Muğla Tarihi*, İstanbul 1983, s. 125-135; E. A. Zachariadou, *Trade and Crusade*, Venice 1983, s. 83, 127, 131, 135; Oktay Ekinci, *Yaşayan Muğla*, İstanbul 1985, s. 89; *Tarih İçinde Muğla* (der. İlhan Tekeli), Ankara 1993; Remzi Duran, *Menteşe Beyliği Mimarisi* (doktora tezi, 1995), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 118; Besim Darkot - Metin Tuncel, *Ege Bölgesi Coğrafyası*, İstanbul 1995, s. 74-75; Besim Darkot, "Menteşe", *İA*, VII, 722-724; Bayram Akça, *Sosyal-Siyasal ve Ekonomik Yönüyle Muğla (1923-1960)*, Ankara 2002; Zekâi Mete, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Muğla ve Yöresi* (doktora tezi, 2004), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; S. Faroçlı, "Muğla", *EL²* (İng.), VII, 348-350; Enis Karakaya, "Menteşeoğulları", *DA*, XXIX, 153-156.



ZEKÂİ METE

MUĞMÂ ALEYH

(bk. BAYGINLIK).

MUĞNÎ

(المغنى)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "zengin olmak, ihtiyacı bulunmayıp müstağni kalmak" anlamındaki **gînâ** (ganâ) kökünden türemiş bir sıfat olan **muğnî** "zenginlik verip tatmin eden" demektir. İbnü'l-Esîr, Allah'a nisbet edilen muğnî ismine "dilediği kulu her türlü ihtiyaçtan kurtaran" mânasını vermiştir (*en-Nihâye*, "ğny" md.).

Kur'ân-ı Kerîm'de on sekiz âyette Allah'a izâfe edilen ganî isminin başka (bk. GANÎ) yedi âyette "iğnâ" masdarından türemiş kelimeler, bir yerde de "isteğnâ" fiili (hiçbir şeye muhtaç olmadığını gös-

terdi) zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiştir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "ğny" md.). Bu âyetlerde geçen muğnî sıfatının tecellisinin daha çok maddî alanda zengin kalma şeklinde olduğu görülür. Hz. Peygamber'e hitap eden, "Allah seni ihtiyaç içinde bulup zengin etmedi mi?" meâlindeki âyette (ed-Duhâ 93/8) yer alan iğnâ kavramı Taberî tarafından maddî mânaya alınırken (*Câmi'u'l-beyân*, XXX, 293) Mâtürîdî mânevî-uhrevî zenginliğe ve gönül zenginliğine dayanan görüşe öncelik vermiş, Resûlullah'ın, ilk eşi Hatice'ye ait servetle ulaştığı tasavvur edilen zenginliği ise bazılarına ait bir görüş olarak zikretmiştir (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 892^b). Hz. Peygamber'in sonraları fetihlerle elde edilen ganimetlere iltifat etmeyip vefatında çok az bir mal bırakması Mâtürîdî'nin tercihinin isabetli olduğunu ortaya koymaktadır (krş. Fahreddin er-Râzî, XXXI, 218-220).

Muğnî ismi sadece Tirmizî'nin doksan dokuz esmâ-i hüsnâ rivayetinde yer almıştır ("Da'avât", 82). Bundan başka iğnâ kavramı çeşitli fiil kalıplarıyla Allah'a nisbet edilmiştir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "ğny" md.). "Ey insanlar! Hepiniz Allah'a muhtaçsınız, Allah ise ganî ve övülmeye lâyık olan yegâne varlıktır" meâlindeki âyetin (Fâtır 35/15) tefsiri niteliğinde olan kutsî bir hadisin sonu şöyledir: "Ey kullarım! Hepiniz yolunuzu şaşırarak bir kolumdasınız, ancak benim yol gösterdiğim hariç. Şu halde benden hidayet isteyin ki bana varan yolu göstereyim. Hepiniz fakirsiniz, sadece benim zenginlik verdiğim müstesna. Benden isteyin ki sizi rızıklandırayım" (*Müşned*, V, 154, 177; İbn Mâce, "Zühd", 30; Tirmizî, "Kıyâmet", 48).

Anlam bakımından muğnî ismine çok yakın olan, "lutfedip veren" mânasındaki "mu'tî" ismi İbn Mâce'nin esmâ-i hüsnâ listesinde yer almıştır ("Du'â", 10). Ayrıca "itâ" ile aynı mânada kullanılan "itâ" kavramları çeşitli âyet ve hadis metinlerinde zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "a'v", "itâ" md.leri; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "a'v", "itâ" md.leri). Yine muğnî ile yakın anlamlı olup "lutf ve ihsanda bulunma" mânasına gelen "in'am", ayrıca "insanın bedenî ihtiyaçlarını karşılama" anlamındaki rızık kavramı da muhtelif âyet ve hadislerde Allah'a nisbet edilmiştir (bk. İN'ÂM; REZZÂK).

Esmâ-i hüsnâ şârihleri, muğnî isminin tecellisi olarak Allah'ın insanların maddî ve mânevî ihtiyaçlarını karşıladığına vurgu yaparlar. Maddî açıdan tatmin, yok-

sulluğunu giderecek kadar servet sahibi yaparak onu başkasına yardım edebilir hale getirmek suretiyle olabileceği gibi kanaat duygusu lutfetmesi sayesinde gönül zenginliğiyle de gerçekleşebilir. Mânevî tatmin ise kişiyi güzel davranışlara sevk edip onu rızâ-i Hakk'a yöneltmekle olur; Kuşeyrî de asıl zenginliğin bundan ibaret olduğunu söyler. Zira insanların hal sahibinin himmetine olan ihtiyacı mal sahibinin lokmasına olan ihtiyacından fazladır (*et-Taḥbîr*, s. 89). Râgîb el-İsfahânî'nin Hz. Peygamber'e nisbet ettiği, fakat Ca'fer es-Sâdik'a veya daha kuvvetli bir ihtimalle Mu'tezilî zâhidi Amr b. Ubeyd'e ait olduğu anlaşılan şu dua da aynı düşüncenin bir ürünü olmalıdır: "Allahım! Sadece sana muhtaç olmak suretiyle beni zengin et, senden müstağni kalma vehmine düşürerek beni fakir bırakma!" (Râgîb el-İsfahânî, "fkr" md.; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, vr. 202^a).

Muğnî Allah'ın fiilî sıfatları ve isimleri grubu içinde mütalaa edilir. Bu isim yukarıda geçenlerden başka "rızkı genişleten" mânasındaki bâsî, "yaratılmışların ihtiyacını en ince noktasına kadar karşılayan" anlamındaki latîf ve "bedenlerle ruhların gıdasını veren" mânasındaki mu-ki ismiyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgîb el-İsfahânî, "fkr", "ğny" md.leri; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, "ğny" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "ğny", "a'v", "itâ" md.leri; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "ğny", "a'v", "itâ" md.leri; *Müşned*, V, 154, 177; İbn Mâce, "Zühd", 30, "Du'â", 10; Tirmizî, "Da'avât", 82, "Kıyâmet", 48; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (nşr. Sıdkı Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXX, 293; Zeccâc, *Tefsîrü esmâ'llâhi'l-hüsnâ* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1399/1979, s. 63; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 892^b; Hattâbî, *Şe'nü'd-du'â* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Dimaşk 1404/1984, s. 93; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 202^a-203^a; Kuşeyrî, *et-Taḥbîr fi't-tezkîr* (nşr. İbrâhîm Besyûnî), Kahire 1968, s. 89; Gazzâlî, *el-Maḥşadü'l-esnâ* (Fazlühî), s. 156; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, Beyrut 1410/1990, XXXI, 218-220.



BEKİR TOPALOĞLU

el-MUĞNÎ

(المغنى)

Ebü'l-Kâsım el-Hraki'nin Hanbelî fıkhnâ dair *el-Muhtaşar* adlı eseri üzerine

Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223)

yazdığı şerh

(bk. HIRAKÎ; İBN KUDÂME,

Muvaffakuddin).

el-MUĠNÎ

(المغنى)

Kâdî Abdülcebâr'ın

(ö. 415/1025)

Mu'tezile'nin

temel görüşlerine dair eseri.

Tam adı yazma nüshaların kapak sayfalarında *el-Muġnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* şeklinde geçmekte ve imlâ yoluyla meydana getirildiği kaydedilmektedir. Kitabı Kâdî Abdülcebâr'a nisbet eden Hâkim el-Cüşemî ve İbnü'l-Murtazâ da eserin imlâ yoluyla oluşturulduğunu belirtmektedir. Kâtib Çelebî *el-Muġnî*'den ve müellifinden hiç söz etmezken Bağdatlı İsmâil Paşa da Kâdî Abdülcebâr'a ait eserler arasında onu zikretmektedir. *el-Muġnî* ilk defa, 1951 yılında Arapça yazmaların mikrofilmelerini almak üzere Halîl Yahyâ Nâmî başkanlığında Yemen'e gönderilen Mısırlı bir heyet tarafından tesbit edilmiş ve ilim dünyasına tanıtılmıştır.

Kâdî Abdülcebâr, mensup olduğu ekolün sistemine uyararak *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*'sini beş esasa dayanan bir plan çerçevesinde düzenlemiş, *el-Muĥtaşar*'ını tevhid, adl, nübüvvet ve şerâi', *el-Muġnî*'yi ise tevhid ve adl esasları üzerine kurmuştur. Eserde bu ikisinin dışında kalan va'd ve va'id, menzile beyne'l-menziiletayn ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker meseleleriyle nübüvvet ve şerâi' gibi konular adl esası çerçevesinde işlendiğinden neticede kitabın planında usûl-i ĥamse açısından bir eksikliğin bulunmadığını söylemek mümkündür.

Yirmi cüzden meydana geldiği anlaşılan ve müstakil başlıklar taşıyan farklı risâleler halinde planlanan *el-Muġnî*'nin 1, 2, 3, 10, 18 ve 19. cüzlerinin varlığı bilinmemektedir. Yayımlanan 6 ve 20. cüzler ikişer cüzden oluştuğu için mevcut eser toplam on altı cilttir. *el-Muġnî*'nin genel planından ve *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse* ile karşılaştırılmasından elde bulunmayan ilk üç cüzünün tevhidle ilgili olduğu ve zât ile sıfât konularını içerdiği tahmin edilmektedir. Günümüze ulaşan ciltlerin muhtevası şöyledir: "Rü'yetü'l-bârî" adlı IV. cildin baş tarafları bir şeye muhtaç olmak, zarar ve faydaya konu teşkil etmek, elem veya haz duymak gibi yaratılmışlık özelliklerinin Allah için düşünülmeceği türünden olmak üzere selbî sıfatlara ayrılmış, ardından Allah'ı görmenin im-

kânsızlığı yolundaki Mu'tezile telakkisinin kanıtlanmasına çalışılmıştır. Bu cilt Allah'ın birliğine ayrılan bir kısımına sona ermektedir.

Eserin "el-Fırak gayrû'l-İslâmiyye" başlığını taşıyan V. cildinde bu cüzün yarısından fazlasını İslâm dışı inanç ekollerine ayıran müellif baş tarafta, Seneviyye ile ilgili olarak yazdığı şeylerin büyük çoğunluğunu Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'ye ait *Kitâbü'l-Ârâ'* ve *d-diyânât*'tan aldığı kaydederek. Bu cildin muhtevasını iki kısımda incelemek mümkündür. Birinci kısımda düalist inançlar nakledilmiş, ardından Hıristiyanların teslîs inancı anlatılmıştır. Bu kısmın sonunda Sâbiîler'le Câhiliye Arapları'nın inanç telakkisine yer verilmiştir. İkinci kısım Allah'ın isim ve sıfatlarına ayrılmış olup burada önce genel ilkelere ve kurallardan söz edilmiş, daha sonra sıfat kavramı anlatılarak bunun hangi mânada zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilebileceği hususu üzerinde durulmuş, bu kavramların pek azının Allah'a izâfe edilemeyeceği belirtilmiştir.

el-Muġnî'nin altıncı cüzü adl (ta'dîl, tecvîr) ve irade bahislerine ayrılmak üzere iki cilt halinde basılmıştır. Ta'dîl ve tecvîr bölümünün başında fiilin tanımı ve kısımları hakkında kısaca bilgi verildikten sonra hasen ve kabîh fiillerin taşımayan fiiller. kabîh ve hasen fiillerin mahiyeti, hüsün-kubuh ve kudret arasındaki ilişki gibi konular işlenmiştir. İradeye ayrılan ikinci bölümde Allah'ın gerçek mânada mürid olduğu, ancak iradenin fiilî sıfatlar içinde yer alması sebebiyle hâdis özelliği taşıdığı, zât-ı ilâhiyyede veya başka bir mahalde kâim olmadığı hususları üzerinde durulmuş, ardından iradenin zâtî bir sıfat olup hayır ve şer her türlü davranışla ilişkili bulunduğu yolundaki Sünnî telakkinin eleştirisine yer verilmiştir. Kur'an'ın ezeli değil bilâhare meydana getirilen ilâhî kelâmdan ibaret olduğu (hal-ku'l-Kur'ân) konusuna ayrılan VII. ciltte Mu'tezile anlayışının aksine kelâm-ı ilâhînin kadîm sayıldığını söyleyen İbn Küllâb, Eş'arî ve Haşviyye'den bazılarının görüşleri kısaca zikredildikten sonra insana ait kelâmın mahiyeti hakkında bilgi verilmiş, ardından dış görünüşü ve oluşumu açısından beşerî kelâma benzeyen ilâhî kelâm açıklanmış ve özellikle Sünnî kelâmcılarının benimsediği kelâm-ı nefsi telakkisi eleştirilmiştir. Kâdî Abdülcebâr'ın, halku'l-Kur'ân meselesini ele alırken Eş'arî ile Mâtürîdî'nin şekillendirdiği

güçlü Sünnî görüşü karşısında özel bir tavır takındığı görülmektedir.

Eserin VIII. cildi adl esasının ana konusunu teşkil eden ef'âl-i ibâd hakkındadır. Müellif burada insanların elinde meydana gelen ihtiyarî fiillerin gerçek fâilinin Allah mı insan mı olduğu hususunu ele almıştır. Baş tarafta, ihtiyarî fiillerin fâili olarak Allah'a atıfta bulunmanın büyük hata olacağı, bir fiilin iki fâilden sudûr edemeyeceği şeklindeki Mu'tezile görüşüyle Cehm b. Safvân'a ait cebir anlayışı ve Dirâr b. Amr, Hafs el-Ferd gibi kelâmcıların bir fiilin iki fâilin eseri olabileceği yolundaki telakkilerine temas edilmiş, ardından gerçekler dünyasında fiillerin meydana gelişinin gözlenmesinden hareketle bir fiilin tek fâilinin bulunabileceği, bunun da kul olduğu telakkisi üzerinde istidlâller yapılmış, kesb anlayışı eleştirilmiş ve özellikle bir fiilin iki kudretle meydana gelmesinin imkânsızlığı anlatılmıştır. Daha sonra hasen ve kabîh kısımlarıyla birlikte kullara ait bütün fiillerin Allah'a izâfe edilmesinin sakıncaları belirtilmiştir. VIII. cilt, ef'âl-i ibâd konusunda karşı fikre sahip olan kelâmcıların delillerinin eleştirisiyle sona ermektedir. IX. ciltte tevfid (dolaylı bir şekilde fiil meydana getirme) konusu ele alınmıştır. Bu kavram içinde kasıtsız meydana gelen olaylar, darp neticesinde oluşan elem gibi hususlar incelenmektedir. Doğrudan amaçlanmayan veya amaçlanan bazı fiillerin devamında oluşan bu tür fiillerin gerçek fâili de Mu'tezile'ye göre kulun kendisi, muhaliflerine göre ise Allah'tır. Dokuzuncu kitap bu konudaki Mu'tezile görüşünün kanıtlanmasına ayrılmıştır. "Teklîf" başlığını taşıyan XI. ciltte, kelâm literatüründe genellikle kader konusunun devamında işlenen ecel ve rızık meseleleri ele alındıktan sonra Cenâb-ı Hakk'ın şuurulu canlıları mükellef tutmasının sebebinin oluşturulan halk (yaratma) ile hüsün ve kubuh, dolayısıyla mükellefiyet arasındaki ilişki üzerinde durulmuş, teklifin hikmeti, ilâhî ilimle münasebeti, teklifin mahiyeti, mükellefin vasıfları vb. konularda ayrıntılı bilgi verilmiştir.

Mâtürîdî'den itibaren epistemoloji kelâmının ilk konusunu oluşturduğu ve *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*'de de bu plana uyulduğu halde *el-Muġnî*'de bilgi bahsine kitabın yarısından sonra adl esas çerçevesinde yer verilmiştir. Eserin XII. cildi nazar ve maarif konusuna ayrılmıştır. Bu ciltte ilim, mârifet, nazar kavramları çer-

çevesinde ve sonuç olarak "istidlâl" anlamındaki nazar yöntemi etrafında açılan yetmiş civarındaki fasıl altında çeşitli açıklamalar ve muhalif görüşlere yönelik eleştiriler bulunmaktadır. Bu arada havâtır (zihne gelen veya kalpte doğan duygu ve düşünceler) konusuna da temas edilmekte, akîl melekesi yerinde olan kişiye farz kılınan nazardan, onun doğuracağı bilgilerin mükâfatından, ihmal edilmesi durumunda ise sebep olacağı cezadan söz edilmektedir. XII. ciltte bilgi edinmenin diğer iki yolundan birini teşkil eden doğru haber konusuna yer verilmemişse de nübüvvet ve mucizelere tahsis edilen XV. ciltte meselenin işlendiği görülmektedir. Duyuya ise dolaylı değinmelerin dışında sistemli bir bilgi verilmemiştir.

el-Muğnî'nin XIII. cildinde lutuf konusu ele alınmaktadır. Müellife göre lutuf, insan iradesinin Allah tarafından taate sevk edilmesi veya taatte bulunmanın mükellefçe tercih edilir bir konuma getirilmesidir. Lutuf XI. ciltte işlenen teklif ve XII. ciltte işlenen nazarla ilişkili olduğu gibi sonraki ciltlerde incelenecek olan aslah ve nübüvvet konularıyla da bağlantılıdır. Bu ciltte lutfun mâna ve mahiyeti, neveleri ve mükellefiyet karşısında konumu anlatıldıktan sonra Allah'tan gelen veya kul eliyle oluşan elem ve kederler hüsun ve kubuh açısından açıklanmış, bu konuda Seneviyye, tenâsüh taraftarları, Cebriyye ve Abbâd b. Süleyman es-Saymerî gibi Mu'tezile kelâmcılarının telakileri zikredilmiş, ardından Mu'tezile çoğunluğunun şer anlayışı ayrıntılı biçimde anlatılmıştır. Buna göre elem zulüm niteliği taşıdığı, ayrıca zararlı ve hikmetten uzak olduğu için kabihdir; ancak daha büyük bir zararı bertaraf etmesi, kötü davranışlarla ona müstahak olunması, büyük bir fayda sağlaması veya dünyada çekilen eleme karşılık âhirette mükâfat verilmesi halinde kabih olmaktan çıkar. *el-Muğnî*'nin XIV. cildi aslah, istihkâku'z-zem ve tövbe konularına ayrılmıştır. Aslah (kul için en uygun olan konum ve davranışın Allah tarafından yaratılmasının gereği) hususunda müellif vücûb kavramı üzerinde durmuş, fayda ve zarar yahut salah ve fesadın oluşumu ve kişinin mükellefiyetinin mahiyeti hakkında açıklamalar yapmıştır. Kâdî Abdülcebbar'a göre işlenmesi halinde yergiyeye sebep teşkil eden fiil kabih, yapılmaması halinde yergiyeye sebep olan şey de vâcip niteliği taşır. İstihkâku'z-zem vâcibin yerine getirilmesi sonucunu ifade eden bir terkip olup

bunun hangi durumlarda olduğu üzerinde durulmuştur. Bu cildin son kısmı tövbe konusunu içermektedir. Müellif burada tövbe ve itizâr terimleri çerçevesinde kişinin yergi gerektiren hali ile kendisine yönelik cezanın hangi durum ve şartlarda ortadan kalkacağını anlatmaktadır.

Eserin XV. cildi "en-Nübüvât ve'l-mu'cizât" başlığını taşımaktadır. Müellif, bu cildin başında *el-Muğnî*'nin bundan sonraki cüzlerinde işlenecek konuları belirtmiş ve bunlar arasında beş temel esastan va'd-va'id ile emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri de kaydetmiştir. Ancak bu iki esas muhtemelen XVIII ve XIX. ciltlerde yer almıştır. Kitap peygamber göndermenin aklen mümkün ve hasen olduğu, şuurlu canlı olan insanın mükellef tutulması ve bazı görevlerinin aklen değil nakil yoluyla bilinebileceğinin göz önünde bulundurulması açısından bi'setin vücûbu yolundaki açıklamalarla başlar; Berâhime'nin karşı görüşleri eleştirildikten sonra nübüvvet müessesesi içindeki yeri bakımından mucize konusu ele alınır. Ardından mucize niteliğindeki hâriku'l-âdelerin salihlerin, tebliğle görevlendirilmemiş nebilerin ve Şî'a'ca iddia edildiği üzere imamların, ayrıca sihirbaz ve kâhinlerin elinde zuhur etmediği vb. hususlara yer verilmiş, Hallâc-ı Mansûr gibi kişilerin çeşitli teknikler kullanarak gösterdikleri fevkalâdeliklerin mucize kapsamına girmeyeceği anlatılmış ve peygamberlerin vasıflarından söz edilmiştir. XV. cilt bir bilgi vasıtası olarak haberin incelenmesiyle sona ermektedir. "İcâzü'l-Kur'ân" başlığını taşıyan XVI. ciltte haber-i vâhid ile bir cemaatten duyulan haberlerin bilgi sağlaması üzerinde durulmuş, son peygamberin getirdiği dinî hükümlerin önceki hükümleri neshetmesi olgusu karşısında bu çerçevedeki neshin imkânı tartışılmıştır. Ardından Resûl-i Ekrem'in nübüvvetinin ispatına geçilmiş ve bunun tek yolunun Kur'an'ın i'câzi olduğu belirtilmiştir. Burada özellikle Kur'an'ın fesahati ele alınmış, ileri sürülebilecek karşı görüşler cevaplandırılmış, Kur'an'ın lafzına olduğu gibi mâna ve muhtevasına da inanmanın gereği vurgulanmış, mânasını anlamamanın resulün veya imamın beyanına bağlı bulunmadığı, bâtinî te'vilin de bir değer taşımadığı bildirilmiş, Kur'an'daki muhkem âyetlerin yanında müteşâbihlerin de anlaşılabilceği, ayrıca eldeki Kur'an metninde ziyade veya noksan bulunmadığı ifade edilmiştir. Bu

ciltte bazı hissî ve haberî mu'cizelere de temas edilmiştir.

el-Muğnî'nin XVII. cildi "eş-Şer'iyât" başlığı altında usûl-i fikhın bazı konularına ayrılmıştır. Bu cilt ile XX. cilt bir yönüyle kelâmı, bir yönüyle de fikh ve usulünü ilgilendiren hususları içermektedir. XVII. cildin bazı kısımlarının kayıp olduğu anlaşılmaktadır. Mevcut metinde umum-husus ve aralarındaki münasebet, tahsis-istisna, emir, nehiy, icmâ', fi'l-i resûl, kıyas ve icthad, bunlarla varılan sonuçların değeri, illet ve ibadette haber-i vâhidin hükmü konularına yer verilmiştir. İmâmet meselesine tahsis edilen XX. cilt iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda imâmetin aklen değil dinen gerekli olduğu, imamın nasla belirlenmediği, imamın vasıfları, en erdemli kişi özelliğini taşımasının şart olmadığı, imâmetin Kureyşîliği, Ebû Bekir'in imâmetinin meşrûluğu konuları işlenmiştir. İkinci kısımda diğer üç halifenin meşrûluğu, Muâviye b. Ebû Süfyan'ın bâği olduğu, Hz. Ali ve Havârî anlaşmazlığında Ali'nin haklı bulunduğu gibi hususlar ele alınmıştır. Bu kısmın sonunda imâmet için ileri sürülen fazilet meselesine ve diğer bazı hususlara da temas edilmiştir.

el-Muğnî, Mu'tezile'nin doğuşundan V. (XI.) yüzyılın başına kadar gelen süreçte tartışılan bütün konuları ihtiva etmekte olup Vâsıl b. Atâ, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Câhiz, Kâ'bî, Ebû Ali el-Cübbâi ve oğlu Ebû Hâşim gibi Mu'tezile âlimlerinin günümüze ulaşmayan görüşlerini aktarmakta, bunların kelâm konularında ittifak ve ihtilâf ettikleri hususları ortaya koymakta ve Mu'tezilî düşünce zincirinin kopuk halkalarını tamamlamaktadır. Kâdî Abdülcebbar'ın, eserini yazarken Mu'tezile kaynakları yanında muhaliflerden Cehm b. Safvân, Abdullah b. Küllâb, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Bâkullânî gibi kelâmcıların eserlerini, ayrıca İran ve Hint dinlerinde Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'nin zamanımıza kadar gelmeyen *Kitâbü'l-Ârâ' ve'd-diyânât*'i ile Ahmed b. Hasan el-Misâvî, Ebû İsa el-Verrâk ve Ebû Saîd el-Husrî'nin adlarını vermediği teliflerini kullandığı anlaşılmaktadır. Müellif eserinde dönemin kelâm ve felsefe terimlerini sıkça kullanmakta, bu terimlere açıklık getirmek üzere geniş izahlara yer vermektedir. Bu sebeple bazan konuyla doğrudan ilgili olmayan hususlara girdiği ve asıl mevzuu dağdırdığı görülmektedir. Meseleleri ince bir üslûp, mantıkî örgü ve burhanî kıyas ışı-

ğında ele alan yöntemi de *el-Muğnî*'yi ancak dikkatli bir okuma ve muhâkeme ile anlaşılabilir hale getirmektedir.

Zeydîler, Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerine şerh ve hâşiye yazarken veya onları istinsah ederken konu imâmet meselesine gelince açıklamalar yapma veya reddiyeler yazma durumunda kalmışlardır. Bunun bir örneğini, *el-Muğnî*'nin XX. cildini çoğaltan müstensihinin eserini sonuna eklediği, Muhammed b. Ahmed b. Ali b. Velid ez-Zeydî'ye ait *el-Cevâbü'l-hâsimü'l-müfni li-şübehi'l-Muğnî* adlı risâle oluşturmaktadır. Diğer bir örnek de Zeydî imamlarından Mansûr-Billâh Kâsım b. Muhammed'in kaleme aldığı *el-Cevâbü'l-muhtâr 'alâ mesâ'ili 'Abdülcebbar'* (San'a, el-Mektebetü'l-âmmeh, Ebû Ali el-Kebîr Yazmaları, nr. 260; Dârü'l-kütübî'l-Mısıryye, nr. 140). Bu konuda yazılan en sert reddiye ise Şerîf el-Murtazâ'nın *Kitâbü'l-Ş-Şâfi fi'l-imâme* adlı kitabı olup Ebû Ca'fer et-Tûsî bunu *Telhîşü'l-Ş-Şâfi* adıyla özetleyip (nşr. Seyyid Hüseyin Bahrülulûm, Necef, ts.) Kâdî Abdülcebbar ve Mu'tezile ile ilgili eleştirileri imâmetle sınırlandırmıştır.

el-Muğnî üzerine birçok kitap ve makale yazılmıştır. Bunların ilki, M. Halîl Yahyâ Nâmî'nin *el-Bi'şetü'l-Mısıryye li-taşvîri'l-mahtûâtü'l-'Arabiyye fi bilâdi'l-Yemen* adlı risâlesidir (Kahire 1952). İkincisi, Fuâd Seyyid tarafından kaleme alınan "Mahtûâtü'l-Yemen" adlı makaledir (MMA [Kahire], 1/2 [1955], s. 194-212). Georges C. Anawati, 1957'de Münih'te düzenlenen Milletlerarası Şarkiyatçılar Kongresi'nde sunduğu tebliğde *el-Muğnî*'yi geniş bir şekilde tanıtmıştır (Herbert Franke, DMG, Wiesbaden 1959, s. 288-292). Ayrıca G. C. Anawati, R. Caspar ve Mahmûd el-Hudayrî de ortaklaşa bir makale kaleme almışlardır ("Une somme inédite de théologie mo'tazilite: Le Moghni Du Qadi Abd al-Jabbar", MIDEO, IV [1957], s. 281-316). Hudayrî, aynı derginin V. sayısında yayımladığı makalede *el-Muğnî*'nin yeni iki cildinin (XV, XVII. ciltler) bulunduğunu haber vermiştir (V [1958], s. 417-424). Abdünnebî Fâdîl, Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerini tanıtmak üzere yazdığı makalede *el-Muğnî*'ye geniş yer ayrılmıştır (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve 'ulûmi'l-insâniyye, sy. XI [Fas 1990], s. 97-131). Abdurrahman Utbe de İslâm kültürünün ana kaynaklarını anlattığı *Ma'a'l-mektebeti'l-'Arabiyye Dirâse fi ümmü-hâti'l-meşâdir ve'l-merâci' el-muttasıla bi't-türâs* adlı çalışmasında eseri tanıtmıştır (Beirut 1984, s. 312-313).

el-Muğnî'nin ciltleri de makalelere konu olmuştur. Meselâ Guy Monnot, V. ciltle ilgili olarak "Sabéens et idolatres selon Abd al-Jabbar" (*Israel Oriental Studies*, VII [1977], s. 12-48) ve "Les doctrines des chrétiens dans le 'Moghni' de Abd al-Jabbar" (*MIDEO*, XVI [1983], s. 9-30) adıyla iki makale yazmıştır. Öte yandan VI. cildin birinci kısmını George Fadlo Hourani *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* (Oxford 1971), VII. cildi J. R. T. M. Peters *God's Created Speech* (Leiden 1976), IX. cildi Judith K. Hecker, "Some Notes on Kitab al-Tawliid From The Mughni of The Qadi 'Abd al-Jabbâr" (*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, II [1980], s. 281-319), XI. cildi Abdülkerîm Osman *Naẓariyyetü't-teklîf 'inde'l-Kâdî 'Abdülcebbar* (Beirut 1971) ve XII. cildi de Marie Bernard, *L'épistémologie mu'tazilite d'après le Muğni du Qadi 'Abd al-Ğabbâr* (Paris 1977) adlı çalışmalarında ele almışlardır. Elsayed Elshahed, XII. cildin birinci kısmını yazma nüshaları ile karşılaştırarak bir makale kaleme almış ("Korrekturen zu Madkûrs Ausgabe des 12. Bandes des Muğni von al-Qadi Abdalğabbâr", ZDMG, sy. 134 [1984], s. 274-279), Erwin Isak Jakob Rosenthal ise XX. cilt hakkında bir makale yazmıştır ("Abd al-Jabbar on the Imâmâte", *Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wichens*, VI [Toronto 1984], s. 207-218).

el-Muğnî'den günümüze ulaşan on dört cüz (on altı cilt) toplam on dokuz muhakkik tarafından neşre hazırlanmış, İbrâhim Medkûr'un ilmî redaksiyonu ve Tâhâ Hüseyin'in kontrolünde Kahire'de yayımlanmıştır (1380-1385). Yazma nüshaları Yemen'de el-Mektebetü'l-âmmeh'de, bunların mikrofilmleri ise Kahire Dârü'l-kütübî'l-Mısıryye'de bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, 9, 86-151, 259; VI/1, s. 3-4; VII, 3-5; XI, 3-58; XII, 386-443; XIII, 9; XV, 261-278; XVI, 152-406; XX/2, s. 262-274; ayrıca bk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî'nin mukaddimesi, VI, 1-8; İbrâhim el-Ebyârî'nin mukaddimesi, VII, 1-4; İbrâhim Medkûr'un mukaddimeleri, VIII, 1-5; IX, 1-4; XII, 1-8; Mustafa es-Sekkâ'nın mukaddimesi, XIV, 1-10; Emîn el-Hülî'nin mukaddimesi, XVII, 4-5; a.mlf., *el-Muhtaşar fi usûli'd-dîn* (nşr. Muhammed Amâre, *Resâ'ilü'l-'adl ve'l-tevhîd* içinde), Kahire 1971, neşreden giriş, I, 165-166; Hâkim el-Cüsemî, *Şerhu'l-uyûn* (nşr. Fuâd Seyyid, *Fazlû'l-'itizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde), Tunus 1393/1974, s. 367; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 113; *Hediyetü'l-'arifîn*, I, 499; Abdüsettar er-Râvî, *el-'Akl ve'l-hürriyye*, Beyrut 1980, s. 43-44.



İLYAS ÇELEBİ

MUĞNÎ'L-LEBÎB

(مغني اللبيب)

İbn Hişâm en-Nahvî'nin
(ö. 761/1360)

Arap gramerine dair eseri.

Müellif, nahiv ilminin bütün konularına ayırdığı bu eserine *Muğnî'l-lebîb 'an kü-tübî'l-e'ârib* adını vererek onun, okuyucuları nahiv ilminde ve özellikle cümle tahlillerinde (i'rab) başka kitaplardan müstağni kıldığını ifade etmektedir. Ayrıca kendisini bu eseri yazmaya sevkeden sebeplerden birinin daha önce hazırladığı, *Muğnî'l-lebîb*'in sekiz bölümünden dördünü kapsayan *el-İ'râb 'an kavâ'idü'l-İ'râb*'inin büyük ilgi görmesi olduğunu belirtmektedir. İbn Hişâm, Mekke'de 749'da (1348) kaleme aldığı eserinin Mısır yolculuğu sırasında diğer bazı kitaplarıyla birlikte kaybolması üzerine kitabını 756'da (1355) Mekke'ye döndüğünde daha mükemmel şekilde tekrar yazmıştır. Müellif, ilk telifte kapalı ve zor anlaşılır bulduğu meseleleri bu ikincisinde çözdüğünü kaydetmektedir.

İbn Hişâm'ın en önemli eseri olan *Muğnî'l-lebîb* bir girişle sekiz bölümden (bab) meydana gelmektedir. Kitapta edatlar, cümle ve şibhü'l-cümle ile ilgili hüküm, kural, yorum ve tahliller, cümle tahlilleriyle alâkâli meseleler, kurallar, bu konuda yapılabilecek hatalar ve diğer bazı meseleler ele alınmıştır. Arap gramerine dair o zamana kadar yazılan eserlerde takip edilen âmîl-ma'mûl-amel / i'rab, merfûât-mansûbât-mecrûrât-meczûmât şeklindeki geleneksel tertibin aksine bu kitapta özgün bir yöntem izlenerek konular müfredler (mâna harfleri / edatlar) ve terkipler (cümle, şibhü'l-cümle) şeklinde iki ana bölüm ve sekiz alt bölüm halinde düzenlenmiştir. Bu özelliğiyle *Muğnî'l-lebîb* daha müellifi hayattayken şöhrete kavuşmuş, Afrika'da da büyük rağbet görmüştür. Eserin muhtevasını tanıtan İbn Haldûn kitap ve müellifi hakkında takdîrîkâr ifadeler kullanmış, şârih İbnü'd-Demâmîni de bir şîrinde esere olan hayranlığını dile getirmiştir.

Kitapta nahiv meseleleri yanında sarf konuları, fonetik, belâgat, kısmen lehçe farklılıkları ve tefsire dair bazı konular üzerinde de durulmuştur. İbn Hişâm eski nahivcilerden naklettiği görüşleri, bazı gramer kuralları ile dil problemlerine dair aktardığı ihtilâfları açık bir şekilde ortaya koymuş, tercih etmek istediği görüşü

mantıkî kurallar içinde etraflıca tartıştıktan sonra gerekçelerini sunmuştur. Kelimeleri fiil, isim, zarf ve harf olmaları açısından ele alan müellif her biri hakkında terkîpte geçtiğini farzederek hüküm vermiş, incelemelerini Kur'an'ın çeşitli kıratleri, hadis, atasözü, Arap edebiyatından getirdiği şahidlerle delillendirip zengin misallerle açıklamıştır. Eserin orijinal yanlarından biri de sıkça başvurulan konutrat üslûbu olup bir münasebetle konunun dışına çıkılarak ayrıntılara ve faydalı bilgilere yer verilmiştir. Basra ve Küfe başta olmak üzere Bağdat, Mısır ve Endülüs dil mekteplerinin görüşlerini tarafısız bir yaklaşımla ortaya koyan İbn Hişâm delilini güçlü bulduğu fikirleri tercih etmiştir. Müellif, başta Sıbeveyhi olmak üzere Basra mektebine mensup dilcilerin görüşlerine ağırlıklı olarak yer verdiği gibi Küfe mektebine mensup Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Sa'leb gibi âlimlerin onayladığı veya karşı çıktığı fi-kirlere de yer vermiştir (Muğni'l-lebib, I, 152, 161, 233; II, 361). En çok nakilde bulunduğu Zemaşerî ile İbnü'l-Hâcib'in görüşlerinin çoğuna ve Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin görüşlerinin tamamına muhalefet etmektedir. İbn Bâbeşâz ile İbn Mu'tî'den nakiller yapan müellif, Mısır ve Şam mekteplerinin temsilcisi kabul ettiği İbn

Mâlik'in fikirlerinin çoğunu beğenmekle birlikte bazılarını yadırgamaktadır.

Muğni'l-lebib üzerinde şerh, hâşiye, ihtisar ve nazma çekme şeklinde birçok çalışma yapılmış olup belli başlıları şunlardır: 1. İbnü'd-Demâmîni, Tuḥfetü'l-ğarib fi'l-keḷâm 'alâ Muğni'l-lebib. Takıyyüddin eş-Şümünnî'nin el-Munşif adlı şerhinin kenarında yayımlanmıştır (aş. bk.). Şârih esere iki şerh daha yazmıştır. 2. Takıyyüddin eş-Şümünnî, el-Munşif mine'l-keḷâm 'alâ Muğni'bnî Hişâm (I-II, Kahire 1305). 3. Celâleddin es-Süyûtî, Şerhu şevâhidi Muğni'l-lebib (el-Fethu'l-ğarib bi-şevâhidi Muğni'l-lebib 'an kütübî'l-e'arib). Muğni'l-lebib'in en güzel şevâhid şerhlerinden biri olup birkaç defa basılmıştır (I-II, Tahran 1271; Kahire 1322; nşr. Ahmed Zâfir, I-II, Beyrut, ts.; nşr. Mahmûd eş-Şinkîf, Beyrut 1966). Kaynaklarda Süyûtî'nin el-Fethu'l-ğarib fi-ğavâşi Muğni'l-lebib, Tuḥfetü'l-ğarib bi-necâti Muğni'l-lebib adlı şerhlerinden de söz edilmektedir (Keşfü'z-zunûn, II, 1753). 4. Abdülkâdir el-Bağdâdî, Şerhu ebvâti Muğni'l-lebib (nşr. Abdülazîz Rebâh - Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, I-VI, Dimaşk 1973-1978). 5. İbn Molla (Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Halebî), Muntehâ emeli'l-erib mine'l-keḷâm 'alâ Muğni'l-lebib

(Brockelmann, III, 1248). 6. Mustafa Remzî el-Antâkî, Ğunyetü'l-erib 'an şürûhi Muğni'l-lebib (Keşfü'z-zunûn, II, 1754; Mecelle'tü'l-veşâ'ik ve'l-maḥḥûtat, II/2 [Trablus 1987], s. 341-360, yazması için bk. el-Mektebetü'l-vataniyye [Tunus], nr. 1765). 7. Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, Hâşiye (tü'd-Desûki) 'alâ Muğni'l-lebib. Desûkî'nin Muğni'l-lebib'in bir nüshasının kenarına yazdığı hâşiyeyi oğlu Mustafa kitap haline getirmiş, daha sonra kenarında Muğni'l-lebib olduğu halde birkaç defa basılmıştır (I-II, Bulak 1286; Kahire 1287, 1299, 1305, 1306, 1358). Desûkî'nin ayrıca Şerhu şevâhidi'l-Muğni adlı bir çalışması vardır. 8. el-Emîrû'l-Kebîr es-Sünbâvî, Hâşiye 'alâ Muğni'l-lebib 'an kütübî'l-e'arib. Kenarında Muğni'l-lebib metniyle birlikte iki defa yayımlanmıştır (Kahire 1299, 1328). Abdülhâdî el-Ebyârî, bu hâşiyeye el-Kaşrû'l-mebni 'alâ ħavâşi'l-Muğni adıyla bir hâşiye yazmıştır (I-II, Kahire 1301). 9. Muhammed Ali Tâhâ ed-Dürre, Fethu'l-ğaribi'l-mücib i'râbü Şevâhidi Muğni'l-lebib (I-IV, Humus 1390/1970).

Keşfü'z-zunûn'da kaydedildiği üzere eser, Muhammed b. Abdülmecid es-Sâmûlî tarafından Dîvânü'l-erib fi muḥtaşarı Muğni'l-lebib adıyla ihtisar edilmiş ve bu ihtisara bir hâşiye yazılmıştır. Şemseddin Muhammed b. İbrâhim el-Bâcûrî ve Mevlânâ Ahmed et-Tâib el-Vey-sî de (Kurâzatü'z-zehab fi 'ilme'yi'n-naḥv ve'l-edeb) eseri ihtisar etmiştir. Ebü'n-Necâ b. Halef el-Misrî, Muğni'l-lebib'i Lûbâbü'l-Muğni adıyla manzum hale getirdikten sonra şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 3526).

Muğni'l-lebib, müstakil olarak basıldığı gibi (Kahire 1305, 1307, 1317; Tahran 1274; Tebriz 1276) Sünbâvî ve Desûkî'nin hâşiyelerinin kenarında da yayımlanmıştır. Eserin ilmi neşri Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (I-II, Kahire, ts.) ve Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah (I-II, Dimaşk 1964) tarafından yapılmıştır. Adrian Gully, Grammar and Semantics in Medieval Arabic, a study of İbn-Hisham's Muğni'l-Labib adlı eserinde (Richmand 1995) Muğni'l-lebib'i gramer ve anlam bilimi yönünden incelemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm, Muğni'l-lebib (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire, ts. (Matbaatü'l-Medenî), I-II; Taşköprizâde, Miftâhu's-sa'âde, I, 198; Keşfü'z-zunûn, II, 1323, 1751-1754; Serkis, Mu'cem, I, 276, 360, 473-474, 875-876, 1081-1082, 1143; Brockelmann, GAL Suppl., II, 17-

Muğni'l-lebib'in ilk ve son sayfası (Hacı Selim Aga Ktp., nr. 1164)



18; III, 1248; *İzâhu'l-meknûn*, II, 519; Abdülvehhâb İbrâhîm Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-bahşi'l-ilmî*, Cidde 1403/1983, s. 512-514; *Ma'a'l-Mektebe*, s. 284-286; Ali Fevde Nîl, *İbn Hişâm el-Ensârî: Âşâruhu ve mezhebühü'n-naḥvî*, Riyad 1406/1985, s. 43; Sâmi Avad, *İbn Hişâm en-Nahvî*, Dımaşk 1978, s. 87-105; Abdülâl Sâlim Mekrem, "İbn Hişâm el-Mısrî", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve't-terbiye*, sy. 5, Safet 1974, s. 13-19.



M. REŞİT ÖZBALIKCI

MUĞNÎ'İ-MUHTÂC

(مغنى المحتاج)

Nevevî'nin Şâfiî fıkhuına dair
Minhâcû't-tâlibîn adlı eseri üzerine
Hatîb eş-Şirbînî'nin
(ö. 977/1570)
yazdığı şerh
(bk. *MİNHÂCÜ't-TALİBİN*).

MUḤABBET

(المحبة)

Sözlükte muhabbet (mahabbet) kelimesinin **hub** (hubb) kökünden isim olduğu belirtilmektedir, hub ise kısaca "buğzun zıddı" olarak tanımlanmaktadır (*Lisânü'l-'Arab*, "ḥbb" md.; *Tâcü'l-arûs*, "ḥbb" md.). Literatürde muhabbet ve hub ile **meveddet** ve **vüd** (vüdd) yaygın biçimde "sevgi" anlamında kullanılmakta, sevginin coşkulu şekli ise **aşk** kelimesiyle ifade edilmektedir. Tehânevî'nin vüd ile ilgili verdiği "seveni kendinden geçirecek derecede coşkulu sevgi" şeklindeki tanım (*Keşşâf*, II, 1470) daha çok aşk için uygun düşmektedir. Bazı âlimlere göre muhabbet "eğilim, meyil" mânasında iradenin eş anlamı olup "kişinin iyi olduğunu bildiği veya zannettiği şeyi istemesi" anlamına gelir. Bununla birlikte muhabbetin iradeden daha güçlü bir istek mânası içerdiği belirtilmektedir (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ḥbb" md.; Tehânevî, I, 270). Semavî kitaplarda özellikle İncil ve Kur'an'da muhabbet üzerinde önemle durulmuş ve muhabbetin dinî hayatın temeli ve aslı unsuru olduğu ifade edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de muhabbet bir âyette (Tâhâ 20/39), hub ise dokuz âyette geçmekte, yetmiş iki yerde aynı kökten isim ve fiiller yer almaktadır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "ḥbb" md.). Bu âyetlerde sevginin hem Allah'a hem insana nisbet edildiği görülür. "Allah onları, onlar da Allah'ı severler" (el-Mâide 5/54) ifadesi Allah'la kullar arasındaki karşılıklı sevgiyi vurgulamaktadır. Allah'ın isimlerinden olan vüdd (Hüd 11/90; el-Bürûc 85/14) onun kul-

larını çok sevdiğini ifade eder. Allah'a nisbet edilen yerlerde O'nun takvâ sahiplerini, iyilik severleri, maddî ve mânevî temizliğe önem verenleri, tevekkül ehlini, sabırlı davrananları, adaletli olanları, kahramanları, Hz. Peygamber'e uyanları sevdiği; inkârcıları, zulüm ve haksızlık yapanları, günahlarda ısrar edenleri, böbürlenip övünenleri, büyüklük taslayıp gerçeklere karşı çıkanları, nankörleri, hainleri, aşırılığa sapanları, şımarıkları sevmediği bildirilir. Sevginin insana nisbet edildiği âyetlerde Allah sevgisi, iman sevgisi, müminler arasındaki sevgi gibi sevgi türlerinden övgüyle söz edilmekte, buna karşılık insanın dünyaya, mala mülke, geçici hazlara aşırı düşkünlüğü, hak etmediği halde övülmeyi ve çirkin olan şeyleri ifşa etmeyi sevmesi eleştirilmektedir. Diğer bazı âyetlerde Allah sevgisinin bütün sevgilerden daha güçlü olması gerektiği (el-Bakara 2/165), Allah'ı sevmenin başlıca alâmetinin Peygamber'e bağlılık ve onun yolunu izlemek olduğu (Âl-i İmrân 3/31) bildirilmekte ve Allah'ı seven, Allah'ın da kendilerini sevdiği kulların müminler karşısında alçak gönüllülüklerinden, inkârcılar karşısında onurlu duruşlarından övgüyle bahsedilmektedir (el-Mâide 5/54).

Muhabbet konusu hem Allah'a hem insanlara nisbet edilerek hadislerde de geniş bir şekilde yer almıştır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "ḥbb", "vdd" md.leri). Bu hadislerde iyilik severlik, hoşgörü, yumuşak huyluluk, kolaylaştırıcı olma, kusurları örtme, hayâ, iffet, zâhidlik, takvâ ve güzel davranma Allah'ın sevdiği meziyetler arasında zikredilir. İnsanların birbirini sevmelerini isteyen çok sayıda hadis bulunmakta olup bu sevginin sırf Allah rızası için olması gerektiği belirtilmektedir. Zira, "Amellerin en üstünü Allah için sevmektir" (Nesâî, "Sünnet", 2); "Sevdiğini Allah için sevmek, yediğini de Allah için yermek imandandır" (Buhârî, "İmân", 1). Bir kutsî hadiste, "Benim için birbirini sevenlere, benim için bir araya gelenlere muhabbetim vâcip olmuştur" buyurulmaktadır (*el-Muvaḥḥatâ*, "Şi'r", 12; *Müsned*, IV, 386; V, 229, 233). Diğer bir hadiste, Allah için birbirini seven ve bu sevgiyle buluşup bu sevgiyle ayrılanlar mahşer gününde Allah'ın özel konukları olarak ağır lanacak yedi zümre içinde gösterilmiştir (Buhârî, "Ezân", 36; Müslim, "Zekât", 91; Tirmizî, "Zühd", 53). "Sizden biriniz kendisi için sevip istediğini kardeşi için de istemedikçe iman etmiş sayılmaz" meâlindeki hadis bütün kaynaklarda geçmekte (meselâ bk. *Müsned*, I, 89; Buhârî, "İmân",

7; Müslim "İmân", 71, 72) ve ahlâkın temel ilkelerinden biri kabul edilmektedir. "İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş sayılmazsınız" meâlindeki hadis de (Müslim, "İmân", 94, Ebû Dâvûd, "Edeb", 13) İslâm kardeşliğinin önemini dile getirmektedir. Hadislerde ayrıca gerçek anlamda mümin olabilmek için Allah'ı ve resulünü her şeyden ve herkesten daha fazla sevmenin gerektiğine dikkat çekilmiştir (meselâ bk. Buhârî, "İmân", 8, 9, 14; Müslim, "İmân", 66-70; Tirmizî, "İmân", 10; Nesâî, "İmân", 3-4).

II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru zâhidler ve ilk sûfler, Allah-kul ilişkisi ve âhîret konularında uyarı ve korkutmadan ziyade sevgi ve ümidi öne çıkaran âyet ve hadisler üzerinde durmaya başlamışlar böylece zamanla sevgi tasavvufun temeli haline gelmiş, kulun Allah'a yönelişinde sevgi ibadetin önüne geçmiştir. Râbia el-Adeviyye, Meryem el-Basriyye, Reyhâne-i Vâlihe, Muâze el-Adeviyye, Şa'vâne, Riyâh b. Amr el-Kaysî, Hibbân el-Harîrî, Habîb el-Acemî gibi Basralı zâhidler bu hareketin öncülüğünü yapmışlardır. Onlara göre bir mümin Allah'ın gazabından ve cehennem azabından kurtulmak veya cennete girmek için Allah'a ibadet edebilir, ancak ibadetin en üstünü Allah'a sırf rab ve mevlâ olduğu için ibadet etmek ve karşılığında rızasını kazanmaktan başka hiçbir şey beklememektir. Râbia el-Adeviyye, cennet ve oradaki nimetler için Allah'a ibadet etmeyi ücret karşılığında çalışmaya benzetir.

III. (IX.) yüzyılda yaşayan sûfler muhabbet kavramını açıklamak için çeşitli tarifler yapmışlar, Hâris el-Muhâsibî, Amr b. Osman el-Mekkî gibi sûfler bu konuda risâleler kaleme almışlardır (Ebû Nuaym, X, 76-91). Semnûn b. Hamza, Muhib Semnûn diye tanınmıştır. Ma'rûf-i Kerhî muhabbetin öğretimle elde edilemeyeceği, bunun Hakk'ın bir lutfu olduğu kanaatindeydi (Süleimî, s. 89). Muhâsibî aslı muhabbeti "iman sevgisi" diye tanımlamış, "Müminler Allah'ı coşkuyla sever" ifadesiyle (el-Bakara 2/165) buna işaret edildiğini belirtmiştir. Ona göre muhabbetin ne olduğu muhabbet ehlinin ahlâkından ve hallerinden anlaşılır (Ebû Nuaym, X, 79).

Tasavvufta mânevî hal olarak kabul edilen muhabbetin üç çeşidinden bahsedilir. Bunların ilki halkın muhabbetidir. Sevenin sevdiğini gönlünde tutup ona itaat etmesi bu tür muhabbetin şartıdır. İkincisi hakikat ehli dürüst müminlerin mu-

habbetidir. Bu türde muhabbet ehli arzu ve heveslerinden arınarak sevdiğinin iradesine göre hareket etmeyi esas alır. Üçüncüsü sıdıklar ve âriflerin muhabbetidir. Sırf Allah'ın kadim olan sevgisine yönelmekten ve bu konudaki mârifetten kaynaklanan bu muhabbette, Cüneyd-i Bağdâdî'nin dediği gibi seven kendi vasıflarının yerine sevgilisinin vasıflarına bürünür (Serrâc, s. 86-87). Muhyiddin İbnü'l-Arabî sevgiyi havâ, hub, aşk ve vüd olmak üzere dörde ayırır; ayrıca tabii, ruhanî ve ilâhî sevgiden bahseder. Tabii sevgi hem insanlarda hem hayvanlarda görülür; canlıların yavrularını sevmeleri böyledir. Ruhanî sevgi insana özgüdür. Allah'ın kulunu, kulun Allah'ı sevmesi ise ilâhî sevgidir. Beşerî sevgi ilâhî sevgiye ulaşmanın bir aracı olarak görüldüğünden önemlidir. Ahmed el-Gazzâlî, Aynü-kudât el-Hemedânî, İbnü'l-Arabî ve Füzülî'de platonik aşkı andıran bu sevgi türünün güzel örnekleri mevcuttur.

İlâhî sevgiyi tevhid, fenâ ve elest bezmi kapsamında açıklayan Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tevhidî gerçekleştiren kişi fenâ mertebesine ermiş ve "aynü'l-mahabbe" denilen sevgiye ulaşmıştır. Bu sevgi Allah'ın insanlar için sevdiğini sevmek, sevmediğini sevmemektir (Sülemî, s. 163), böylece ilâhî sevgiyi O'nunla paylaşmaktır. Zünnûn el-Mısırî'nin muhabbet anlayışı ilâhî tecellileri temaşadan kaynaklanan zevke dayanır; bunun için o, Hak ile kendisi arasındaki perdelerin kalkması için niyazda bulunur (Ebû Nuaym, IX, 342-343). Zünnûn'a göre Hak ile insan arasındaki en kalın perde kişinin benlik tutkusudur. Kulun Allah'ı sevmesinin belirtisi Allah'ın sevgilisi Hz. Muhammed'in ahlâkına ve sünnetine tâbi olmaktır (Sülemî, s. 21). Muhabbet ehli nezdinde cennetin önemli olmadığını söyleyen Bâyezîd-i Bistâmî biri meveddet meyinden, diğeri muhabbet kadehinden kaynaklanan iki tür sevgiden bahseder. Birincisi nimeti görmekten, ikincisi nimeti vereni temaşadan hâsıl olur (Hücvârî, s. 133). Hallâc-ı Mansûr muhabbet anlayışını, "-Allah ve ben- bir bedende iki ruhuz"; "Ruhumu ruhunla meczettim" gibi ifadelerle dile getirmiş, Gazzâlî'nin halkın yanlış anlamasına yol açacak tehlikeli sözler olarak gördüğü bu sözleri (*İhyâ*, I, 36; IV, 307) İbn Teymiye hulûle dayandığını söyleyerek reddetmiştir (*et-Tuhfetü'l-İrâkıyye*, s. 44). İlk sûfiler muhabbeti sarhoşluk vermesi bakımından şaraba, yakıcı niteliği yönünden ateşe benzetmişler, bazan da beşerî aşkı tasvir için kullanılan in-

sanlara has nitelikleri mecaz olarak Allah için kullanmışlar, ayrıca beşerî sevgiyi dile getiren gazelleri ilâhî muhabbete uyarlamışlardır. İbnü'l-Fârîz'ın ünlü el-Hamriyye kasidesi ilâhî muhabbeti simgeleyen şarabın tasviriyile başlar. Tasavvufu bu gelenek günümüze kadar gelmiştir.

Gazzâlî'ye göre insan kendini, kendisine iyilik yapanı, iyilik sever kimseyi, güzeli ve âhengi sever. Bu yönden sevlimeye en çok lâyık olan ise Allah'tır. Çünkü kendini ve kendisine iyilik yapanı seven bir insanın ona varlığını veren, gerek ona gerekse herkese bol bol iyilik yapan rabbini sevmesi gerekir. Ayrıca güzeli seven insan kendisi iyi ve güzel (cemil) olup bütün iyiliklerin, güzelliklerin yaratıcısı olan Allah'ı da sever. Allah'ın adalet, merhamet gibi bazı sıfatlarının bir ölçüde insanda da bulunması ikisi arasında bir tenâsübün mevcut olduğunu, dolayısıyla bu açıdan da insanın en çok Allah'ı sevmesi gerektiğini gösterir (*İhyâ*, IV, 300-307). Sevginin en üstün derecesi Allah'ı bütün kalbiyle sevmektir. Sevenler kendilerini sevdikleriyle şartlı ve ona bağlı hale getirirler. Bu sebeple kim Allah'a ihlâsla bağlanmışsa artık Allah onun kalbinin mahbubu, mâbudu ve maksudu olmuş demektir (*a.g.e.*, IV, 316). Sonuç olarak sevgi bütün makamların varlığı son noktadır (*a.g.e.*, IV, 337).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre de madî ve mânevî bütün varlıklar Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisinden ibarettir ve var olan her şeydeki güzellik O'nun cemil isminin bir yansıması, bu günele yönelik muhabbet de yine O'nun vedûd isminin tecellisidir. Şu halde hakiki mahbup sadece Hak'tır. Sevilen diğer güzel şeyler O'nun güzelliğini yansıttığından bunlara yönelik sevgi de aslında ilâhî kaynaklıdır. Sûfiler çok defa salt beşerî aşkı da ilâhî muhabbete geçiş için bir vasita kabul ederler. "Sevgi benim dinim ve imanım"dır" diyen İbnü'l-Arabî evrenin var oluş sebebi olarak muhabbeti görür. Hadis diye nakledilen bir ifadeye göre Allah gizli bir hazine iken tanınmak istemiş, bunun için de âlemi yaratmıştır (Aclûnî, II, 132). Bu sözde "tanınma" mârifet, "isteme" de muhabbet kavramlarıyla ifade edilmiştir. Âlemin var olma sebebi Allah'ın tanınmaya duyduğu bu muhabbetidir. Sûfilere göre mutlak gayb olan Hak ilk önce sevgi şeklinde tecelli ettiği için buna "taayyün-i hubb" veya "taayyün-i evvel" denilmiştir. Nûr-i Muham-

medî, hakikat-i Muhammediyye ve akl-evvel gibi isimler de verilen bu tecellinin gaybdan şehâdete doğru açılım kazanmasıyla muhabbet bütün varlıklara ve zerrelere sirayet etmiş, onların özünü ve var olma sebebini oluşturmuştur. Varlığının aslı muhabbet olduğundan insan ancak muhabbet yolunu izleyip Hak'ı ve halkı severek Allah'ın yakınlığına erebilir (*Fuşûş*, s. 203, 218).

Mutasavvıflar muhabbetle ahlâk arasında sıkı bir ilişki bulunduğuna dikkat çekmişlerdir. Gazzâlî'nin de belirttiği gibi muhabbet nihai makam ve en yüksek değerdir; şevk, üns ve rızâ gibi tasavvufî ahlâkî makamlar onun sonucudur. Töve, sabır, zühd, şükür, takvâ, tevazu, cömertlik, adalet ve merhamet gibi erdemlerin özünde de sevgi vardır. Dinî hasletler ve ahlâkî erdemler sevginin meyvesidir (*İhyâ*, IV, 294, 337-338). Mevlânâ da sevginin acıyı tatlı, bakırı altın, bulanıklığı duru, derdi devâ, dikenini gül, sirkeyi mey, zindanı gülistan, nârı nur, üzüntüyü neşe, kahrı lutuf, ölüyü diri, kralı kul haline getiren bir güce sahip bulunduğunu belirtir (*Mesnevî*, II, 6, 117). Sûfiler ahlâkî özelliklere sahip olarak ilâhî muhabbete erişmeye çalışırlar. Bu anlayışa dayanan ahlâk her şeyden önce bir sevgi ahlâkıdır.

Kur'an ve hadislerde Allah ile kulları arasındaki sevgiden açıkça bahsedilmiş olmasına rağmen bu mesele bazı itikadî mezhepler ve kelâm âlimleri arasında tartışmalara yol açmıştır. Allah'ın seven ve sevilen bir varlık olmasının mümkün bulunmadığını söyleyen âlimlere göre konuyla ilgili âyet ve hadislerin mecaz olarak anlaşılması gerekir. İlk müslümanlar ve zâhidler arasında Allah'ın seven ve sevilen mevlâ oluşu kabul edilirken Cehmiyye ve Mu'tezile'nin ortaya çıkışıyla birlikte seven ve sevilen Allah anlayışı tartışılır hale gelmiştir. Cehmiyye, muhabbetin sevenle sevilen arasında bir münasebetin bulunmasını gerektirdiğini belirterek Allah'ın gerçekten seven-sevilen bir niteliğe sahip oluşunu kabul etmemiş, daha sonra Mu'tezile tarafından benimsenen bu görüş bazı kelâmcıları da etkilemiştir. İbn Teymiye, İslâm'da ilk defa bu bid'atı ortaya çıkaran kişinin 124'te (742 {?}) idam edilen Ca'd b. Dirhem olduğunu söyler (*et-Tuhfetü'l-İrâkıyye*, s. 49). Mu'tezile insanın Allah'ı sevmesini O'na saygı gösterip itaat etmesi ve rızasını istemesi, Allah'ın kullarını sevmesini de onları ödüllendirmesi, övmesi ve kendilerinden razı olması şeklinde yorumlamıştır (Ze-

maḥşerî, I, 211, 645-648). Zemahşerî'ye göre Allah'ın sevmeye ve sevilme vasfını kabul eden ve bunu savunan sûfler cahil, ilim ve âlim düşmanı ve şeriat muhalifidir. İbn Dâvûd ez-Zâhîrî de ilâhî muhabbeti mecaz olarak anlar. Fahreddin er-Râzî, Eş'arîler gibi Allah'ın fiilî sıfatlarını te'vil etmiş, sevmeye ve sevilme vasfılarını O'nun irade veya kelâm sıfatlarına indirgemıştır. Allah'ın kulumu sevmesini irade sıfatının özel bir şekli olarak yorumlayanlar bunu Allah'ın kuluna lutufta bulunması diye anlamışlar veya kulumu sevmesini onu övmesi şeklinde yorumlayıp kelâm sıfatıyla ilişkilendirmişlerdir.

Tasavvufta başta Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si, Hücûrî'nin *Keşfü'l-maḥcûb*'u, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kütü'l-kulûb*'u, Gazzâlî'nin *İhyâ*'ı, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*'si, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Meşnevî*'si, İbnü'l-Fârîz'ın *et-Tâ'îyyetü'l-kübrâ*'sı olmak üzere bütün tasavvuf kitaplarında muhabbet konusuna geniş yer verilmiştir. Özellikle İbnü'l-Fârîz, Senâî, Ferîdüddin Attâr, Molla Câmî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Yûnus Emre, Eşrefoğlu Rûmî gibi tasavvuf şairleri Arap, İran ve Türk kültürlerinde sevgi edebiyatının öncülüğünü yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ḥbb" md.; *Lisânü'l-Arab*, "ḥbb" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 270; II, 1470; *Tacü'l-arûs*, "ḥbb" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "ḥbb", "vdd" md.leri; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "ḥbb", "vdd" md.leri; *el-Muvalḥa*, "Şif'r", 12; *Müsned*, I, 89; IV, 386; V, 229, 233; Buhârî, "Ezân", 36, "Edeb", 41, "Rekâ'ik", 38, "İmân", 1, 7, 8, 9, 14, 71, 94; Müslim, "Bir", 157, "İmân", 66-72, 93, 94, "Zekât", 91; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 2, "Edeb", 13, 131, "Ḥammâm", 1; Tirmizî, "İmân", 10, "Da'avât", 92, 93, "Kıyâmet", 59, "Zühd", 2, 53, "Menâkıb", 1; Nesâî, "Sünnet", 2, "İmân", 3-4; Hakîm et-Tirmizî, *Ḥatmü'l-evliyâ* (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 287-295; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 84, 86-87, 300, 461; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 109; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, Kahire 1961, II, 99, 101; Sülemî, *Ṭabaḳât*, s. 21, 51, 80, 89, 163, 556, 561; Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 342-343; X, 76-91; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1966, s. 145, 495, 610; Hücûrî, *Keşfü'l-maḥcûb*, s. 133, 392; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 36; II, 161-166; IV, 293-339; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut), I, 211, 645-648; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, Tahran 1346 ḥş., s. 893; İbnü'l-Arabî, *Fuṣûş* (Affîf), s. 203, 218; Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 6, 117; İbn Teymiyye, *et-Tuḥfetü'l-İrâkıyye* (*Mecmû'atü'r-resâ'ilü'l-müniriyye* içinde), Beyrut 1246, s. 44, 49; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Kahire 1253, s. 165; Aclûnî, *Keşfü'l-ḥafâ*, II, 132; Ebû'l-Alâ el-Affîf, *et-Taşavvuf sevre'tün rûhiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1963, s. 202, 242; M. Mustafa Hilmi, *İbnü'l-Fârîz ve'l-ḥubbü'l-İlâhî*, Kahire 1971; R. A. Nicholson, *İslâm Süfleri* (trc. Mehmet Dağ

v.dğr.), Ankara 1978, s. 86-102; *el-Mu'cemü's-şûfî*, s. 301-305; M. Celâl Şeref, *Dirâsât fi'l-taşavvufi'l-İslâmî*, Beyrut 1404/1984, s. 123, 186-190; G. Scattolin, "Love (hubb) of God in Islamic Mysticism: A Study of a Semantic Development-1: Love (hubb) of God in the Koran", *MIDEO*, XXXV (1997), s. 239-258; L. Massignon, "Uzrî", *IA*, XII, 90; M. Arkoun, "İshk", *EI* (İng.), IV, 118.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

Felsefe-Ahlâk. İslâm düşüncesinde muhabbet kavramı hem ontolojik hem sosyal, psikolojik ve ahlâkî boyutuyla ele alınmıştır. İslâm felsefesinde muhabbet teriminin taşıdığı kozmolojik anlamlar, Şehrîstânî'nin Empedokles hakkında verdiği bilgilerde görüldüğü gibi antik felsefeye kadar geri götürülmüştür. Bu filozofa nisbet edilen fikirlere göre Tanrı'nın yarattığı ilk varlık kendisinde sevgi ve hâkimiyet ilkelerini taşır. Bütün kozmolojik oluşum süreçleri, bu iki ilkenin varlıkta doğurduğu kutuplaşmanın bir sonucu olarak meydana gelir (*el-Milel ve'n-nihâl*, II, 68-69). Daha önce Ebû'l-Hasan el-Âmirî, Ebû Hayyân et-Tevhidî ve diğer müelliflerce de aktarılan bu görüşler (Kraemer, s. 141-143) Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından "ashâb-ı mahabbet ü galebe" diye anılmaktadır. Tûsî'ye göre bu akıma mensup olanlar sevgiyi varlıktaki düzen, birlik ve hiyerarşinin nihâi ilkesi olarak kabul etmekle kozmolojik görüşlerinde aşırılığa kaçmışlardır (*Nasirean Ethics*, s. 196). Kınalızâde Ali Efendi aynı akıma *Risâle fi'l-İshk* adlı eserine İbn Sînâ'yı da katmıştır (*Ahlâk-ı Alâi*, II, 80). Çünkü filozof bu eserinde aşkı kozmolojik bir ilke diye ele almaktadır. Sevgi kavramına bu açıdan yaklaşmanın İslâm felsefesindeki diğer yansımaları İsrâkî felsefede olmuştur. Empedokles'i kadim İsrâkî geleneğinin önemli bir temsilcisi sayan Şehâbeddin es-Sühreverdî, sevgi ve hâkimiyet kavramlarına nurlar hiyerarşisinde merkezî bir yer vermiştir (*Hikmetü'l-İsrâk*, s. 136-137, 142-143, 147-148).

Ya'kûb b. İshak el-Kindî sevgiyi "varlıkların birleşme sebebi" ve "ruhun isteği" şeklinde tanımlamıştır. Bu iki tanımla açıklamak üzere filozof, sevginin insan ruhunda oluşturduğu çekme ve birleştirme gücüne olan katkısına temas etmektedir (*Resâ'il*, I, 168, 175). Kindî'ye göre hüzün denilen duygu, esas itibarıyla insanın sevdiği ve istediği şeyleri kaybetmekten ötürü meydana gelmektedir. Üzülmek istemeyen insan, sevdiği ve istediği şeyleri yitip gitme tehlikesi taşımayan akıl âleminden seçmelidir (*Üzün-*

tüden Kurtulma Yolları, metin, s. 8). Fârâbî muhabbet kavramını sosyopolitik bağlamda ele almıştır. Filozofa göre sosyal kesimleri birbirine bağlayan âmil sevgi sosyal bütünlüğün koruyucusu ise adalettir. Sevgi iradeye, adalet de sevgiye tâbidir (*Fuṣûlü'l-medeni*, s. 140-141). İhvân-ı Safâ, sevginin türlerini belirlerken onun insan ruhunda kökleşmiş biçimleri ve yöneldiği amaç üzerinde durmaktadır. Canlıların genel olarak karşı cins, anne babanın çocuklarına, bilgilerin bilgi ve erdeme, başkalarının da kendi gayelerine duyduğu sevgi onların tabiat ve ruhlarında kökleşmiş olan bir duygudur. İnsanların bütün amaçlarının birleşkesi dünyevî ve dinî hayatın dirliğidir. Dolayısıyla sevgi ve aşk, esenliğin gerçekleşmesi yolunda Allah'ın yaratıklarına bağısı olup sonuçları itibarıyla Allah'ın varlığına da bir kanıt teşkil etmektedir (*er-Resâ'il*, III, 278-279).

Ebû'l-Hasan el-Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-İs'âd* adlı eserinde Aristo'dan aktardığı fikirler ışığında (krş. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VIII, 1-9, [1155-1160]) sevgiyi kısaca "ülfet" olarak tanımlamıştır. Ona göre sevgi dostluğu ve dayanışmayı mümkün kıldığı için toplumsal açıdan bir zorunluluktur (*a.g.e.*, VIII, 202-208). İbn Miskeveyh de Aristocu yaklaşımı izleyerek sevgiyi toplumsal açıdan ele almış, fakat Aristo'dan farklı olarak sonunda ilâhî sevgi kavramına ulaşmıştır. Filozofa göre bütün varlıkların düzen ve esenliği sevgiye bağlıdır. Toplumsal ilişkiler sevgiye dayalı ise fertler arasında uyumsuzluk olmaz. Bu sevgi birliğinin gerçekleşmesi, aklın doğru bulduğu görüşler ve sahil dinî inançlar etrafında uzlaşmakla mümkündür. Neticede bütün sevgi türlerinin son amacı Allah'a ulaşmaktır (*Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 111-112). Bazı eski âlimlerin ilâhî muhabbet adını verdikleri gerçek aşk düzeyine ulaşmanın başlangıç şartı mânevî arınma, sonraki aşamaları ise akıl gözünü Tanrı'ya müşahade ve O'nunla birleşmedir. Bu sevginin dışı vuran ilk işaretleri ilâhî emirlere itaat ve yaratıcıyı yüceltmedir (*a.g.e.*, s. 114-116, 123, 125). *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserine İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ını hareket noktası yapmış olan Nasîrüddîn-i Tûsî sevgi kavramını eserinin siyaset kısmında ayrıntılı biçimde ele almıştır. Ona göre insanın tabiatında hem yetkinleşme hem de bir arada yaşama eğilimi bulunmaktadır. Tek başına yetkinleşme amacına ulaşmak fert için mümkün olmadığından toplumsal dayanışma kaçınılmazdır. Sevgi, söz konusu

dayanışmayı mümkün kılan ve insanın tabiatında bulunan ülfeti sağlama arzudur (*The Nasirean Ethics*, s. 195). Kınalızâde Ali Efendi ise toplumsal dayanışmanın temeli olması bakımından hukuk ve adaleti öne çıkarmakta, bütün fertlerin birbirini sevmesini gerçekçi bulduğundan sevgi temelindeki dayanışmayı daha ziyade özel topluluklar arasında mümkün görmektedir (*Ahlâk-ı Alâi*, II, 78-79).

İbn Kuteybe'nin '*Uyûnü'l-aḥbâr* (III, 143-148), İbn Hibbân'ın *Ravzatü'l-ʿuḳâlâʾ ve nüzhetü'l-fuzalâʾ* (s. 63-70), İbn Abdülber en-Nemerî'nin *Behcetü'l-mecâlis* (I, 661-668), İbn Abdürabbih'in *el-İkdü'l-ferid* (II, 310-319) adlı eserleri gibi âdâb, hikemiyat ve ahlâk kitaplarında muhabbet konusu birlikte yaşamanın, din kardeşliği ve dostluğun başlıca şartlarından biri sayılmıştır. Ayrıca muhabbet kavramıyla ilgili olarak İslâm filozoflarının geliştirdiği kavram, teori ve terimler felsefe metinleriyle ilgilenen din âlimlerinin eserlerine de yansımıştır. Bunun nisbeten erken bir örneğini, Zâhirî âlimi İbn Hazm'ın sevgi kavramına tahsis ettiği *Ṭavku'l-ḥamâme* adlı eserinde görmek mümkündür. İbn Hazm'a göre sevgi, aslı öğeleri yüce varlık mertebesinde bulunan ve yaratıklar âleminde fertleri oluşturacak şekilde taksim edilen ruhların birleşmesinden ibarettir. Onun bu tanıma ulaşırken Zâhirî mezhebinin ikinci imamı İbn Dâvûd ez-Zâhirî'nin *Kitâbü'z-Zehre* adlı eserinde antik filozoflardan aktardığı bazı görüşleri de değerlendirdiği anlaşılmaktadır. İbn Hazm söz konusu birleşmenin şartı olarak ruhsal uyumu görmekte ve bu uyumun ruhlar arasında ilgi, yakınlaşma ve sevgiye yol açtığını düşünmektedir. Erkek ve dişinin tek bir nefisten, fakat birbirinin eşi olarak yaratıldığını bildiren âyet (el-A'râf 7/189) aslında bu fitrî gerçeğe işaret etmektedir. Allah için sevmek sevginin en yüksek şeklidir (*Ṭavku'l-ḥamâme*, s. 19-23).

Muhabbet kavramının beşerî ve metafizik boyutlarıyla sistematik biçimde en iyi incelendiği eserlerin başında Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'i gelir. Gazzâlî'ye göre muhabbet "insan tabiatının haz veren şeye duyduğu ilgi" demektir, bu ilginin en güçlü derecesine aşk denir. Ancak bilinebilen, algılanabilen şeyler sevilir. İnsan önce kendini ve kendi varlığının devam edip gelişmesine, yetkinleşmesine katkıda bulunan şeyleri sever. Sevginin diğer bir türü kişinin kendisine iyilik ve ikramda bulunanları sevmesidir. Öte

yandan aralarında fiziksel, duygusal, ruhsal vb. yönlerden benzerlik ve uyum bulunanlar da birbirini sever. Sevginin en yüksek derecesi, çıkar sağlama gibi bir duygu söz konusu olmadan bir kimseyi veya bir nesneyi ondaki iyilik, güzellik, yetkinlik gibi üstün nitelikler dolayısıyla sevmektir. Çünkü güzelliği algılayabilen herkes için güzellik özü gereği güzellik olduğu için sevilir. Yine insan iyiliği de iyilik olduğu için sever; bundan dolayı iyilik yapan kimse, sırf iyilik yaptığı için sevilir (*İhyâ'*, IV, 296-298, 300, 307). Gazzâlî kişide muhabbetin mevcudiyetini gösteren işaretlerden bahsederken sevgiyi kökü yerde, dalları gökte, meyveleri dilde, organlarda ve gönüllerde bulunan bir ağaca benzetir. Bu engin ve şumullü sevgi insanı sevdikleriyle dostluğa, onlara yardımcı olmaya, canıyla, malıyla ve diliyle sevdiğine zarar vermekten sakınmaya yöneltir.

Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de muhabbeti, "güzel görünen ve uyum gösteren şeylere karşı eğilim" şeklinde açıklamakta ve özünde sevginin kötülenemeyeceğini belirtmektedir (İhvân-ı Safâ, III, 272-273; *Zemmü'l-hevâ'*, s. 233, 241, 243-244). İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravzatü'l-muḥibbîn ve nüzhetü'l-müştâkin* adlı eserinde sevgi kavramının felsefi ve dinî boyutlarını birlikte ele almış, muhabbet teriminin kozmolojik anlamına sistematik bir derinlik kazandırmak istemiştir. Buna göre âlemde iradeye dayalı olan bütün hareketlerin sebebi sevgidir. İslâm felsefesinde özellikle İbn Sînâ tarafından geliştirilen gök cisimlerinin hareketinin iradî olduğu fikrini esas alan bu yaklaşımda iradenin bulunduğu yerde sevginin olduğu düşünülmektedir. İbn Kayyim, yine İbn Sînâ'nın kozmik ibadet fikrini izleyerek (Kutluer, s. 203-209) bütün yaratıkların temelde sevgiye dayalı hareketini bilinçli bir emre itaat ve sevgiden kaynaklanan toplu bir ibadet şeklinde yorumlamaktadır (*Ravzatü'l-muḥibbîn*, s. 73-82). Aşk kelimesinin sevginin kötü ve zararlı şeklini ifade ettiği yolundaki kanaate katılmayan İbn Kayyim'e göre aşk denileni de dahil olmak üzere her türlü sevgiyi iyi veya kötü kılan yöneldiği nesne ya da varlıktır. Sevilen varlık özü bakımından sevgiye lâyık ise bu duyguda aşırıya gitmenin önülmesi gerekir. Hatta bu durumda sevenin esenliği sevgisinin yoğunluğunda aranmalıdır. Nitekim sevgi gücünün bütün kalbiyle Allah'a yönelten bir kul esenliğin zirvesindedir (*a.g.e.*, s. 211). Aynı yaklaşımla İbn Kayyim, bütün kitabı bo-

yunca sevginin dinen meşrû olmayan davranış biçimlerine yol açacak şekilde tutkuların kölesi olma, ahlâksızlık yapma veya haram işlemenin mazereti sayılmayacağını da vurgulamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Aristoteles [Aristo], *Ethica Nicomachea*, VIII, 1-9 (1155^a-1160^a), 202-208; a.e. (trc. W. D. Ross, *The Works of Aristotle* içinde), Oxford 1949; Kindî, *Resâ'il*, I, 168, 175; a.m.f., *Üzûntüden Kurtulma Yolları: Hîle li-def'i'l-ahzân* (nşr. ve trc. Mustafa Çağrıncı), İstanbul 1998, metin, s. 8; Fârâbî, *Fuṣûlü'l-medeni* (nşr. ve trc. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 140-141; Ebû'l-Hasan el-Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd* (nşr. Ahmed Abdülhalîm Atıyye), Kahire 1991, s. 202-208; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, III, 272-273, 278-284; İbn Miskeveyyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, Beyrut 1405/1985, s. 111-126; İbn Hazm, *Ṭavku'l-ḥamâme* (nşr. M. İbrâhim Selîm), Kahire 1993, s. 19-23; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid*, II, 310-319; Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, 296-298, 300, 307; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Kılânî), II, 68-72; Sühreverdî el-Maktûl, *Hikmetü'l-işrâk* (nşr. H. Corbin), Tahran - Paris 1952, s. 136-137, 142-143, 147-148; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zemmü'l-hevâ'* (nşr. Ahmed Abdüsselâm Atâ), Beyrut 1407/1987, s. 233, 241, 243-244; Nasîrüddîn-i Tûsî, *The Nasirean Ethics* (trc. G. M. Wickens), London 1964, s. 195-211; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravzatü'l-muḥibbîn ve nüzhetü'l-müştâkin* (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1407/1987, s. 73-82, 91-92, 211, 296; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâi*, Bulak 1248, II, 78-104; J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden 1986, s. 141-143; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 203-209.



İLHAN KUTLUER

MUHÂBERE

(المخابرة)

Zirai ortaklık anlamında bir fıkıh terimi (bk. MÜZÂRAA).

MUHACİR

(bk. ENSAR; HİCRET).

MUHÂCİR b. EBÜ ÜMEYYE

(المهاجر بن أبي أمية)

el-Muhâcir (Velid) b. Ebi Ümeyye b. el-Mugîre el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 12/633'ten sonra)

Sahâbî.

Asıl adı Velid'dir. Bedir Gazvesi'nde müslümanlara karşı savaştı. Bu savaşta kardeşleri Mes'ûd ve Hişâm öldürüldü; Hişâm'ın Uhud Gazvesi'nde öldürüldüğü de kaydedilmektedir (Vâkıdî, I, 308). Muh-

temelen 5 (626-27) yılında müslüman oldu ve Medine'ye hicret ederek Hz. Peygamber'in hanımlarından olan kız kardeşi Ümmü Seleme'nin yanına gitti. Ümmü Seleme, Resûl-i Ekrem'e Velîd'in muhacir olarak geldiğini söyleyince Resûlullah onun adını değiştirdiğini belirtmek üzere kendisine Muhâcir diye hitap etti, daha sonra da bu adla anıldı. Tebûk Gazvesi'ne katılmayan birkaç kişi arasında yer aldığı için Hz. Peygamber ona gücendi; ancak Ümmü Seleme araya girerek mazeretinin bulunduğunu söyleyince kendisini bağışladı. Bazı kaynaklarda Resûl-i Ekrem'in Muhâcir'i Yemen Meliki Hâris b. Abdükülâl'e elçi olarak gönderdiği, huzurunda güzel bir konuşma yapması üzerine Hâris'in İslâmiyet'i kabul ettiği kaydedilmekteyse de (Süheylî, VII, 528) bunun doğru olmadığını söyleyenler vardır (bk. HÂRİS b. ABDÜKÛLÂL). Hz. Peygamber Muhâcir'i zekât toplamak, İslâmiyet'i öğretmek ve şer'î hükümleri uygulamak için Kinde'ye ve Sadîf'e gönderdi. Daha sonra da San'a valisi oldu (10/631). Halife Ebû Bekir, Yemen ve Hadramut'ta ortaya çıkan isyan ve irtidat hareketlerini önlemek için gönderdiği orduya Muhâcir'i kumandan tayin etti (11/632). Muhâcir, peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî'ye uyararak irtidat edenlerden Kays b. Mekşûh ile Amr b. Ma'dikerib'i yakalayıp halifeye gönderdi. Bunlar tövbe ederek tekrar müslüman oldular ve İslâmiyet'in yayılmasında önemli hizmetler yaptılar. Kinde kabilesinden isyan eden Eş'as b. Kays'ın üzerine İkrime b. Ebû Cehil ile Muhâcir'in de gönderildiği, Muhâcir'in Nüceyr Kalesi'ni kuşatıp ele geçirdiği, isyanı bastırdığı (12/633) ve Yemen'deki ridde olaylarının bastırılmasında önemli görevler yaptığı bilinmektedir. Resûl-i Ekrem'in nikâhladığı halde birleşmeden boşadığı Esmâ bint Nu'mân ile daha sonra Muhâcir'in evlendiği, bu sebeple Hz. Ömer'in onları cezalandırmak istediği, fakat Esmâ'nın Hz. Peygamber'le zifafa girmediğini ve ümmehâtü'l-mü'minînden sayılmadığını belirtmesi üzerine Hz. Ömer'in bundan vazgeçtiği rivayet edilmekle birlikte onun Hz. Peygamber'den sonra hiç evlenmediği de kaydedilmektedir (İbn Sa'd, VIII, 146-147). Muhâcir'in adı Resûlullah'ın kâtipleri arasında da yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Vâkıdî, *el-Megâzi*, I, 150, 308; III, 973; İbn Hişâm, *es-Sire*², IV, 246-247, 255; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 534-535; VIII, 146-147; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 147, 228-229, 329; Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, VII, 528; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâ-*

be (Bennâ), V, 277-278; a.m.f., *el-Kâmil*, II, 301, 346, 360, 377-382, 421; Zehebî, *A'lâmü'n-nûbelâ*³, II, 260; a.m.f., *Târîhu'l-İslâm: 'Ahdü'l-ıhufâfâ'i'r-râşidin*, s. 74; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 315, 330; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), VI, 228-229; M. Mustafa el-A'zamî, *Küttâbü'n-nebî*, Riyad 1401/1981, s. 110; Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *DîA*, X, 104; Asri Çubukçu, "Eş'as b. Kays", a.e., XI, 455-456.



ZEKERİYA GÜLER

MUHÂDARA

(المحاضرة)

Sâlikin kalbinin

Hakk'ın huzurunda bulunması anlamında tasavvuf terimi

(bk. KEŞF).

MUHÂDARA

(المحاضرة)

Zirâi ürünlerin

faýdalanmaya elverişli hale gelmeden satılması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "yeşermek; yeşillenmek" anlamlarındaki **hadar** kökünden türeyen **muḥâdara** kelimesi, zirâi mahsullerin ve özellikle ağaçtaki meyvenin faydalanmaya elverişli hale gelmeden satım akdine konu edilmesini belirten bir fıkıh terimidir. Kur'an ve Sünnet'te, haksız yoldan kazanç sağlanması ve sözleşmelerin taraflar arasında ihtilâfa yol açacak şekilde düzenlenmesi yasaklandığı gibi birçok hadiste bu kapsamda sayılan bazı satım türlerine örnekler verilmiştir. Hz. Peygamber'in zirâi mahsullerin belli bir yetiştirme düzeyine erişmeden satımını yasaklayan hadisleri (meselâ bk. Buhârî, "Zekât", 58, "Büyü", 82, 83, 85-87, 93) bunlar arasında yer alır. İlgili hadislerde geçen "büdüvvü's-salâh" (elverişliliğin ortaya çıkması) ifadesiyle ürünün hangi döneminin kastedildiğini açıklamak üzere fakihler ayrı cinsten meyve ve sebze için renklenme (kızarma, sararma, karar vb.), mayhoş hale gelme-tatlanma, olgunlaşma yumuşama, tanelenme-sertleşme, uzama-dolgunlaşma, büyüme-irileşme, kapçığın patlaması ve açılma gibi değişik belirtilerden söz ederler. Cumhura göre бүдүvv-i salâh "zirâi mahsulün yetiştirme faydalanılabilir hale gelmesi" demektir. Hanefîler'in büyük çoğunluğuna göre bu hususta ölçü, ürünün kısmen veya tamamen zarar görebileceği tabii âfete uğrama evresini aşmış olmasıdır. Sonuçta bu yorumlar, ürünün yenmeye veya faydalanmaya elverişli hale erişmesi noktasında birleşmektedir (Siddîk M.

Emîn ed-Darîr, s. 366). Zeyd b. Sâbit'ten gelen bir rivayette yasaklamanın, sahâbe arasında söz konusu işlemlerden kaynaklanan anlaşmazlıkların yaygınlaşması üzerine tavsiye niteliğinde yapıldığı belirtilirse de (Buhârî, "Büyü", 85; Ebû Dâvûd, "Büyü", 22) bu rivayeti konuya ilişkin diğer delillerle birlikte değerlendiren İslâm âlimlerinin çoğunluğu yasağın bağlayıcı olduğu kanaatine varmıştır. Yasak gerek alıcı gerekse satıcı bakımından geçerlidir; zira hükümün illeti, bizzat Resûl-i Ekrem'in açıklamasından anlaşıldığı üzere ürünün bir âfete mâruz kalması halinde satıcının haksız kazanç sağlamasıdır ki bu müşteri açısından da malını ziyan etmesi anlamı taşır. Ayrıca henüz belli bir yetiştirme düzeyine gelmemiş ürünün verimlilik durumu hayli kapalı olduğundan sözleşmenin her iki tarafı için garar söz konusudur.

Meyvenin henüz belirmeden çiçek safhasında satışı akdin mahalli mevcut olmadığı için ittifaikle geçersiz sayılır. Belirmesinden sonraki satımı hakkında ise mahsulün бүдүvv-i salâh aşamasına ulaşmış olup olmamasına ve akdin ürünü hemen devşirme şartı taşıyıp taşıyamamasına göre farklı görüşler ortaya konmuştur. Bunları şöylece özetlemek mümkündür: **a)** Бүдүvv-i salâhtan önce ve hemen toplama şartıyla satım. Ürün müşterinin bir şekilde yararlanabileceği durumda böyle bir sözleşmenin geçerliliği genellikle kabul edilir. Bu konuda bazı mezheplerde faydalanma imkânının hâlihazırda mevcut bulunması, istifadenin sahih bir maksada yönelik olması, akdin taraflarından en az birinin bu satışa ihtiyaç duyması, işlemin yaygınlık kazanmamış bulunması, satılan meyvenin hisseli olması gibi özel şartlar da aranmıştır. Hadisteki yasağın gerekçesini değil lafzını esas alan İbn Hazm gibi fakihler ise bu tür satıma esastan karşı çıkarlar. **b)** Бүдүvv-i salâha kadar dalında bırakma şartıyla satım. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre bu sözleşme fâsiddir. Zira her şeyden önce hadisteki yasağın illeti (ürünün âfete mâruz kalma ihtimali) mevcuttur. Diğer taraftan başkasının mülkünü işgal etme sonucunu doğuran bu şart akdin muktezâsından değildir. Ayrıca böyle bir işlem pazarlık içinde pazarlık yahut satışa iâre veya icârenin dahil edilmesi niteliğindedir. **c)** Бүдүvv-i salâhtan önce ve devşirmeye ilgili bir şart koşmaksızın yapılan satım. Çoğunluğa göre böyle bir akid de sahih değildir; çünkü zirâi mahsulde normal olan, tüketime elverişli hale

gelineye kadar dalında bırakılmasıdır; mutlak satım zımnen bu şartı içerir. Hanefîler'e göre ürün bir şekilde müşterinin yararlanabileceği haldeyse böyle bir satım hemen toplama şartını taşıyor kabul edilir ve geçerli olur. Teamüle göre söz konusu durumda ürünün dalında bırakılması esas olduğu ve Hanefîler'in bu tür meselelerde genellikle örfte atıfta buldukları dikkate alınırsa bu hükmün onların genel kuralına uymadığı düşünülebilir. Fakat yapılan açıklamalardan, bu meselede hukukî muamelelerde imkân olduğu sürece sıhhat ihtimalini işletme ilkesini esas aldıkları anlaşılmaktadır. Ancak ürün müşterinin yararlanabileceği durumda değilse, İbnü'l-Hümâm gibi fakihler dışında Hanefîler'in çoğunluğuna göre böyle bir satım câiz değildir. Bu konuda *Mecelle*'de, "Kâmilin belirilmiş olan meyveyi ekle sâlih olsun olmasın ağacı üzerindeyken satmak sahihtir" (md. 206) şeklinde mutlak bir ifadenin kullanılması tercih edilmiştir. d) Būdūv-i salâhtan sonra ve hemen toplama şartıyla satım. Satıcı tarafından hasat edilerek satış yapılabileceğini ileri süren istisnâî bir görüş dışında bu tür satım hemen bütün fakihlere göre câizdir. e) Būdūv-i salâhtan sonra ve dalında bırakma şartıyla satım, Hanefîler'le sürenin belirli olmasını şart koşan bazı Zeydiler dışındaki fakihlere göre böyle akidler câizdir, çünkü hadisteki yasakla ilgili illet söz konusu değildir. Hanefîler bu aşamada iki durumu birbirinden ayırır. Ürün henüz gelişmesini tamamlamamışsa iyice olgunlaşana kadar bırakma şartıyla satım geçerli olmaz; zira "b" şıkında belirtilen sakıncalar söz konusudur. Ürün gelişmesini tamamlamışsa Ebû Hanîfe'ye ve Ebû Yûsuf'a göre satım fâsîd, Muhammed'e göre istihsanen geçerlidir. f) Būdūv-i salâhtan sonra ve devşirmeyle ilgili bir şart koşmaksızın yapılan satım. Bu işlem bütün fakihlere göre câizdir; ancak cumhura göre böyle bir durumda ürünün tüketime elverişli hale gelinceye kadar dalında bırakılması, Hanefîler'e göre ise hemen toplanması şart koşulmuş kabul edilir. Darîr, bazı yerlerde iklim şartlarında değişkenliğe hemen hiç rastlanmaması veya modern fennî usullerle ürünün beklenmedik zarara mâruz kalmasının önlenememesi gibi sebeplerle bu konudaki yasağın illeti ortadan kalktığı yahut çok nâdir hale geldiği takdirde belirilmiş ürünlerin būdūv-i salâh öncesinde de satımında şer'î bir sakınca kalmayacağını ifade eder (*el-Ğarar ve eşeruh*, s. 378-379).

Tek batında çıkan ürünlerin bir kısmı kâmilin belirince tamamının satılabileceği genelde kabul edilmiş, farklı batınlarda peyderpey beliren incir, acur, kavun, karpuz, yonca, gül gibi ürünlerin satışının cevazında ihtilâfa düşülmüştür. Çoğunluk bu durumda sadece tam olarak üreyen kısmın satılabileceğini söylerken Mâlikîler ve bazı Hanefîler teamül ve zaruret / ihtiyaç gerekçesiyle bunu câiz görmüş ve ileride belirecek mahsulün o anda mevcut bulunanlara tâbi kılınarak akde konu teşkil etmesine cevaz vermişlerdir. *Mecelle*'de de bu görüş benimsenmiştir (md. 207). Öte yandan būdūv-i salâhtan önce meyvelerin ağaçlarıyla birlikte veya yeşil ekinin arazisiyle beraber satılmasının cevazında ittifak vardır; çünkü ürün asla tâbidir. Buna karşılık meyvenin yahut ekinin sahibince būdūv-i salâhtan önce ağaçların veya tarlanın mâlikine satılması konusunda farklı görüşler vardır. Dalında yahut tarlada iken satılan, fakat müşteri tarafından henüz kaldırılmayan meyve ve sebzeleler âfete mâruz kalması halinde zararı kimin üstleneceği konusunda birçok ayrıntı ve fikir ayrılığı bulunmaktadır (ayrıca bk. ARÂYÂ; BEY; CÂİHA; MUHÂKALE; MÜZÂBENE).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Arab, "hđr" md.; *el-Muvaţta'*, "Büyü", 8; Buhârî, "Zekât", 58, "Büyü", 82, 83, 85-87, 93; Müslim, "Büyü", 49-59, 81-84, 86, "Musâkât", 14-16; İbn Mâce, "Ticârât", 32-33; Ebû Dâvûd, "Büyü", 22; Tirmizî, "Büyü", 15; Nesâî, "Eymân ve'n-nüzûr", 45, "Büyü", 28-29, 39-40, 74; Şâfiî, *el-Üm*, III, 40-45, 56-58, 59; Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 260, 556-557; V, 25-39; Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âşâr*, IV, 23-27, 34-36; İbn Abdülber, *et-Temhîd* (nşr. M. Tâib es-Saîdî v.dğr.), Mağrib 1982-92, II, 190-199, 320; XIII, 134-137; Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 195-197; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 129-133, 136-137, 162-164; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 191-198, 202-209, 215-217; Nevevî, *Şerhu Müslim*, X, 177-183, 192-195; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, V, 389-414; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvaqqat'în* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1418/1998, II, 29-31, 321-323; III, 222-223, 270-271, 343-344; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb - M. Fuâd Abdülbâki), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), IV, 393-399, 404; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf* (nşr. M. Hâmîd el-Fikî), Beyrut 1376/1956, V, 65-81, 144-145; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1404/1984, IV, 145-156; Buhûttî, *Keşşâfû'l-kınâs*, II, 210-211; III, 206, 281-287, 328, 543; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), III, 176-179, 182-187, 539; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, IV, 38-40; *Mecelle*, md. 65, 205-207; Ali Haydar, *Dürrerü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, I, 298, 301, 326, 328-330; Nabil A. Saleh, *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law*, Cambridge

1986, s. 75-77; Siddîk M. Emîn ed-Darîr, *el-Ğarar ve eşeruh fî'l-ukûd fî'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâse mukârene*, Beyrut 1410/1990, s. 195-203, 358-385, 594-596; "Bey' menhî 'anh", *Mu.F*, IX, 187-200.



CENGİZ KALLEK

MUHÂDARÂT

(المحاضرات)

Edebî, dinî, kültürel bilgilerin aktarıldığı edebî bir tür.

Sözlükte "bir topluluğun huzurunda bilgi ve birikimlerini aktarmak, onlarla ilmî tartışmada bulunmak" gibi mânalara gelen *muhâdara* kelimesinin çoğulu olan *muhâdarât*, terim olarak başkasına ait sözlerden muhataba veya okuyucuya uygun alıntılar halinde aktarmalar yapmayı ve bu nitelikteki sözleri toplayan edebî eser türünü ifade eder. Bu türe *muhâdara* adının verilmesinin sebebi, bunun, ileri gelen devlet ricâliyle büyük âlimlerin huzurunda düzenlenen meclislerde karşılıklı soru- cevap şeklinde sohbet ve tartışmalar halinde başlamış olmasıdır. İki âlim arasında gerçekleşen sohbet ve münakaşalar belli bir tarihten itibaren derlenerek kitap haline getirilmiş, bu eserler de *muhâdarât* veya *mecâlis* adıyla anılmıştır.

Muhâdarât alanında kaleme alınmış ilk eser Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın *el-Muhâdarât ve'l-muhâverât*'idir. Daha sonra Ebû Ali et-Tenûhî *Nişvârü'l-muhâdara ve aḥbârü'l-müğâkere* (Kahire 1921; Haydarâbâd 1934; Beyrut 1971-1973), *el-Müstecâd min fa'alâti'l-ecvâd* (Dımaşk 1946) ve *el-Ferec ba'de's-şidde* (Kahire 1938; I-V, Kahire 1955) adlı kitapları yazmıştır. Tenûhî ilk eserinde IV. (X.) yüzyıldaki bazı vezirlerle halkın âdet ve geleneklerine, ikincisinde emir ve halifelerle Ehl-i beyt ve özellikle Bermekiler hakkında bilgilere yer vermiştir. Üçüncü eserde sıkıntının ardından gelen rahatlık ve mutluluğa dair anekdotlar bulunmaktadır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin, Büveyhî Veziri İbn Sa'dân'ın ortaya attığı meseleler etrafında gelişen ve kırk gece süren ilmî, edebî ve felsefî sohbetleri içine alan *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese*'si ile (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn, I-III, Kahire 1939-1944; Beyrut 1373/1953) hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin evinde düzenlenen felsefe toplantılarıyla ilgili *el-Mukâbesât'ı da* (nşr. Mirzâ Hüseyin eş-Şirâzî, Bombay 1306/1889; nşr. Hasan es-Sendûbî, Kahire 1347; nşr. M. Tevfik Hüseyin, Bağdat 1970) bu alanda kaleme alınmış ilk eserlerdendir.

Ebû Mansûr es-Seâlibî *et-Temşîl ve'l-muhâdara* (Kahire 1961), *Mû'nisü'l-va-hîd ve nûzhetü'l-müstefid fi'l-muhâdarât* (Viyana 1829) ve *Hîlyetü'l-muhâdara* adıyla üç eser yazmıştır. Zemahşerî'nin *Kitâbü Rebî'l-ibrâr ve nuşûsü'l-aḥbâr*'i ile (I-IV, Bağdat 1976-1982) Râgîb el-İsfahânî'nin *Muhâdarâtü'l-üdebâ'* ve *Muhâverâtü'l-ş-şu'arâ'*'sı da (Kahire 1287; Beyrut 1961) sahanın en önemli iki eseridir. Zemahşerî kitabında halifelerin, büyük sahâbîlerin ve fakihlerin hikmetli sözleriyle ibret alınacak hikâyelere ve meşhur şairlerden iktibaslar gibi çeşitli konulara yer verir. İsfahânî eserinde ilim, akıl, cehalet, ahlâk, mürüvvet, övgü, yergi vb. ne dair okuyucunun ilgisini çekecek türden nakiller yapar. Ahmed b. Mervân ed-Dineverî'nin *el-Mücâlese ve cevâhîrü'l-İlm* adlı eseri (nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân, Beyrut 1419/1998; nşr. Seyyid Yûsuf Ahmed, I-X, Beyrut 1421/2000) ilmi, dinî, ahlâkî, edebî konularla ilgili olarak hadis, güzel söz, fıka, hikâye ve anekdotları toplayan zengin bir koleksiyondur. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Muhâdarâtü'l-ibrâr ve müşâmerâtü'l-aḥyâr*'ı (Kahire 1324) 185 başlık altında mev'iza, ahlâk, âdâb, hikmet, emsal, eğlen-dirici ahlâkî hikâye ve fıkralar gibi çeşitli konuları kapsar. İbn Hicce'nin *Şemerâtü'l-evrâk fi'l-muhâdarât*'i (*Muhâdara-tü'l-üdebâ'* kenarında, Kahire 1287) kıs-sa, fıka, ilginç haberler, güzel cevaplar, atasözleri ve seçilmiş şiirlerden oluşan bir mecmuadır. Esere Ahdeb (*Te'hîlû'l-ğarib*) ve Muhammed b. Muhammed es-Sâbık el-Hamevî birer zeyil yazmıştır. Bu alanda yazılan diğer kitapların başlıcaları şunlardır: Hatibzâde Muhyiddin Mehmed, *Rav-zû'l-aḥyâr* (Zemahşerî'nin eserinden seç-meler, Bulak 1300; Kahire 1311); Hasan b. Mes'ûd el-Yûsî el-Merrâkûşî *Kitâbü'l-Muhâdarât* (Fas 1317); Ebû Hafis Ömer b. Hasan en-Nisâbü'rî es-Semerkanî, *Revnaḳu'l-mecâlis* (Kahire 1309, 1322); İbn Abdülber en-Nemerî, *Behcetü'l-mecâlis* (Kahire 1962); İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye* (Beyrut 1996). Ayrıca İbn Abdürabbih'in *el-İkdü'l-ferîd*'i, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin *el-Eğânî'si*, İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-aḥbâr*'ı ve İb-şihî'nin *el-Müstezraf fi külli fennin müstezraf*'ı da bu tür eserlerden sayılır. Yirmi üç makaleden oluşan Muhammed Karabâğî'nin *Câlibü's-sürûr ve sâlibü'l-ğurûr fi'l-muhâdarât*'ını (bk. bibl.) Muhammed Dilşâd eş-Şirvânî Türkçe'ye çevirmişti (Osmanlı Müellifleri, II, 98-99). Seyyid Fezzullah Efendi'nin *Mecmûa-i Hikâyât*'i ile (İÜ Ktp., TY, nr. 1631) Ab-

durrahman Hibrî Efendi'nin *Hadâiku'l-cinân*'da (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1631) muhâdarâta dair Türkçe eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA :

Karabâğî, *Kitâb fi 'İlmi'l-Muhâdarât*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4282; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 208-216; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1609-1610; *Osmanlı Müellifleri*, II, 98-99; Brockelmann, *GAL*, I, 155, 284, 286, 343, 349; II, 562; *Suppl.*, I, 162, 502; II, 285; Naci Kazan, *Karabâğî ve Câlibü's-sürûr'u* (doktora tezi, 1991), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nezir Hüseyin, "Muhâdarât", *UDMİ*, XIV/1, s. 509-511.



HÜSEYİN YAZICI

MUHÂDARÂTÜ'L-ÜDEBÂ

(محاضرات الأدباء)

Râgîb el-İsfahânî'nin

(ö. V./XI. yüzyılın ilk yarısı)

yazdığı muhâdarâta dair

en önemli eserlerden biri

(bk. RÂGİB el-İSFAHÂNÎ).

MUHADDİS

(المحدث)

Hadisleri öğrenip

rivayet etmekle meşgul olan kimse.

Sözlükte "haber vermek, hadis rivayet etmek" anlamındaki *tahdîs* masdarından türeyen *muhaddîs* kelimesi terim olarak "rivayet ettiği hadisleri senediyle birlikte nakleden ve bu hadislerin metinlerini ezberleyen, senedlerindeki râvilerin güvenilirliği konusunda görüşleri bulunan kimse" demektir. Bazıları, hadis âlimlerinden usulüne uygun şekilde öğrenen ve rivayet eden herkese muhaddîs demiştir. Hz. Peygamber'e, ashaba ve tâbiine nisbet edilen rivayetlere "eser" adını verenler muhaddîs *eserî* (ehl-i eser) olarak nitelemişlerdir. Hadis usulüne dair ilk kaynaklarda ise muhaddîs yerine daha çok *ehl-i hadîs* ve *sâhib-i hadîs* terimleri geçmektedir. Muhaddîse "hadisleri her bakımdan iyi bilen âlim" anlamında *şeyh* ve *imam* da denilmiştir.

Hadis talebesinin kaç yaşından itibaren hadis dinleyip öğrenmeye ve yazmaya başlayacağı meselesi üzerinde durulmuş, Basralılar on, Kûfeliler on beş veya yirmi, Şamîliler otuz yaşını tamamlamadan hadis tahsiline çıkmayı doğru bulmuşlardır. Bununla beraber mümkün olduğu kadar erken yaşlarda hadis rivayetine başlanabileceği söylenmiş, söylenen sözü anlayıp cevabını verebilecek zihni olgunluğa eren çocukların dahi hadis öğrenebileceği kabul edilmiştir. Hadis tahsiline ka-

rar veren kimsenin bu ilmi önce kendi memleketinde rivayette titiz davranan ve dindarlığı ile tanınan muhaddîslerden öğrenmeye başlaması tavsiye edilmiş, onlardan gerekli bilgileri ve âlî rivayetlerini aldıktan sonra diğer yerlerdeki muhaddîslerden faydalanmak üzere seyahatlere çıkması uygun görülmüştür. Bir muhaddîsin kendi memleketindeki âlimlerle yetinmesi, âlî isnadlı hadislerin rivayetiyle iktifa edip sahalarda otorite olan muhaddîslerin nâzil isnadlı sahih rivayetlerini ihmal etmesi doğru bulunmamıştır.

Hadis talebesi olmaya karar veren bir kimsenin öncelikle *Şahîhayn*, ardından Ebû Dâvûd ve Nesâî'nin *es-Sünen*'leri ile Tirmizî'nin *el-Câmî'u's-ş-şahîh*'indeki hadisleri okumaya ve anlamaya çalışması, bu arada Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ'sını*, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i, İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*'ı başta olmak üzere ahkâma dair hadisleri ihtiva eden câmi'leri, ayrıca Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'l-İle'lî*'i ile bu konudaki diğer eserleri, Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebirî*'i ve İbn Ebû Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'i gibi ricâl kitaplarını, İbn Mâkûlâ'nın *el-İkmâlî*'i gibi isim, lakap, künye ve nisbelerin doğru bir şekilde tesbitine yardımcı olan eserleri okuması uygun görülmüş, ayrıca hadis âlimlerinden bin adet hadis cüzü dinlemiş olması gerektiği söylenmiştir.

Usûl-i hadîs kitaplarında "âdâbü't-tâlib" ve "âdâbü'l-muhaddîs" başlığı altında, hadis öğrenmeye yeni başlayanlarla (tâlip) muhaddîs olanların uyacağı esaslar söz konusu edilmiştir. Buna göre hadîs öğrenmek isteyen kimse bu işi Allah rızasını kazanma ve Hz. Peygamber'in *sünnetini yaygınlaştırarak ona hizmet etme* niyetiyle yapmalı, hadîsi menfaatlerine alet etmemeli, Allah rızası için öğrenilmesi gereken bir ilmi dünyalık elde etmek için öğrenen kimsenin kıyamet gününde cennet kokusu duymayacağını (Ebû Dâvûd, "İlim", 12) unutmamalı, Resûl-i Ekrem'in, âhirette faydası görülecek şeyleri elde etmeye çalışıp bu hususta Allah'tan yardım dilenmesi ve acze düşülmemesi yolundaki tavsiyesini (Müslim, "Kader", 34) tutmalıdır. Allah'tan yardım ve başarı istemeli, kendisini doğru yola ulaştırmasını niyaz etmeli, hadis âlimlerinin ahlâkını öğrenerek onlar gibi yaşamaya çalışmalıdır. Derlerde hocasını dikkatle dinlemeli, ilmine saygı duymalı ve onun hoşnutluğunu kazanmaya gayret göstermelidir. Bu arada giyiminde ilim ehline yakışır mütevazı kıyafetleri tercih etmelidir. Anlamadığı konuları hocasına

sormaktan çekinmemeli, kendisinden daha küçük olanlardan rivayet etmeyi gurur meselesi yapmamalı, yeteri kadar hadis öğrendiğini düşünerek artık kendisinin de muhaddis olduğu zannına kapılmamalıdır. Ayrıca arkadaşlarını iyi seçmeli, öğrendiği bilgileri onlardan esirgemesi, bir hadisi daha çok hocadan duyup rivayet etmek ve bununla övünmek için gereksiz yere zaman harcamamalı, dinleyip yazdığı hadislerin mânasını anlamaya, rivayetlerin sahih ve zayıf olanlarını öğrenmeye gayret etmeli, hadisleri ezberlemeli, onları arkadaşlarıyla müzakeret etmeli ve rivayet konusunda titiz davranmalıdır.

Muhaddis, Resûl-i Ekrem'in hadisleri duymayanlara ve bilmeyenlere öğretme yolundaki tavsiyesini dikkate almalı, ilim öğrenmek isteyenlere tevazu göstermeli ve öğrencilerine değer vermelidir. Bir muhaddis iyice yetiştikten sonra da tasnif, telif ve tahrir çalışmaları yapmalı, eserlerini ortaya çıkarma hususunda acele etmemelidir.

Hadis âliminin makam ve menfaat elde etmek amacıyla devlet adamlarına ilgi göstermesi fitne sebebi sayılmıştır. Ebû Kılâbe el-Cermî, Eyyûb es-Sahtiyânî, A'meş, Ahmed b. Hanbel, İmam Buhârî gibi muhaddisler, ihtiyaç içinde olmalarına rağmen devlet adamlarının ayağına gitmek suretiyle hadis rivayet etme teklifini kabul etmemiş ve onların gönderdiği paralara el sürmemiştir. Muhaddisin ücret karşılığında hadis rivayet etmesi önceleri doğru bulunmamış ve ücret alan kimsenin rivayetinin kabul edilmeyeceği ileri sürülmüştür. Fakat sonraları bunun hadis ilmine ilgiyi azaltacağı düşüncesiyle hadis öğretme karşılığında ücret alınabileceği görüşü benimsenmiştir.

Ebû Bekir b. Ebû Şeybe muhaddis olacak kişinin imlâ yoluyla 20.000 hadis yazması gerektiğini söylemiştir (Râmhürmüzî, s. 377 [Bâbü'l-küttâb]; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, I, 77; *Tecrid Tercemesi'* nde bu bilgi, "İmlâ tarihiyle 20.000 hadis yazdıramayan kimse sâhib-i hadîs değildir" şeklinde yanlış kaydedilmiştir [Mukaddime, I, 9]). Ahmed b. Hanbel ise 100.000-200.000 hadis bilene muhaddis denemeyeceğini, 300.000 hadis bilenin ise vasat bir muhaddis sayılacağını ileri sürmüştür (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, I, 77). Ancak hadis ilmiyle meşgul olanları ezberledikleri hadislerin sayısına göre değişik lakaplarla anma âdeti ilk devirlerde bilinmediğinden hadis âlimleri böyle bir sıralamayı uygun bulmamış, muhaddisler hadis ilim-

lerindeki bilgilerine ve ilmî kudretlerine göre itibar sahibi olmuştur (bk. HÂFİZ).

Muhaddisin hadis âlimlerini iyi tanıması, râvilerin tabakalarını, âlî, nâzil ve nisbî ulûv (bedel, muvâfakat, musâfaha ve müsâvat) yoluyla rivayet ettikleri hadisleri bilmesi ve bunlardan seçmeler yapabilecek yeteneğe sahip bulunması, isimlerde tashif yapmamak için râvilerin adlarını, özellikle müştebih, mü'telif ve muhtelif, müttetik ve müfterik olanlara vâkif olması gerekmektedir. Bir muhaddisin hadislerin metinlerini ezberlemesi, hadislerdeki garîb kelimeleri anlaması ve hadiste ifade edilen şeyi kavraması birinci derecede önemli olduğu gibi hadislerin senedlerini ezberlemesi, sahihlerini uydurmalarından ayırması ve râvilerini özellikleriyle tanıması da önemli görülmüştür. Bu vasıfları taşıyan kimse hem muhaddis hem fakih kabul edilmiştir. Muhaddisin rivayet ettiği hadislerden hüküm çıkarabilmesi ve usûl-i hadîs yanında usûl-i fıkıh da bilmesi arzu edilmekle beraber bu niteliğe sahip kimselerin az sayıda bulunduğu, muhaddislerin çoğunun rivayet tekniğini iyi bilmekten öteye geçemediği görülmektedir. Hadiste yeterli olmayan kimselerin çok sayıda hadis kitabını anlamadan okuması, çok hadisi ezberlemesi fazla önemli sayılmamış, rivayet kullarından haberi bulunmayan ve öğrendiğini yaşamayan kimseler muhaddis kabul edilmemiştir. Bir muhaddiste hadisi dinleme, ezberleme, anlama, onunla amel etme ve başkalarına öğretme şeklinde beş özelliğin bulunması gerekli sayılmıştır. Bazı âlimler muhaddisin rivayetlerin isnadlarını, illetlerini, âlî ve nâzil olanlarını, râvilerin isimlerini bilmesini, birçok hadis ezberlemesini ve birçok hadis kitabını okumasını şart koşarken bir kısmı devrin şartlarına göre daha müsamahakâr davranarak doğru sözlülükle tanınmayı, bid'atlardan ve büyük günahlardan uzak durmayı yeterli görmüştür. Bazı dönemlerde konuyu bilmeyenler, Sâgânî'nin *Meşâriku'l-envâr'* ile Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî'nin *Meşâbihu's-sünne'* sini okuyanlara muhaddis demişler, bunun yanında İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime'* sini veya bunun muhtasarı olan Nevevî'nin *et-Taḥrîb'* ini okuyanları da büyük muhaddis sayarak onlara devrin Buhârî'si gözüyle bakmışlardır (Sübkî, s. 66-67).

Hadis rivayet etme yaşı hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüş, muhaddisin bu işe elli yaşından itibaren başlamasının daha uygun olacağını söyleyenlerin kendi memleketlerinin şartlarını dikkate aldık-

ları kabul edilmiştir. Rivayet ehliyetinin yaşla değil ilim ve akılla ilgili olduğunu belirten âlimler, hadis rivayet edenlerin bulunmadığı bir bölgede yaşayan muhaddisin bildiği hadisleri nakletmesini gerekli görmüşlerdir. Nitekim Saîd b. Cübeyr, Nehâf ve Ömer b. Abdülazîz gibi muhaddislerin elli yaşına varmadan vefat etmeleri onların erken devirlerden itibaren hadis rivayet ettiklerini göstermektedir. Buhârî'nin ergenlik çağında iken rivayete başlayıp bazı hocalarının hatasını düzelttiği, Mâlik b. Enes'in on yedi yaşında, İmam Şâfiî'nin yine gençlik çağlarında hadis naklettiği bilinmektedir. Öte yandan muhaddisin hâfızasının zayıfladığı ve kendisinde bunama alâmetleri belirlediği zaman rivayeti bırakması uygun görülmüş, sağlam hâfızalarıyla 100 yaşından sonra da rivayette bulunan Hakîm b. Hizâm gibi sahâbîlere, Hasan b. Arefe, Ebû'l-Kâsım el-Begavî ve Ebû't-Tayyib et-Taberî gibi muhaddislere bakarak bazılarının ileri sürdüğü gibi seksen yaş rivayet sınırının sonu olarak kabul edilmemiştir. Bir kısım âlimler muhaddisin hocaları, ayrıca kendinden daha bilgili ve yaşlı âlimleri hayatta iken rivayete başlamasını uygun görmemiş, bunun aksini savunan âlimler ise Resûl-i Ekrem henüz hayatta iken Hulefâ-yi Râsîdîn, Abdurrahman b. Avf, Muâz b. Cebel ve Zeyd b. Sâbit gibi sahâbîlerin fetva vermelerini delil olarak zikretmişlerdir.

İyi yetişmiş bir muhaddisin hadis rivayet ederken, özellikle rivayet yollarının en değerlisi kabul edilen imlâ yoluyla hadis okuturken önce abdest alması, kendine çekidüzen verip mecliste baş köşeye oturması, Kur'an okunduktan sonra besmele, hamdele, salâtü selâm ve dua ile rivayete başlaması, yine dua ve hamdele ile dersini bitirmesi, hadisleri anlaşılır bir telifle okuması gerektiği belirtilmiş, rivayete son verirken zühd, edep ve güzel ahlâkla ilgili bazı ibretli hikâyeleri ve şiirleri yine senedleriyle birlikte nakletmesi uygun görülmüştür (ayrıca bk. İMLÂ).

Muhaddis, imlâ meclislerinde rivayet etmek üzere hadis seçerken talebenin ve dinleyenlerin seviyesini dikkate almalı, halkın bulunacağı derste anlaşılması güç hadisler yerine İslâm'ı yaşamayı öğreten hadisler okutulmalıdır. Gazzâlî muhaddisin edebinden söz ederken onun hedefinin doğruyu aramak, yalandan uzak durmak, sika râvilerden meşhur olan hadisleri ve müslümanlara gerekli olan farz, sünnet ve edeple ilgili hususları rivayet etmek,

genel kabul görmeyen rivayetlerden uzak durmak, önceki âlimler arasında geçen tartışmalardan söz etmemek, şaka yapmamak, anlaşmazlık ve çekişme konularını en aza indirmek, ilmini idarecilerin ayağına götürmemek, kendi kitabında bulunmayan hadisleri rivayet etmemek, bir hadisi başka bir hadisle birleştirmek, hadis öğrenimi sırasında faziletli davranışları ve önemli görevleri ihmal etmemek olduğunu söylemiştir (*el-Edeb fi'd-dîn*, s. 137-138).

Güçlü hâfızalarıyla tanınan muhaddisler her dönemde itibar gösterilmiş, uğradıkları şehirlerde kendilerinden rivayette bulunmak isteyen binlerce hadis talebesinin ve halkın toplandığı meydanlarda hadis rivayet etmeleri sağlanmıştır. Yezîd b. Hârûn için Bağdat'ta kurulan böyle bir meclisi gören devrin halifesi yanındakilere, "İşte asıl mülk ve saltañat budur" demiş (Hatîb el-Bağdâdî, *Şerefü aşhâbi'l-hadîs*, s. 100). Hârûnürreşîd, Kadî Yahyâ b. Eksem'e rütbesi halifeden daha yüksek birini tanıyıp tanımadığını sorduğu zaman onun hadis rivayet etmekte olan bir muhaddisi göstermesi üzerine halife bunun çok doğru bir tesbit olduğunu kabul etmiştir (a.g.e., s. 99-100). Muhtemelen bu olaylardan hareketle veya Resûl-i Ekrem'in daha sonraki devirlerde gelip hadislerini rivayet edecek olanlara "halifelerim" dediğine dair bir rivayete dayanarak (Heysemî, I, 126) derin hadis bilgisi ve güçlü hâfızasıyla ünlü muhaddisler "emîrû'l-mü'minîn fi'l-hadîs" diye anılmıştır.

Hadis öğrenmek ve öğretmek isteyenlerin uyması gereken kurallara dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan Hatîb el-Bağdâdî'nin *Muhtaşaru Naşihati ehli'l-hadîs* ve *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, Bedreddin İbn Cemâa'nın *Tezkiretü's-sâmi' ve'l-mütekellim fi edebi'l-âlim ve'l-müte'allim* adlı eserleriyle İbrahim Hatiboğlu'nun *Hadis Usûlü Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Âdâbı* adlı yüksek lisans çalışması (bk. bibl.) anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, "Kâder", 34; Ebû Dâvûd, "İlim", 12; Râmhürmüzî, *el-Muḥaddisü'l-fâsil* (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 377; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (nşr. Mahmûd Tahhân), Riyad 1403/1983, I-II; a.mlf., *Şerefü aşhâbi'l-hadîs* (nşr. M. Said Hatiboğlu), Ankara 1991, s. 98-105; a.mlf., *Muhtaşaru Naşihati ehli'l-hadîs* (nşr. Nasr Ebû Atâyâ, *Mecmû'atü resâ'ifi 'ulûmi'l-hadîs* içinde), Riyad 1415/1994, s. 109-126; Gazzâlî, *el-Edeb fi'd-dîn* (a.mlf., *el-Münkız mine'd-dalâl* içinde), Beyrut 1408/1987, s. 137-138; Kâdî

İyâz, *el-İlmâ'* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 199 vd.; İbnü's-Salâh, *Mukaddime* (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 419-436; İbn Dakikü'l'îd, *el-İktirâh* (nşr. Âmir Hasan Sabrî), Beyrut 1417/1996, s. 244-256; Bedreddin İbn Cemâa, *Tezkiretü's-sâmi' ve'l-mütekellim fi edebi'l-âlim ve'l-müte'allim* (nşr. Seyyid Muhammed Hâşim en-Nedvî), Amman 1419/1998; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIX, 366; Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am ve mübîdü'n-niçam*, Beyrut 1407/1986, s. 66-67, 71-72; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, I, 126; Şemseddin es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürrer fi tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hacer el-Askalânî* (nşr. Hâmid Abdülmecîd - Tâhâ ez-Zeynî), Kahire 1406/1986, I, 17-28; a.mlf., *Fetḥu'l-muğîs*, Beyrut 1403/1983, II, 309-391; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdülâtîf), Kahire 1385/1966, II, 125-158; Sıddîk Hasan Han, *el-Hıttâ fi zikri's-şihâhi's-sitte*, Beyrut 1405/1985, s. 135-145; a.mlf., *Ebcedü'l-ülûm* (nşr. Abdülcebbâr Zekkâr), Dımaşk 1978, I, 124-134; Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâ'idü't-tahdîs* (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1414/1993, s. 241-246; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 8-12; Abdülhay el-Kettânî, *Fihri'sü'l-fehâris*, I, 71-76; Hüseyin b. Muhammed Şevât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Kayrevân*, Riyad 1411, I, 310-317; İbrahim Hatiboğlu, *Hadis Usûlü Kaynaklarına Göre Hadis Öğrenim ve Öğretim Âdâbı* (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sıddîk Beşir Nasr, *Da'âbü'l-ri'âye 'inde'l-muḥaddisîn*, Trablus 1992, s. 186-191; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 2-6.



M. YAŞAR KANDEMİR

el-MUHADDİSÜ'L-FÂSİL

(المحدث الفاصل)

Râmhürmüzî'nin
(ö. 360/971)

hadis usulüne dair eseri.

Tam adı *el-Muḥaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*dir. Ashâbü'l-hadîsi kötüleyen bir grupla hadis ehlinin âdâbına riayet etmeden hadis meclisi akdeden bazı şeyhlerin ortaya çıkması üzerine hadis talebelerini bunların etkisinden korumak amacıyla kaleme alınmıştır (Râmhürmüzî, s. 159-162). Mukaddimede öncelikle ashâbü'l-hadîsi tenkit edenlere cevap verilmiş, ehl-i hadîsin değerine dair rivayetler bir araya getirilmiştir. Bu da müellifin bir usul kitabı yazmaktan çok ehl-i hadîse yöneltilen eleştirileri cevaplandırmak istediğini göstermektedir.

el-Muḥaddisü'l-fâsil'da yirmi iki konu ele alınmış olup bunlar sırasıyla sünneti nakletmenin fazileti, ilim öğrenmenin fazileti, hadis talebinde niyetin önemi, imlâ meclislerine katılma yaşı, hadis talebesinin dış görünümü, âlî ve nâzil isnad, rihle, hem rivayet hem dirayet ehli olmanın fazileti, esmâ ve künâ ilmi, müttefik ve

müfterik ilmi, kitâbetü'l-hadîs, rivayeti kabul edilen veya reddedilenler, tahammül yolları, hadiste lahn ve bunun tashihi, mâna ile rivayet, hadislerdeki çelişkileri giderme yolları, müzakere, rivayet âdâbı, muhaddisin uyması gereken hususlar, hadis imlâ meclisleri ve kitap tasnifi konularıdır (Râmhürmüzî, neşredeninin girişi, s. 26-35). Her konu önce Hz. Peygamber'den gelen rivayetler, ardından sahâbe ve tâbiînin görüşü ve uygulamaları, daha sonra ulemânın görüşleri ışığında ele alınmıştır. Eserde rivayet âdâbı ile sene de dair hususlar üzerinde fazlaca durulmuşsa da daha sonraları hadis ilmine dahil edilen konular yanında bunların oldukça sınırlı kaldığı görülmektedir. Önceki devirlerin usule dair birikiminin bu kitapta bir araya getirilmesi onun bu sahada kaleme alınan ilk eser olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

Kitapta rivayet geleneği esas alınmış, mantıki tahlillerin yerine ele alınan konulardaki merfû, mevkûf ve maktû' rivayetler çok defa senedleriyle sıralanmış ve fiilî uygulamalara işaret edilmiştir. Son kısımlarda konular senedsiz zikredilmiştir. Müellif eserini talebelerine imlâ etmiş, pek çok muhaddis ondan rivayet icâzeti almıştır. Nüshalarda râviler hocalarından söz ederken çoğunlukla Kâdî unvanını, bazan Ebû Muhammed künyesini, nâdiren de İbn Hallâd ve Hasan b. Abdurrahman isimlerini kullanmışlardır.

Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-Muḥaddisü'l-fâsil*'in hadis usulü alanında yazılan ilk eser olabileceğini söylemeleri tartışılabilir. Ancak eserin, usul konularının önemli bir kısmını ele alması bile sadece hadis usulüne tahsis edilmesi sebebiyle ilk olma özelliğini taşıdığı, daha önce Tirmizî ve Şâfiî gibi âlimlerin eserlerinde usul meselelerine yer verilmeyle beraber başka ilim dallarına ait konuların da bu kitaplarda yer aldığı ileri sürülmüş ve bu çalışmanın alanın ilk eseri olduğu görüşü savunulmuştur.

Konuları delilleriyle ortaya koyma düşüncesiyle eserde pek çok hadise, bu arada bazı zayıf ve mevzû rivayetlere de yer verilmiştir (Zehebî, *Mizânü'l-îtidâl*, I, 126-127; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, I, 348). Kitaptaki hadislerin büyük bir kısmı tasnif dönemi eserlerinde de bulunmakla beraber müellif çok defa hadislerin babla ilgili kısımlarını vermekle yetindiği için meşhur musanneflerdeki rivayetlerle *el-Muḥaddisü'l-fâsil*'da yer alanlar arasında zaman zaman lafız farklılıkları meydana gelmiştir.

Muhammed Accâc el-Hatîb, kütüphanelerde ondan fazla nüshası bulunan eseri dört nüshasını esas alıp çeşitli fihristler eklemek suretiyle neşretmiştir (Beirut 1391/1971, 1404/1984). Leonard Librande, *Contrast in the Two Earliest Manuals of Ulum al-Hadith - The Beginning of the Genre* adıyla bir doktora tezi yapmış (Montreal 1976) ve bu çalışmasında Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Ma'rîfetü 'ulûmî'l-ḥadîş'i* ile *el-Muḥaddîşü'l-fâşil*'i mukayese etmiştir. İzzet Tosun da *Dirâyetü'l-hadîs İlminin Doğuşu ve el-Muḥaddîşü'l-fâsil* ismiyle bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1986, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Râmḥürmüzî, *el-Muḥaddîşü'l-fâşil* (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beirut 1404/1984, neşredenin girişi, tür.yer.; Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 905-906; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XVI, 73-74; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 126-127; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâf, *Naşbü'r-râye* (nşr. M. Yûsuf el-Bennûrî), Kahire 1357, I, 348; İbn Receb, *Şerḥu 'İlelî't-Tirmizî* (nşr. Hemmâm Abdurrahîm Saîd), Zerkâ / Ürdün 1407, s. 41-42; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-naẓar Şerḥu Nuḥbeti'l-fiker*, Kahire 1352/1934, s. 2; Mahmûd et-Tahhân, *el-Hâfîz el-Ḥaḫîb el-Bağdâdî ve eşeruhû fi 'ulûmî'l-ḥadîş*, Beirut 1401/1981, s. 395-404; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 314; İzzet Tosun, *Dirâyetü'l-hadîs İlminin Doğuşu ve el-Muḥaddîşü'l-fâsil* (yüksek lisans tezi, 1986), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 81-91; İsmâil L. Çakan, *Hadîs Edebiyatı*, İstanbul 2003, s. 216; Ebû Mahfûz el-Kerîm Ma'sûmî, "Nazarât fi Kitâbi'l-Muḥaddîşü'l-fâşil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î li'r-Râmḥürmüzî", *el-Ba'sû'l-İslâmî*, XXX/6, Leknev 1985, s. 59; XXX/7 (1985), s. 91.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MUHADRAMÜN

(المخضرمون)

Câhiliye zamanında ve İslâm döneminde yaşadığı halde Hz. Peygamber'i müslüman olarak göremeyen kimselere verilen ad.

Sözlükte "sünnet olmamak; nesebi karışık olmak" gibi anlamlara gelen **hadrame** kökünden türeyen **muhadram** kelimesi (çoğulu muhadramün) hem Câhiliye devrinde hem İslâmî dönemde yaşamış, Hz. Peygamber hayatta iken veya vefatından sonra müslüman olmuş, ancak onu mümin olarak görememiş kimseyi ifade eder. Buna göre muhadram, sahâbî veya tâbîf olduğu kesin şekilde bilinmeyen kişi olup Resûl-i Ekrem döneminde yaşadığı için ashap arasında yer alması gerekirken onu mümin sıfatıyla göremediği için sahâbeden sayılmamıştır. Sahâbe ile görüş-

tüğü için tâbîf sayılması mümkünse de Resûlullah devrinde yaşadığından onun vefatının ardından dünyaya gelen tâbîflerden farklı görülmüş, bu sebeple hadisçiler tarafından sahâbe ile tâbîinden ayrı bir nesil kabul edilmiştir. Ebû Mûsâ el-Medî'nin muhadramünün sahâbe arasında yer alması gerektiği yolundaki görüşü ise itibar görmemiştir (İbnü'l-Mülâkkîn, II, 509).

İlk dönemlerden itibaren yapılan bu terimle ilgili tariflerin ortak özelliği, muhadramünün hem Câhiliye zamanında hem İslâm döneminde yaşamış ve İslâm'a girmiş sayılmasıdır. İhtilâf edilen önemli hususlardan biri Câhiliye devrinin bitişi ve İslâm döneminin başlangıç sınırınıdır. Bir görüşe göre Câhiliye ilk vahyin geldiği 610 yılında sona ermiş, o tarihten itibaren İslâmî dönem başlamıştır. Diğer bir görüşe göre ise Câhiliye dönemi Mekke'nin fethedilmesi ve bütün Arap yarımadasının İslâm'a boyun eğmesiyle bitmiştir (Ali el-Kârî, s. 598). Muhadrisler ikinci görüşü tercih etmiş ve Mekke'nin fethinden önce kendi kavmini yahut diğer kabileleri henüz İslâmiyet'i kabul etmemiş halde görenleri muhadram saymıştır. Nitekim Müslim b. Haccâc, hicretten sonra dünyaya gelen Yüseyr b. Amr el-Kindî'yi Mekke'nin fethinden önce yaşadığı için muhadram kabul etmiştir (İbnü'l-Esîr, V, 520; Şemseddin es-Sehâvî, III, 165).

İhtilâf edilen ikinci konu ise hem Câhiliye'de hem İslâm döneminde yaşayan kişinin muhadram sayılabilmesi için Hz. Peygamber hayatta iken iman etmesinin gerekli olup olmadığıdır. İbn Kuteybe bu gibilerin Resûlullah'ın vefatının ardından, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr ise Hz. Peygamber yaşarken İslâm'a girmiş olmalarının gereğinden bahsettikleri halde müelliflerin büyük bir kısmı herhangi bir şarttan söz etmemiştir. Hz. Peygamber'i görüp onun vefatından sonra İslâmiyet'i kabul eden kimse Resûl-i Ekrem'in sohbetinde mümin olarak bulunmadığı için sahâbeden sayılmamış, hem Câhiliye hem İslâm döneminde yaşamaması sebebiyle muhadram olarak değerlendirilmiştir (Ali el-Kârî, s. 599).

Muhadram kelimesine dil ve edebiyat âlimleri tarihçiler farklı anlamlar yüklemiştir, dilciler Hz. Peygamber'le görüşüp görüşmeme, ona inanıp inanmama konusunu dikkate almadan ömrünün yarısı Câhiliye döneminde, yarısı İslâm devrinde geçen veya iki dönemde de eser veren şairlere muhadram demişlerdir. Nitekim her iki dönemde yaşadıkları ve sahâbî ol-

dukları ittifakla kabul edilen Lebîd b. Rebia, Kâ'b b. Züheyr ve Hassân b. Sâbit gibi şahsiyetleri muhadram kabul etmişlerdir (*Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 33). Tarihçiler ise hem Emevî hem Abbâsî devletlerini görenleri muhadram (muhadramü'd-devleteyn) saymıştır. Emevî Devleti'nin son dönemiyle Abbâsî Devleti'nin ilk yıllarına yetişen Ru'be b. Accâc ile Hammâd Acred gibi şairler bunlardandır (Denevşerî, vr. 49^a; Yahyâ el-Cübûrî, s. 56).

Hadis râvisi olarak muhadramün tâbîin neslinin büyükleri arasında sayılmıştır. Ahmed b. Hanbel tâbîinin en faziletlilerinden söz ederken Alkame b. Kays, Mesrûk b. Ecda', Ebû Osman en-Nehdî ve Kays b. Ebû Hâzîm gibi muhadramların adını saymıştır (Cemâleddin el-Kâsımî, s. 50). *Kütüb-i Sitte* ile İmam Mâlik'in *el-Muvaḫḫaḫ*'ı, Dârimî'nin *es-Sünen*'i ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i üzerinde yapılan bir araştırmada bu eserlerde kırk üç muhadram râvinin toplam 4541 rivayetinin bulunduğu tesbit edilmiş, bunların içinde en çok hadis nakledenlerin Ebû Vâil Şakîk b. Seleme, Esved b. Yezîd en-Nehâf, Mesrûk b. Ecda', Alkame b. Kays ve Ebû Osman en-Nehdî olduğu belirtilmiştir (Bilgen, s. 155-156).

Hâkim en-Nisâbü'rî, İbnü's-Salâh, Nevvî, Zeynüddin el-İrâkî, İbn Hacer el-Askalânî, Süyûtî ve Şemseddin es-Sehâvî başta olmak üzere hadis usulüne dair eser yazanlar muhadramünü ayrı bir başlık altında ele almış, ayrıca bu konuda bazı müstakil eserler de yazılmıştır. Müslim b. Haccâc'ın günümüze ulaşmış olmadığı bilinmeyen ve yirmi muhadram râvinin adına yer verilen (Hâkim en-Nisâbü'rî, s. 44) *Kitâbü'l-Muḥaddramîn* (*Hediyyetü'l-ârifin*, II, 432) bu konuda ilk eser olmalıdır. Sibt İbnü'l-Acemî'nin *Tezkiretü't-tâlibî'l-mu'allem bi-men yüḫâlû innehû muḥaddram* adlı kitabı günümüze ulaşan en kapsamlı çalışma olup burada 155 muhadram hakkında bilgi verilmektedir (Halep 1305; Delhi 1406/1985 [*Şelâşü resâ'il fi uşûli'l-ḥadîş* içinde], Riyad 1414/1994). Abdullah b. Abdurrahman b. Ali ed-Denevşerî'nin (ö. 1025/1616) *el-Beyân ve't-tebyîn fi zikri'l-muḥaddramîn* adlı eserinde ise (bk. bibl.) daha önce kaleme alınmış usul kitaplarında geçen isimler tekrarlanmaktadır.

Muhadramün konusunda en geniş bilgiyi İbn Hacer el-Askalânî *el-İşâbe*'sinde vermektedir (*DiA*, XXII, 487). Sahâbeyi tesbit etmek maksadıyla kaleme alınan kitabın üçüncü bölümünde kadın ve erkek 1400 kadar muhadramın biyografisi

yer almaktadır. Osman Bilgen, *Muhadramların Hadis İlimindeki Yeri* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1998, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Kāmus Tercümesi, III, 444-445; İbn Sa'd, *et-Tabakāt*, VII, 445-446; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 573; Hâkim en-Nisâbü'ri, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine - Beyrut 1397/1977, s. 44-45; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe* (Ben-nâ), V, 520; İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, s. 304-305; Nevevî, *İrşâdü tullâbi'l-hakâ'ik* (nşr. Nûreddin İtr), Beyrut 1411/1991, s. 200; İbnü'l-Mülâkkın, *el-Muḫni' fi 'ulûmi'l-hadîs* (nşr. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüdey'), İhsâ 1413/1992, II, 508-511; İrâkî, *Fethu'l-muḡîs*, s. 369-370; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), I, 4-5; a.mlf., *Nûzhetü'n-nazar fi tavzihi'Nuḫbeti'l-fiker* (nşr. Nûreddin İtr), Dimaşk 1413/1992, s. 111; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-muḡîs*, Beyrut 1403/1983, III, 162-167; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Medine 1379/1959, s. 419-421; Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuḫbeti'l-fiker* (nşr. M. Nizâr Temîm v.dğr.), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), s. 597-603; Denevşerî, *el-Beyân ve't-tebyîn fi zikri'l-muḫadramin*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3651, vr. 46^a-49^a; Cemâleddin el-Kâsimî, *Ḳavâ'idü'l-taḫdîs* (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Halep 1925, s. 50; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 431-432; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâ'isü'l-ḫaşiş*, Kahire 1377/1958, s. 193-194; M. Tayyib Okîç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959, s. 74-75; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 32-35; Yahyâ el-Cübûrî, *Şi'rü'l-muḫadramin ve eşerü'l-İslâm fih*, Beyrut 1401/1981, s. 53-56; Ahmed Ömer Hâşim, *Ḳavâ'idü uşûli'l-hadîs*, Beyrut 1404/1984, s. 274; Osman Bilgen, *Muhadramların Hadis İlimindeki Yeri* (yüksek lisans tezi, 1998). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 155-156; Ilse Lichtenstädt, "Muhazram", *JA*, VIII, 511; Renate Jacobi, "Mukḫadram", *EJ²* (İng.), VII, 516; M. Yaşar Kandemir, "el-İsâbe", *DİA*, XXII, 487.



MEHMET EFENDIOĞLU

MUHÂKALE

(المحاكاة)

Bir akid çeşidi.

Sözlükte "yeni yapraklanmış ekim; tarla" anlamlarındaki **hakl** kökünden türeyen **muhâkale** hadislerde yasaklanan bir akid çeşidi olarak zikredilir. Bazı rivayetlerde bu işlem **hakl** ve **hukûl** kelimeleriyle de belirtilir. İslâm hukukçuları, hadis şârihleri ve dilciler muhâkalenin terim anlamı için çeşitli açıklamalar getirmişlerdir. 1. Ekinin henüz başağı kurumadan satılması. Bu tanım **hakl** kelimesinin birinci anlamıyla ilişkilendirilerek yapılmıştır. Garar içeren bu akdin hükmü "meyvenin olgunlaşmadan satımı" mânasındaki muhâdaraninkine aynıdır. Tarım ürünleri-

nin henüz olgunlaşmadan, yani elde edilip edilmeyeceği kesinleşmeden satışı, beklenmeyen durumlardan kaynaklanabilecek düşmanlıklara yol açma ihtimalinden dolayı hadiste yasaklanmıştır (bk. BEY'; GARAR; MUHÂDARA).

2. Tarladaki taze ekinin kendi cinsinden belli ölçüdeki kuru su karşılığında götürü usulle satılması (*el-Muvaḫḫa'*, "Büyü", 13; Müslim, "Büyü", 59, 73, 76, 82-83; Tirmizî, "Büyü", 14; Nesâî, "Eymân ve'n-nüzûr", 45). Câbir b. Abdullâh ve Atâ b. Ebû Rebâh'tan rivayet edilen bu tarif **hakl** kelimesinin ikinci mânasından hareketle yapılmıştır. Muhâkalenin hadislerde genellikle müzâbene ile birlikte zikredilmesi bu tanıma daha isabetli kılacaktır. Muhâkaleye, trampa akdinin konusunu oluşturan aynı cinsten iki maldan birinin miktarının bilinmezliği, muhtemel eşitsizlikten kaynaklanan ribâ, garar, muhâdara, kumar gibi gerekçelerle cevaz verilmemiştir. Tarladaki ekinin hem miktarı bilinmediğinden hem büyük çoğunlukla akid esasında tam teslim edilemediğinden faiz ortaya çıkmaktadır (bu konuyu düzenleyen hadis için bk. Müslim, "Müsâkât", 80-81; İbn Mâce, "Ticârât", 48; Ebû Dâvûd, "Büyü", 12; Tirmizî, "Büyü", 23; Nesâî, "Büyü", 42-44). Şâfiîler'in ifadesiyle butlânının sebebi, miktarlarında eşitlik (mümâselet) bulunduğu bilinememesinden kaynaklanan ribâ endişesidir. Hanbelîler'e göre miktarların denkliği (müsâvât) konusundaki cehâlet fazlalık olduğunun bilinmesi gibidir (Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, IV, 151; Burhâneddin İbn Müflih, IV, 139). Mâlikîler nazarında hükümün illeti garar, muhâdara, kumar ve ribevî mallar için aynı cinsle trampa durumunda-ribâ şüphesidir (*el-Muvaḫḫa'*, "Büyü", 13). Yasağa rağmen gerçekleştirilen muhâkale akdi feshedilir (Şâfiî, III, 55; İbn Abdülber, II, 321; VI, 443). Satılan malın, tarafları anlaşmazlığa ve aldanmaya sürüklemeyecek ölçüde muayyen veya bilinebilir olması şartı üzerinde İslâm hukukunda ayrıntılı şekilde durulur. Çünkü taraflar arasında anlaşmazlık doğduktan sonra onu çözmeye uğraşmaktansa başlangıçta anlaşmazlık ve aldanma sebeplerini ortadan kaldırmak esastır. Bundan dolayı mebbîin miktarı, cinsi, nevi ve vasfının bilinmesi gerekir. Hanefîler vasıf ve miktarla ilgili aldanmanın bulunması halinde akdi fâsid kabul etmişlerdir. Diğer üç mezhebe göre ise söz konusu akid bâtıldır. Ancak ekin henüz tanelenmeden satılmışsa bu işlem ribevî mallardan sayılmayan sapın aynı cins hu-

bubatla trampası mahiyetinde olup câiz görülür (hükmü ve istisnası için ayrıca bk. ARÂYÂ; CEHÂLET; CÜZÂF; FAİZ; MÜZÂBENE).

3. Tarlanın, üzerinde yetiyecek ekinin belli bir oranı karşılığında ortaklığa veya kiraya verilmesi. Bir yönüyle şirket, bir yönüyle icâre / kira akdi görünümündeki bu işleme ayrıca "müzâraa, muhâbere" ve Irak'ta "karâh" da denir (Ali Haydar, III, 758). Ancak bazı hadislerde (Buhârî, "Müsâkât", 17; Müslim, "Büyü", 81-85; Ebû Dâvûd, "Büyü", 33; Tirmizî, "Büyü", 55, 72; Nesâî, "Eymân ve'n-nüzûr", 45, "Büyü", 28, 39, 74), Hz. Peygamber'in yasakladığı işlemler arasında muhâkale ile muhâberenin ayrı kalemler halinde beraber zikredilmesi ikisinin aynı şey olduğu hususunda şüphe uyandırmaktadır. Başka hadislerde ise (Müslim, "Büyü", 113; İbn Mâce, "Rühûn", 10; Ebû Dâvûd, "Büyü", 31; Nesâî, "Eymân ve'n-nüzûr", 45) muhâkale veya **hakl** ziraat ortaklığı gibi görülmektedir.

4. Tarlanın belli miktarda kuru ekim karşılığında kiralanması (*el-Muvaḫḫa'*, "Büyü", 13; Müslim, "Büyü", 59, 113-114; İbn Mâce, "Rühûn", 12; Nesâî, "Eymân ve'n-nüzûr", 45; Şâfiî, III, 54-55). Bu tarif Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edilmiştir. Çiftçiler arasında "mücârebe" ve "muhârese" de denen işlem bir çeşit icâre / kira akidir. Burada yasağın sadece aynı tarlanın ürünü ve sırf ekin cinsinden olan şeylerle mi sınırlı tutulacağı hususları tartışmalıdır.

5. Tarlanın, muayyen kısmında yetiyecek ürün karşılığında kiralanması. Dönemin uygulamalarına bakıldığında mal sahiplerinin, kira geliri garantiye almak veya miktarını yüksek tutmak amacıyla tarlalarını su kaynaklarına daha yakın yahut verimi yüksek kısımlarında bitecek mahsul karşılığında icara verdikleri, bunun da özellikle hasadın düşük kaldığı mevsimlerde kiracı aleyhine sonuçlanarak çekışmelere yol açtığı görülmektedir (bunu doğrulayan hadisler için bk. Müslim, "Büyü", 114, 117; İbn Mâce, "Rühûn", 10). Ayrıca ücretin ilk şartı tarafları anlaşmazlığa sürüklemeyecek ölçüde açık ve bilinebilir olmasıdır. Burada ise kira bedeli kiracının üretiminden bir hisse şeklinde belirlendiğinden kısmî bilinmezlik söz konusudur (son üç işlemle ilgili hükümler için bk. İCÂRE; MÜZÂRAA). Nikolaus Rhodokanakis, Güney Arabistan'daki bir Sebe yazıtıyla ilgili incelemesinde muhâkalenin Eskiçağ'lardan beri kullanıldığını göstermiştir (Haque, s. 15).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "hkl" md.; *el-Muvatta'*, "Büyü", 13; Buhârî, "Büyü", 82, 93, "Müsâkât", 17, "Harş ve'l-müzâra'a", 18; Müslim, "Büyü", 59, 73, 76, 81-85, 103-105, 113-114, 117, 122, "Müsâkât", 80-81; İbn Mâce, "Ticârât", 48, 54, "Rühûn", 7-10, 12; Ebû Dâvûd, "Büyü", 12, 18-19, 22, 31, 33; Tirmizî, "Büyü", 14, 15, 23, 55, 63, 72; Nesâî, "Eymân ve'n-nüzûr", 45-46, "Büyü", 28, 33, 39, 42-44, 74; Şâfiî, *el-Üm*, III, 54-56; Sahnûn, *el-Müdevvene*, IV, 543-545; İbn Hazm, *el-Muhalâ*, VIII, 212, 223, 466; İbn Abdülber, *et-Temhid* (nşr. Muhammed Tâib es-Saîfî v.dğr.), Mağrib 1982-92, II, 313-314, 318-321; III, 32-47; VI, 441-443; XIII, 307; Se-rahsî, *el-Mebsût*, XII, 193; XXIII, 15; Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-envâr*, Tunus 1333, I, 209; Kâsânî, *Bedâ'î*, V, 194; Nevevî, *el-Mecmû'*, IX, 309; a.mlf., *Şerhu Müslim*, I, 143; X, 183-188, 192; Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir* (İbn Kudâme, *el-Muğni* içinde), IV, 151; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehhâr*, San'a 1409/1988, III, 295; Burhâneddîn İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'* (nşr. M. Zühre eş-Şâviş), Beyrut 1399-1402/1979-82, IV, 139-140; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râcih min el-hilâf* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Kahire 1376/1956, V, 28-29; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, VI, 82-83; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, II, 93; Fet-enî, *Mecma'u bihâri'l-envâr*, Medine 1415/1994, I, 530; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1404/1984, IV, 156-157; Buhâtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, III, 258; Ali Haydar, *Düerü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, III, 758; Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam*, Delhi 1985, s. 14-19; M. Emîn ed-Darîr, *el-Garar ve eşeruh fi'l-ukûd fi'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâse muşkârene*, Beyrut 1410/1990, s. 229-246, 358-385, 468-472; Ali Bardakoğlu, "İslâm Hukukunda ve Modern Hukukta «Beklenmeyen Hal» Nazariyesi", *EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Kayseri 1985, s. 78-83; "Bey'ü'l-muhâkale", *Mu.F*, IX, 138.



CENGİZ KALLEK

MUHÂKEME

(bk. KAZÂ; MAHKEME; MÜRÂFAA).

MUHÂKEMETÜ'İ-LUGATEYİN

(محاكمة اللغتين)

Ali Şîr Nevâî'nin

(ö. 906/1501)

Farsça ile Türkçe'yi bazı yönlerden karşılaştırdığı eseri.

Müellif, Türkçe'yi dönemin hâkim kültür ve edebiyat dili Farsça ile karşılaştırıp edebî sanatlar, kelime hazinesi, gramer ve fonetik bakımından Farsça'dan üstün olduğunu örneklerle ortaya koyan eseri ölümden bir yıl önce (Cemâziyelevvel 905 / Aralık 1499) kaleme almıştır. Nevâî edebiyat hayatına on beş yaşında Farsça şiirler yazarak başladığını, döneminde Fars edebiyatını kendisinden daha iyi bi-

len bir kimsenin bulunmadığını ileri sürüp görüşlerinin sağlam bir temele dayandığını vurgulamak istemiş, böylece çalışmasına yöneltililecek eleştirilene önceden cevap vermeyi amaçlamıştır.

Ali Şîr Nevâî, *Muhâkemetü'l-lugateyn*'i yazarken belli bir düzen içinde hareket etmemiş, kitabı bölümlere ayırmadan görüşlerini serbest bir şekilde anlatmıştır. Esere, insanın konuşma ve dil yeteneği sayesinde diğer varlıklardan üstün bir konumda bulunduğunu söyleyerek başlayan müellife göre Arapça, Allah Kur'an'ı bu dille indirdiği, Hz. Peygamber hadislerini, büyük vefiler de pek çok hakikatleri bu dille söyledikleri için en şerefli dildir. Arapça'nın dışındaki üç önemli dilin (Türkçe, Farsça, Hintçe) kökeni Hz. Nûh'un üç oğluna, Yâfes'e (Türkçe), Sâm'a (Farsça) ve Hâm'a (Hintçe) dayanır. Hâm'ın başkasına saygısızlık etmesi yüzünden Hintçe'nin fesahat ve belâgattan mahrum kaldığını ileri süren Nevâî, Farsça ile Türkçe'yi karşılaştırmaya başlamadan önce birbirleriyle yakın ilişkiler içinde olan Türkler ve Farslar'ın ırkî özelliklerine temas etmiştir. Ona göre Türkler Farslar'dan daha pratik daha yüksek kavrayışlı, daha saf ve temiz kalplidir. Farslar ise ilim, mârifet ve tefekkürde Türkler'den daha derin görünür. Buna karşılık dillerindeki mükemmellik bakımından Türkler Farslar'ı geçmiştir. Nevâî, daha sonra 100 Türkçe fiil zikrederek bu dille aynı kavramı ifade eden birden çok fiil bulunduğunu söyler. Eserde bu tür fiiller örnek beyitlerle kaydedilmiş, bunların Fars dilinde karşılığının olmadığına, bir Fars'ın bu ayrıntıyı verebilmek için Arapça'nın yardımına başvurmak zorunda kalacağına dikkat çekilmiştir. Türkçe'nin cinsalar ve ses yönünden, özellikle ünlüler sistemi bakımından da Farsça'dan üstün olduğu anlatılmış, Türkçe'de yapım ekleriyle yeni kelimeler türetilip kelime hazinesini zenginleştirme imkânının bulunduğu, Farsça'da ise böyle bir özelliğin olmadığı vurgulanmıştır. Nevâî ayrıca Türkçe'de akarabalık, kuş, yer, av hayvanları, binış takımları, giysiler, yiyecek içecek vb. adlar için kullanılan kelimelerin zengin çeşitliliğini örneklerle ortaya koymuştur.

Kitabın sonlarında, yaklaşık kırk yıldır Farsça veya Türkçe şiir yazarların şiirlerini düzenlemesi için kendisine getirdiklerini söyleyen ve her iki dille otorite sayıldığını belirten Ali Şîr Nevâî, eserlerine ve Hüseyin Baykara ile münasebetlerine dair önemli bilgiler verdiği bu bölümde devletlerin yükselişle dil ve edebiyatın ge-

lişmesi arasındaki paralelliğe temas etmiş, Arap ve Fars hükümdarlarından sonra Hülâgû ile (Hülegü) siyasî hâkimiyetin Türkler'e geçmesine rağmen Timurular devrine kadar Türkçe'de önemli edebî ürünler verilmediğine dikkat çekmiştir.

Kâşgarlı Mahmud'un *Dîvânü lugâti'l-Türk*'ünden sonra Türk dili üzerine yazılmış önemli bir eser olan *Muhâkemetü'l-lugateyn*'in ikisi yurt içinde (TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, vr. 774^b-781^b; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4056, vr. 774^b-784^a), ikisi yurt dışında (Paris Bibliothèque Nationale, Supplement, Turc., nr. 316-317, vr. 278^a-286^a; Budapeşte Magyar Tudomány Akadémiya Könyvtára Keleti Gyűjtemény, Tör. Qu., nr. 75) olmak üzere dört nüshası bilinmektedir. Eser hakkında ilk çalışmayı Etienne Marc Quatremère yapmış (*Chrestomathies Orientales, Extraits d'Ali-Schir*, Paris 1841, s. 1-39), ardından metniyle birlikte Fransızca çevirisini yayımlamıştır (*Chrestomathie en turk orientale*, Paris 1845). *Muhâkemetü'l-lugateyn*, Osmanlı sahasında ilk defa Nilüfer dergisinde özet halinde tefrika edilmiş (sy. 37-40, Bursa 1307), daha sonra iki defa Türkiye Türkçesi'ne çevrilerek metniyle birlikte yayımlanmıştır (İbn Mevlânâ Veled [Veled Çelebi], İstanbul 1315; Necip Âsım'ın, François-Alphonse Belin'in Ali Şîr Nevâî'nin hayatıyla ilgili makalesinin tercümesiyle birlikte; İ. Refet İşıtman, Ankara 1941). Ağâh Sırrı Levend, *Ali Şîr Nevâî* başlığıyla yayımladığı dört ciltlik külliyyatın son cildinde *Muhâkemetü'l-lugateyn*'in metnini de Latin harfleriyle neşretmiştir (Ankara 1968, s. 189-217). Eserle ilgili son çalışmayı gerçekleştiren F. Se-ma Barutçu Özönder metin, edisyon kritik, tercüme ve bir yazmanın tıpkıbasımını yayımlamış (Ankara 1996), ayrıca iki dilin muhakemesine esas alınan dil malzemesi üzerinde ayrıntılı biçimde durmuştur (bk. bibl).

Orta Asya Türkleri'nin muhtelif çalışmalarına konu olan *Muhâkemetü'l-lugateyn*, Türkmenistan'da Abdülhakim Kulmuhammedov (Aşgabat 1925), Özbekistan'da Aybek-Parsa Şamsiyev (Taşkent 1948, III, 171-219, *Mecâlisü'n-nefâis*'le birlikte), E. A. Osmanov (Taşkent 1948), U. Sanakulov (Taşkent 1971), Suyima Ganiyeva (*Alişer Navoi: Mukammal Asarlar Toplamı* içinde, Taşkent 2000, XVI, 5-40); Afganistan'da Muhammed Yâkub Vâhidî (Kâbil 1363 hş.); Doğu Türkistan'da Hemit Tömür - Abdurup Polat (*Muhâkemetü'l-lugateyn: İkki Til Münâzarası*, 1988

[Milletler Neşriyatı]) tarafından neşredilmiştir.

Muhâkemetü'l-lugateyn'i Arminius Vámbéry, Budapeşte yazmasına dayanarak Macarca'ya ("Muhakemet-ül-lugatejn Mir 'Ali-Sîr [Nevâjî] csagataj-törökjébdl", *Nyelvtudomány Közlemények*, I [Pesten 1862], s. 112-130), Turhan Genceî Farsça'ya (*Muhâkemetü'l-lugateyn*, Tahran 1327 hş.), Robert Devereux önce iki makale halinde ("Muḥakamat al-lughatain", *MW*, LIV/4 [October 1964], s. 270-287; LV/I [January 1965], s. 28-45), ardından kitap olarak (*Muhâkamat al-Lughatain*, Leiden 1966, Çağatay Türkçesi metniyle birlikte), İngilizce'ye ve A. Malexovoy Rusça'ya (*Vozlyublennyy serdets, Sujdenie o dvux yazıkax*, X, Taşkent 1970, s. 107-139) çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Şir Nevâî, *İki Dilin Muhakemesi* (haz. F. Sema Barutçu Özönder), Ankara 1996; Köprülü, *Araştırmalar*, s. 257-266; Suzan Tokatlı, "Türkçe ile Farsça'yı Mukayese Eden İki Eser", *Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni* (12-13 Nisan 2001), *Bildiriler* (haz. Mustafa Argunşah v.dğr.), Kayseri 2001, II, 703-706; *Cevat Heyet, İki Dilin (Türkçe-Farsça) Karşılaştırması (Mukayesetü'l-lugateyn)*, (çeviren Mürsel Öztürk), Ankara 2003; A. Vámbéry, "Muhakemet-ül-lugatejn. Mir 'Ali-Sîr (Nevâjî) csagataj-törökjébdl", *Ny.K.* I (1862), s. 112-130; A. K. Borovkov, "Özbek Yazı Dilinin Kurucusu Ali Şir Nevai" (çeviren Rasime Uygun), *TDAY Belleten*, II (1954), s. 59-96; *TDL*, Ali Şir Nevai özel sayısı, XV/173 (1966), s. 285-316; İristay Kuçkartayev, "Ali Şir Nevai'nin Dil Dünyası", a.e. (aktaran Ertan Çevik), sy. 522 (1995), s. 667-673; Abdurrop Polat, "Ali Şir Nevai ve Meşhur Eseri 'Muhakemetü'l-lugateyn' Hakkında" (aktaran Fatma Özkan), *TK*, XXXIV/396 (1996), s. 206-212; İbrahim Yoldaşev, "Ali-Şir Nevai'nin 'Muhakemetü'l-lugateyn' İsimli Eseri Hakkında", *Türk Lehçeleri ve Edebiyatı Dergisi*, Ali Şir Nevai özel sayısı, sy.13, Ankara 1997, s. 21-23.



A. AZMİ BİLGİN

MUHAKKAK

(محقق)

Sülüs kalemi kalınlığında, harf çanakları düzlemsü ve geniş, altı çeşit yazıdan (aklâm-ı sîtte) biri (bk. AKLÂM-ı SİTTE).

MUHAKKİK el-HİLLÎ

(bk. HİLLÎ, Muhakkık).

MUHAKKİK-ı SÂNÎ

(bk. KEREKÎ, Muhakkık-ı Sâni).

MUHAKKİK-ı TİRMİZİ

(bk. SEYYİD BURHÂNEDDİN).

MUHAKKİME

(bk. HÂRİCİLER).

MUHAKKİME-i ŪLÂ

(المحكمة الأولى)

Hükümün sadece Allah'a ait olduğu sloganıyla Hz. Ali'ye karşı çıkan ilk Hâricîler'e verilen ad.

Sıffin Savaşı sırasında (37/657) Ali b. Ebû Tâlib, Muâviye cephesini yenilgiye uğratmak üzere iken Amr b. Âs'ın teklifiyle askerler mızraklarının ucuna mushaf sayfaları bağlayarak Ali ordusunu Allah'ın kitabının hakemliğine davet etti (Dîneverî, s. 189). Hz. Ali'nin, bunun bir hile olduğunu söyleyip taraftarlarını uyarması etkili olmadığı gibi kendisi de ölümle tehdit edildi. Askerlerinin arasında bulunan ve "kurrâ" diye anılan tutucu grubun halifeyi Kur'an'ın hakemliğini kabul etmeye zorlaması (Taberî, V, 48-51) ve diğer baskılar yüzünden savaşı durduran Hz. Ali, Muâviye ile antlaşma yapmaya ve hakem tayinine rıza göstermek mecburiyetinde kaldı (antlaşma metni için bk. Dîneverî, s. 194-195; Taberî, V, 53-54). Hz. Ali, Kûfe'deki Kindeliler'in reisi sayılan Eş'as b. Kays'ın zorlamasıyla Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi hakem ilân etti, Muâviye'nin hakemi ise Amr b. Âs'tı. Hakemlerin antlaşmayı imzalaması üzerine Eş'as b. Kays kimseye danışmadan antlaşma metnini askerler arasında okumaya başladı. Temim kabilesinden Urve b. Üdeyye, Allah'ın hüküm vermesi gereken hususlarda insanların karar alamayacağını söyledi ve "İlâ hükme illâ lillâh" (hüküm ancak Allah'a aittir) diyerek yanındakilerle birlikte antlaşmaya karşı çıktı (Taberî, V, 55). Böylece "İlâ hükme illâ lillâh" ifadesini ilk defa slogan olarak kullanan ve daha sonra bu konuda onlara tâbi olan Hâricîler Muhakkime-i Ūlâ (ilk tahkîmciler) diye anıldı.

Başlangıçta savaşın durdurulması ve hakemlere başvurulması konusunda ısrarlı olan bu grup daha sonra herhalde pişmanlık duymuş, haklı olarak durduğu mücadelede galipken mağlûp duruma düşmüş ve haklılığından şüphe eder hale gelmişti. Bu sebeple kişilerin hüküm vermesi esasına dayanan antlaşmayı bozması yahut tövbe ederek tahkîmi reddet-

mesi hususunda halifeyi ikna etmeye çalışılsa da bu mümkün olmadı. Ali ordu-su Sıffin'den Kûfe'ye döndükten sonra birkaç bin kişilik bir grup ordudan ayrılarak Kûfe yakınındaki Harûrâ mevkiine çekildi, bunlar artık Harûriyye adıyla anılmaya başlandı. Burada Şebes b. Rib'î et-Temîmî'yi askerî kumandan, Abdullah b. Kevvâ' el-Yeşkürî'yi namaz kıldırma için imam seçen bu ayrılıkçı grup, emir bi'l-ma'rûf nehiy anî'l-münker faaliyetini başlatıp dinî hususların şûra yoluyla yürütüleceğini ilân etti. Aralarında Attâb b. A'ver, Abdullah b. Vehb er-Râsibî, Urve b. Cerîr, Yezîd b. Ebû Âsım el-Muhâribî ve Hurkûs b. Zühayr gibi ileri gelen kimselerin de bulunduğu grubu ikna etmek ve anlaşmazlığı gidermek amacıyla Hz. Ali önce Abdullah b. Abbas'ı Harûrâ'ya gönderdi, ardından bizzat kendisi karargâhlarına kadar gidip onlarla görüştü ve bazı vaadlerde bulunarak hepsini Kûfe'ye dönmeye ikna etti. Fakat uzlaşmaya rağmen tahkîmin halen devam ettiği ve hakemlerin, ilki Dûmetülcendel'de olmak üzere kendi aralarında birkaç görüşme yaptığı şeklindeki haber yayılınca ikinci bir ayrılma ortaya çıktı. Bu defaki ayrılış yeri Nehrevan'dı. Nehrevan yolunda, Hz. Ali safında yer alan ve Sıffin'den dönen Abdullah b. Habbâb b. Eret'e rastlayan, kendisine bazı sorular sorduktan sonra onu karısıyla birlikte öldüren (Müberred, III, 1134-1135), sayıları 12.000 civarında olduğu söylenen Hâricî topluluğu burada Abdullah b. Vehb er-Râsibî ile Hurkûs b. Zühayr'i imam seçti. Nehrevan'a intikal eden Hâricîler'le irtibatını sürdüren Hz. Ali, bazı teşebbüsler sonunda bunların bir kısmını yeniden Kûfe'ye getirmeyi başardı, geride kalanlarla yaptığı münazaralardan bir netice alamayınca onlarla savaşmak zorunda kaldı (Bağdâdî, s. 78-80). Nehrevan savaşında Hâricîler'in tamamına yakını katledildi. Hâricî hareketinin Ali devrindeki ilk safhası olarak kabul edilen, tahkîmle başlayıp Harûrâ ve Nehrevan savaşıyla devam eden olaylar zinciri, sonraki Hâricî fırkalarının hareket noktasını teşkil etmiştir.

Kaynaklarda Muhakkime-i Ūlâ'ya nisbet edilen en önemli görüşlerden biri imâmet, diğeri tahkîm konusundaki düşünceleridir. Bu fırkaya göre imâmet Kureyş kabilesine ait bir hak olarak düşünülemez, Kureyş dışından birinin de imam olması câizdir. Kendi görüşlerine uygun olarak tayin edilmiş ve halka karşı âdil davranan herkes meşrû imam sayılır. Böyle bir imama isyan edenlerle savaşmak

gerekir. Ancak imam tayin edilen kişi hak-
tan ayrılır ve insanlara zulmetmeye baş-
larsa onu seçen topluluk tarafından azle-
dilir ya da öldürülür. İmam tayin edilme-
mesi veya imamin bulunmaması durumu-
nu da meşrû sayan bu gruba göre ihti-
yaç duyulduğunda herhangi bir kimse-
nin imam olması sahihtir. Yine bu fırka-
ya göre Hz. Ali tahkîm konusunda hatalı
hareket etmiştir; zira insanlar arasında
ortaya çıkan ihtilâflarda Kur'an'ın hakem
olması gerekirken Ali kişilerin hakem ola-
rak hükmetmesini ve onların verdiği hük-
me uymayı kabul etmiştir. Halbuki Hz.
Ali'yi tahkîme kendileri zorlamış ve tah-
kîm hususunda kendileri hüküm ortaya
koymuştu. Bu sebeple Hz. Ali onların,
"Hüküm ancak Allah'a aittir" sloganını
"bâtıla alet edilmiş doğru bir söz" diye
nitelemiştir. Önceleri Hz. Ali'yi sadece ha-
talı kabul eden bu grup daha sonra onu
tekrîm etmeye yönelmiştir. Ali'nin Cemel
Vak'ası'ndan sonra muhaliflerinin mallarına
ganimet olarak el koymadığını, kadın
ve çocuklarına dokunmadığını, Sıffin'de
de aynı yöntemi uygulayıp tahkîme rıza
gösterdiğini, halbuki Nehrevan savaşın-
da mallarını aldığını ve çocuklarını esir
ettiğini ileri sürerek onu lânetlemişlerdir.
Bunun dışında Hz. Osman'ı, Cemel Vak-
'ası'na katılanları, Muâviye ve taraftarlar-
ını, hakemleri, tahkîme razı olanları, gün-
nah ve suç işleyenleri tekrîm etmek Mu-
hakkime-i Ülâ'nın genel kabulleri arasında
görülmemektedir. Mezhepler tarihiyle ilgili
eserlerde (meselâ bk. Şehristânî, I, 115)
bu fırka mensuplarının zühd ve ibadete
düşkün olduğu belirtilir, ancak onların
şuursuz bir imana sahip buldukları yo-
lunda Hz. Peygamber'den nakledilen ha-
disler de aktarılır.

BİBLİYOGRAFYA :

Dineverî, *el-Ahbârü't-tuvâl*, s.189-198; Mü-
berred, *el-Kâmil* (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Bey-
rut 1406/1986, III, 1097-1101, 1130-1135; Ta-
berî, *Târîh* (Ebü'l-Fazl), V, 48-63, 64-66, 72-93;
Eş'arî, *Ma-kâlât* (Ritter), s. 127-128; Bağdâdî, *el-
Farq* (Abdülhamîd), s. 74-82; Şehristânî, *el-Mil-
lel* (Kîlânî), I, 115-118; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, III,
316-322, 341-346; W. Montgomery Watt, *Is-
lamic Political Thought*, Edinburgh 1968, s. 54-
55; a.mlf., *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dev-
ri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 14-
18; M. Rızâ Hasan ed-Düceylî, *Fırkatü'l-Ezâri-
ka*, Necef 1393/1973, s. 19-28; J. Wellhausen,
el-Havâric ve's-Şi'a (trc. Abdurrahman Bedevî),
Küveyt 1978, s. 25-27, 35-40; Selîm en-Naîmî,
"Zuhûrü'l-Havâric", *MMİr*, XV (1967), s. 18-32;
L. Veccia Vaglieri, "Harûrâ", *El?* (İng.), III, 235-
236; G. Levi Della Vida, "Khâriçîtes", a.e., IV,
1074; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Hâricîler", *DİA*, XVI,
169-170.



MUSTAFA ÖZ

MUHAL

(المحال)

"Yokluğu zâtının gereği olan"
veya "konunun özü itibarıyla
yokluğunu gerektiren" anlamında
kelâm ve mantık terimi
(bk. HÜKŪM).

MUHÂLEA

(المخالعة)

Karı-kocanın anlaşmasıyla
evliliğe son verilmesi anlamında
fıkıh terimi.

Sözlükte "elbiseyi çıkarmak, soyunmak;
ayırarak" gibi anlamlara gelen hul', fıkıh-
ta kadının belli bir bedel vermesi karşılı-
ğında kocanın ayrılmaya razı olması üze-
rine evlilik bağından kurtulmasını ifade
eder. Karşılıklı anlaşmayla gerçekleşmesi
sebebiyle bu işleme **muhâlea** adı verilir.

Kur'an-ı Kerim'de bir taraftan evlilik
teşvik edilmiş (en-Nûr 24/32), diğer taraf-
tan ömür boyu birlikte yaşamaya karar
veren eşler arasında karşılıklı sevgi ve
saygının zamanla daha da büyüyüp arta-
cağı vurgulanmıştır (er-Rûm 30/21). Eşle-
rin birbiri için elbise konumunda olduğu
belirtilerek (el-Bakara 2/187) evlilik ilişkisi
mecazi anlatımla ortak bir elbiseye benze-
tilmiş, hul' / muhâlea terimi de bu âyet-
ten istifade ile geliştirilmiştir. Yine Kur-
'an'da eşlerin karşılıklı anlayış ve feda-
kârlık içinde evlilik hayatını sürdürmele-
ri, birbirlerinin haklarına saygılı olmaları,
birbirlerine güzel davranmaları ve yük-
ümlülüklerini yerine getirmeleri, haya-
tın sevinçleri yanında sıkıntılarını da pay-
laşmaları istenmiştir (en-Nisâ 4/19, 21).
Hz. Peygamber'in hadislerinde de evlilik
teşvik edildiği gibi eşlerin dinî, ekonomik
ve sosyal konum bakımından denk olma-
sının önemine dikkat çekilerek evliliğin
ömür boyu sürmesinin hedeflenmesi ge-
rektiği belirtilmiş, haklı bir sebep olma-
dan eşlerin evlilik birliğinin bozulmasına
yönelik tasarruf ve taleplerinin hoş kar-
şılanmadığı ifade edilmiştir (Ebû Dâvûd,
"Talâk", 3, 18; Tirmizî, "Talâk", 10, 11).
Bununla birlikte bazı çiftler arasında ge-
çimsizliklerin ortaya çıkması ve geri dön-
lemez bir noktaya gelinmesi mümkündür.
Evlilik hayatının çekilmez hale geldi-
ği ve evlilikten beklenen amaçların ger-
çekleşmesinin çok zor olduğu bu gibi du-
rumlarda eşler arasında nikâh bağının
sona erdirilmesi gündeme gelir (en-Nisâ

4/130). Bu durumda koca veya kendisine
talâk yetkisi verilmiş kadın tek taraflı ira-
desiyle evlilik ilişkisini sona erdirebilir (bk.
TALÂK). Kendisine bu yetki verilmeyen
kadın ise muhâlea yoluyla veya mahkeme
kararıyla eşinden ayrılabilir (bk. TEFRİK).

Aynı kökten bazı kelimeler sözlük an-
lamıyla yer alsın da Kur'an-ı Kerim'de ve
hadislerde hul' ve muhâlea kelimeleri geç-
memektedir. Muhâleanın nasıldaki baş-
lıca dayanağı, "...Karı ve kocanın Allah'ın
sınırlarını hakkıyla muhafaza edememe-
lerinden korkarsanız kadının evlilikten
kurtulmak için -erkeğe- bir meblağ ver-
mesinde taraflara vebal yoktur" meâlin-
deki âyetle (el-Bakara 2/229) konuya ili-
şkin bazı hadislerdir. Bu âyette geçen "fid-
ye / bir meblağ verme" anlamındaki fiilin
öznesi kadın olmakla birlikte ifadenin
bağlamını, âyetteki diğer unsurları, Re-
sûlullah'ın tatbikatı yanında Kur'an ve
Sünnet'teki aile hukukuna ilişkin hüküm-
lerin örgüsünü dikkate alan İslâm âlimle-
ri, hul'un kadının tek taraflı iradesiyle
değil karşılıklı anlaşmayla gerçekleşen
bir işlem olduğu sonucuna varmışlardır.
Kocanın verdiği mehri ancak karısının ri-
zasıyla geri alabileceğini bildiren (en-Ni-
sâ 4/4), erkeğin, talâk yetkisini verdiği
mehri ve hediyeleri geri almak için baskı
aracı olarak kullanmasını yasaklayan (en-
Nisâ 4/19-20) ve evliliğin yürümeyeceği
anlaşıldığında bile eşlere öncelikle anlaş-
ma yolunu seçmelerini öğütleyen, bütün
bu yollar denendikten sonra ayrılma ha-
linde Allah'ın onları lutfundan yararlandı-
racağını ifade eden (en-Nisâ 4/128-130)
âyetler de karşılıklı hakları gözeterek sağ-
lanacak mutabakata dayalı ayrılmanın
meşru bir yöntem olduğunu dolaylı bi-
çimde destekleyen delillerdendir.

Hz. Peygamber, haklı bir sebep bulun-
maksızın talâk yoluyla karısından ayrılan
bir erkeğin uhrevî sorumluluğuna dikkat
çektiği gibi (Ebû Dâvûd, "Talâk", 3) kadi-
nın da haklı bir sebep olmaksızın kocasın-
dan kendisini boşaması için talepte bu-
lunmasını hoş karşılamamış ve böyle bir
davranışın uhrevî sorumluluğunun ağır
olduğunu belirtmiştir (*Müsned*, III, 414;
Tirmizî, "Talâk", 10, 11; Nesâî, "Talâk", 34).
Sahâbeden Sâbit b. Kays b. Şemmâs'ın
karısı kocasının çirkinliğinden, başka bir
rivayette kendisini dövdüğünden şikâ-
yetle Hz. Peygamber'e gelir ve kocasın-
dan ayrılmayı talep eder. Resûl-i Ekrem
kadına mehir olarak aldığı bahçeyi Sâbit'e
geri vermesini söyler; kadın ayrıca başka
mal vermeyi teklif ederse de Resûlullah,

Sâbit'ten yalnız bahçeyi geri alıp karısını boşamasını ister (Şevkânî, VI, 276-282). Bu olay, Câhiliye devrinde de bilinen hul'un İslâmî dönemdeki ilk uygulaması olarak kabul edilir (*Müsned*, IV, 3; Emîr es-San'ânî, III, 1427; Cevâd Ali, V, 552). Kaynakların çoğu bu uygulamayı Hz. Peygamber'in önerisiyle Sâbit'in karısını boşaması, bir kısmı da onun, kadının bahçeyi geri vermesi şartıyla aralarını ayırması ve Sâbit'in de bu kazâî hükme uyması şeklinde aktarır (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, VII, 312-317). Bu rivayet farklılığı, özellikle muhâleada hâkimin rolü konusundaki tartışmalara ışık tutması bakımından önemlidir.

Resûl-i Ekrem döneminden itibaren müslüman toplumlarda uygulanagelen muhâlea, fakihler tarafından aile hukununun diğer kurum ve telakkileriyle bütünlük arzedecek ve bir bakıma tefrikle birlikte talâk hukukunu dengeleyip tamamlayacak tarzda ele alınmış ve fıkıh eserlerinde evliliği sona erdiren ayrı bir işlem türü olarak incelenmiştir. Hul'un sebebi, mahiyeti, dinî hükmü, buna bağlanacak sonuçlar vb. hususlarda bazan aynı mezhep içinde bile farklı görüşlerin ortaya çıkmasında ilgili nasların yorumu açık olması yanında konunun dinî, ahlâkî, ekonomik ve sosyal yönlerinin bulunması, dolayısıyla geniş İslâm coğrafyasında yaşayan değişik ırk ve kültürlerle mensup toplulukların aile hayatına ilişkin telakkileri ve bunların tarihî süreç içerisinde şartların değişmesine paralel biçimde değişikliğe uğraması etkili olmuştur.

Klasik fıkıh literatüründe hul'un meşruiyeti Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra icmâ ile de desteklenirken hul' ile ilgili Bakara sûresinin 229. âyetinin Nisâ sûresinin 20. âyetiyle neshedildiğini ileri süren tâbiîn fakihlerinden Bekir b. Abdullah el-Müzenî'nin görüşünün muteber sayılmadığı ve icmâi etkilemediği belirtilir. Fıkıh âlimleri, eşlerin haklı bir sebep bulunduğu hâlde hul'a başvurabilecekleri noktasında görüş birliği içinde olmakla beraber uyum halindeki eşlerin bu yola başvurmalarının hükmü tartışmalıdır. Fakihlerin büyük çoğunluğu bu durumda da hul' işleminin hukukun geçerli olacağı, ancak bir hakın amacı dışında kullanılıp dince sürekliliği istenen evlilik birliğini bozdukları için ayrılan eşlerin günaha girmiş olacağı kanaatindedir. İbn Şihâb ez-Zührî, Nehâf ve Dâvûd ez-Zâhirî gibi fakihlere göre ise böyle bir muhâlea geçersizdir (Şîrâzî, II, 71; İbn Rüşd, II, 72; Şîrbînî, III, 262; Emîr

es-San'ânî, III, 1422-1423; M. Tâhir b. Âşûr, II, 411).

Hul'a başvurmanın meşrû sebebi "nüşûz" kavramıyla belirtilen eşler arasındaki geçimsizlik ve uyumsuzluktur. Nüşûzün mahiyeti hakkında görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte bunun alt sınırı, eşlerden birinin diğerinden hoşlanmaması sebebiyle evlilik görevlerini yerine getiremeyeceği endişesi taşınması, üst sınırı ise ailevi görevlerini fiilen yerine getirmemesi şeklinde ifade edilebilir (bk. NÜŞÛZ). Bununla yakından ilgili olan "şikâk" kelimesi de "eşlerin karşılıklı geçimsizliği ve anlaşmazlığı" mânâsına gelir. Tâvûs b. Keysân, Şa'bî, İbnü'l-Münzir gibi bazı fakihler ancak eşlerden her ikisinin geçimsizliği halinde hul'a başvurulabileceğini ileri sürerken büyük çoğunluk, karı-kocadan birinin geçimsizliğini hul' için yeterli sebep olarak görmüştür. Ayrıca fıkıh âlimleri, geçimsizliğin kaynağı koca ise karısını muhâleaya mecbur bırakıp ondan bedel almasının haram olacağını, geçimsizlik sebebi kadın olsa bile kocanın talâk hakkını kullanmasının hul' yolunu istemesinden daha iyi olduğunu ifade etmişler ve geçimsizliğin kendisinden kaynaklanması halinde muhâlea isteyen kadına da aldığı mehir iade etmesini veya kocanın mağduriyetini giderecek bir miktarı geri vermesini tavsiye etmişlerdir (Cessâs, I, 393; Serahsî, VI, 183).

Resûlullah dönemindeki muhâlea uygulamasına ilişkin rivayetlerle diğer delilleri değerlendiren fakihler, bu işlemin hâkim huzurunda olmasının gerekçe gerekmediği hususunda farklı kanaatler ortaya koymuşlardır. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler'e göre alım satım, nikâh vb. işlemlerde olduğu gibi hul'un da hâkim huzurunda yapılması şart değildir. Saîd b. Cübeyr, İbn Sîrîn gibi tâbiîn fakihleri, hul'un geçerli sayılması için hâkimin huzurunda yapılmasını şart koymuşlardır (M. Tâhir b. Âşûr, II, 410; krs. Cessâs, I, 183). Mâlikî fakihleri ise bunun hem mahkemede hem mahkeme dışında olabileceği kanaatindedir (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, IV, 12). Hanefî fakihlerinden Serahsî de ihtiyaç halinde muhâleanın hâkim huzurunda yapılabileceğini ifade etmiştir (*el-Mebsûât*, VI, 173). Muhâleanın hâkim huzurunda olması şartının ileri sürülmesi eşlerin birbirine haksızlık yapmasını önlemek, hul' işlemlerini disiplin altına almak ve keyfî uygulamaların önüne geçmek gibi amaçlarla açıklanabilir. Nitekim Evzâî'nin, "Kadılar erkeğin kadı-

na verdiği mehirde daha fazlasını almasını câiz görmüyorlar" sözü yargı mercilerinin bu konudaki müdahalesini göstermektedir (İbn Kesîr, I, 275). Hanefî hukukunu uygulayan Osmanlı Devleti'nde talâk gibi muhâleanın da mahkemede yapılması veya tescil ettirilmesi gerekmediği halde çoğu zaman bunlar fiilen mahkemelerde olmuş veya mahkeme dışında yapılan muhâlealar talâktan daha titiz bir biçimde sonradan mahkeme defterlerine kaydedilmiştir. Bunun başlıca sebebi kocanın, karısının ileride mehir ve iddet nafakası ve bazı durumlarda birikmiş evlilik nafakası talep etmesine engel olmayı hedeflemesidir. Talâkta olduğu gibi muhâleada da mahkemelerin rolü tesbit ve tescilden ibarettir (Aydın, s. 114-115; ayrıca bk. 1917 Tarihli Hukûk-i Âile Kararnâmesi, md. 130). Aile hukuku alanındaki gelişmeler, Batı ülkelerindeki yasa koyucuları eşlerin anlaşarak ayrılmasına daha fazla imkân veren düzenlemelere yönettirdiği gibi İslâm ülkelerinde de yasama, doktrin ve uygulamada hul' müessesesinden daha çok yararlanma eğiliminin hâkim olduğu görülmektedir.

Rükün ve Şartları. Muhâleaya talâk veya fesih hükümlerinin bağlanması konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmakla beraber (aş. bk.) karşılıklı anlaşmayla meydana gelen, hatta bazı müelliflerce açık biçimde akid olarak nitelenen bu işlemin (Serahsî, VI, 171-172; Kâsânî, III, 144-148) varlık ve geçerliliği için bazı şartların aranacağı açıktır. Rükün kavramıyla ilgili görüş ayrılığına bağlı olarak Hanefîler'e göre muhâleanın rükünü icap ve kabulden ibarettir. Onların sıhhat şartı saydığı taraflar ve hul' bedeli de cumhura göre rükündür (Şîrbînî, III, 263). Bir kısım fakihler akdin konusunun bedelden ibaret olmadığını göz önüne alarak bedelin karşılığını, yani eşler arasındaki helâlik ilişkisini de rükün saymışlardır. Fakat bu rükünde aranan şart eşler arasında evlilik bağının devam etmekte olması şeklinde özetlenebilir; bu ise sonuçta taraflarda aranan şartlarla birleşir.

1. İrade Beyanı (icap ve kabul). Hul' işleminin icap ve kabul, yani karı-kocanın karşılıklı iradelerini birbirine uygun olarak açıklamalarıyla meydana geldiği hususunda fakihler görüş birliği içindedir. İcap koca tarafından yapılmışsa Ebû Hanîfe'ye göre talâkî karısının kabulüne bağlanmış (ta'lik) sayılır (Serahsî, VI, 173). Bu bağlamda ta'lik "yemin" anlamına

bileceği gibi mehir verilebilen her mal ve menfaat, hatta mehir olup olmayacağı tartışmalı bir kısım mal ve menfaatler de muhâlea bedeli olarak belirlenebilir. Buna göre alım satımı meşrû olan ve ekonomik bir değer taşıyan menkul ve gayri menkul mallarla bazı menfaatler muhâleada bedel olabilir. Meselâ koca, küçük çocukların masraflarının belli bir yaşa kadar karısı tarafından karşılanması şartıyla muhâlea yapabilir. Yine çocukların belli bir yaşa kadar karısı tarafından bakılması da muhâlea bedeli olabilir. Fakat hul' bedelinin hukuken geçersiz bir maldan belirlenmesi veya çocuğun haklarını ihlâl edici mahiyette olması câiz görülmemiş, böyle durumlarda bedelin yok sayılıp muhâlea değil talâk vâki olacağı belirtilmiştir. Mehirdede olduğu gibi muhâleada da bedelin peşin ödenmesi şart değildir. Ancak kadının zimmetinde sabit olan bedel-i hul' onun ölümü veya iflâsı halinde düşmez.

Fıkıh mezhepleri, hul' bedelinin mehir miktarından fazla olup olmayacağı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir (Emîr es-San'ânî, III, 1423). Hanefîler hul' bedelinin mehir miktarından fazla olmayacağını, alındığında ise dünyevî açıdan geçerli sayılacağını kaydetmişlerdir. Hanbelîler de hul' bedelinin mehir miktarından fazla olmayacağı görüşündedir. Buna karşılık Şâfiî ve Mâlikîler hul' bedelinin mehir miktarından fazla olabileceğini, ancak mehirden fazla alınmasının güzel ahlâkla bağdaşmayacağını ifade etmişlerdir. Muhâleada bedelin kadının malından verilmesi şart olmayıp bu bedel üçüncü bir şahıs tarafından da karşılanabilir.

Muhâleanın Sonuçları. Eğer hul' talâk kelimesiyle veya talâk niyetiyle yapılmışsa buna talâk hükümlerinin uygulanacağına ihtilâf yoktur. Talâk kelimesi kullanılmadan ve sarîh olarak yahut kinaye yoluyla talâka niyet edilmeden yapılan hul'un ise talâk mı yoksa fesih mi sayılacağı tartışmalıdır. Fetvaya esas olan (müftâ bih) Hanefî görüşüyle Mâlikîler'e, Şâfiî'nin son görüşüne ve Ahmed b. Hanbel'den bir rivayete göre muhâleaya talâk, Şâfiî'nin önceki görüşüne ve Ahmed b. Hanbel'den gelen meşhur rivayete göre ise fesih hükümleri uygulanır.

Muhâleayı talâk sayılara göre karı-koca arasında meydana gelen ayrılık bâin talâk hükmünde olup talâk adedi eksilir. Muhâleayı fesih olarak kabul edenlere göre ise evlilik bağı sona ermekle birlikte talâk adedinde bir eksilme meydana gel-

mez. Hul' ile talâka ve birden fazla talâka niyetle ilgili başka ayrıntılar ve görüş ayrılıkları da vardır. Her iki anlayışa göre muhâlea yoluyla ayrılan kadın talâk yoluyla boşanan kadın gibi iddet bekler, bedel olarak belirlenmemişse kocasından iddet nafakası alır, iddet müddeti içinde karı-kocadan biri ölse diğeri ona mirasçı olmaz. Bazı sahâbe ve tâbiîn fakihleriyle Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete göre kadının iddeti bir âdet süresidir. Muhâleayı oluşturan beyanlardan icabın taraflardan biri veya her ikisi bakımından yemin anlamında kabul edilip edilmeyeceği, yine muhâlea işleminin karı veya koca bakımından muâvaza niteliğinde sayılıp sayılmayacağı hususunda da farklı görüşler vardır.

Diğer taraftan muhâleanın bir sonucu olarak kadının hul' bedelini anlaşmada belirlenen şartlara uygun bir şekilde kocasına ödemesi gerekir. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye göre muhâlea mehir ve nafaka alacağından başka bir mal karşılığında yapılmıca tarafların nikâh ilişkisine bağlı olarak doğan karşılıklı malî hak ve borçları da kendiliğinden düşer. Çünkü karı ve kocanın aralarındaki çekişme ancak bu suretle son bulmuş olur. Bu sebeple kadın artık muhâlea anına kadarki birikmiş nafaka alacağını, ödenmemiş mehrini kocasından isteyemez. Koca da ödediği mehir ve ileri tarihlere ait verdiği nafakayı karısından geri alamaz. Hanefîler'den Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve diğer üç mezhebe göre ise muhâlea anlaşmasında bedel olarak belirtilmedikçe tarafların nikâh akdine bağlı şekilde doğan karşılıklı malî hak ve borçların hiç biri düşmez.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 414; IV, 3; Ebû Dâvûd, "Talâk", 3, 18; Tirmizî, "Talâk", 10, 11; Nesâî, "Talâk", 34; Şâfiî, *el-Üm*, V, 171, 180-191; Sahnûn, *el-Müdevvene*, Kahire 1324, II, 335-353, 474; Cessâs, *Ahâkâmü'l-Kur'ân*, I, 183, 391-397; İbn Hazm, *el-Muhalâ*, IX, 512-518, 523-524; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-küb-râ*, Haydarâbâd 1353, VII, 312-317; Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 70-71; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 171-192; Kâsânî, *Bedâ'î*, III, 144-152; VI, 144; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Kahire 1975, II, 70-74; İbn Kudâme, *el-Mugnî* (Herrâs), VII, 51-94; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkı'în*, IV, 110-114; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-âzîm*, Beyrut 1969, I, 275; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehhâr*, San'a 1409/1988, IV, 178-179; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, III, 199-222; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnşâfti ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Kahire 1376/1957, VIII, 382-384; Mevâk, *et-Tâc ve'l-iklîl*, Beyrut 1398, V, 280-295; İbn Nuceym,

el-Bahrü'r-râ'ik, IV, 77-102; Şirbînî, *Mugnî'l-muhtâc*, III, 262-278; Buhtûrî, *Keşşâfû'l-kunâf*, V, 212-213; Muhammed b. Abdullah el-Harâşî, *Şerhu Muhtaşarı Halîl*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), IV, 11-21; Emîr es-San'ânî, *Sübülü's-selâm* (nşr. Hâzım Ali), Mekke 1415/1995, III, 1421-1427; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, VI, 276-282; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), III, 439-464; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V, 552; Sa'dûn Abdülmün'im, *Ahâkâmü'l-hul' fi'l-fikhi'l-İslâmî* (yüksek lisans tezi, 1395), Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Sü-üd el-İslâmiyye; Takyyüddin el-Hilâlî, *Ahâkâmü'l-hul' fi'l-İslâm*, Dimaşk 1983, s. 1-64; M. Tâhir b. Âşûr, *Tefsîrü't-Tahrîr ve't-tenvîr*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü't-Tünisiyye li'n-neşr), II, 410-412; M. Muhyiddin Abdülhamîd, *el-Ahvâlü's-şahşiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 313-329; M. Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 43, 114-115; Zekiyyüddin Şa'bân, *el-Ahâkâmü's-şerfiyye li'l-ahvâlî's-şahşiyye*, Bingazi 1989, s. 458-471; Fahrunnisa Gündüz, *İslâm Hukukunda Muhâleaa* (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-74; Âmir Saîd ez-Zeybârî, *Ahâkâmü'l-hul' fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1997; M. C. Zilfi, "We don't Get Along": Women and Hil Divorce in the Eighteenth Century", *Women in the Ottoman Empire* (ed. M. C. Zilfi), Leiden 1997, s. 264-296; Fatma Yıldız, *Kur'an ve Sünnet'e Göre Kadının Evliliği Sona Erdirme Hakkı* (yüksek lisans tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Y. L. de Bellefonds, "Le "hul'", sans compensation en droit hanafite", *St.I*, XXXI (1970), s. 185-195; L. Carroll, "Quran 2:229: 'A Charter Granted to the Wife'? Judicial Khul' in Pakistané", *Islamic Law and Society*, III/1, Leiden 1996, s. 91-126; Yûsuf Abdurrahman el-Firt, "el-Hul' fi't-teşrî'i'l-İslâmî ve fi'l-kânûnî'l-Mısırî", *Mecelletü Külliyyeti dâri'l-ülûm*, sy. 27, Kahire 2000, s. 669-724; İzzet Sak - Aladdin Aköz, "Osmanlı Toplumunda Evliliğin Karşılıklı Anlaşma İle Sona Erdirilmesi: Muhâleaa", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 15, Konya 2004, s. 91-140; "Ful", *Mv.F*, XIX, 234-259.



FAHRETTİN ATAR

MUHALEFET

(المخالفة)

Zayıf râvinin sika râviye veya sika râvinin kendisinden daha güvenilir râviye aykırı rivayette bulunması anlamında terim.

Sözlükte "ayrılmak, geri kalmak; aykırı davranmak, uyuşmamak" gibi anlamlara gelen muhâlefet, râvinin hadis rivayetindeki güvenilirliğini ortadan kaldıran on cerh sebebinden (metâin-i aşere) biridir ve zabt ile ilgili bir râvi kusurudur. Böyle bir kusuru bulunan râvi hakkında genellikle, "Güvenilir râviler muhâlefet eder"; "Hadisinde aykırılık vardır"; "Bazı ferd, garîb ve münker rivayetleri vardır"; "Hadisiyle uyuşan rivayet bulunmaz"; "Hadisinde fazlalık vardır"; "Hadisi müdreccir"; "İsnadları birleştirir"; "Hadisi muztaribdir";

"İsnadı doğru dürüst okuyamaz"; "Hadisi ma'rûf değildir"; "Hadisi mahfûz değildir"; "Hadisi şâzdır"; "Hadisi münkerdir"; "Hadisi genelde maklûbdur"; "İsnadları kalbeder ve isimleri değiştirir"; "İsnadları veya haberleri birbirine karıştırır"; "Bazan ma'rûf, bazan münker hadis rivayet eder"; "Daha güvenilir râvilerin rivayetlerine uymadıkça hadisi delil olmaz" gibi ifadeler kullanılır ve bu râviler "Hadisi müdreddir, münkerdir, şâzdir, maklûbdur, ilâvelidir, muztaribdir, ferddir, garîbdir, zayıftır, tashîf ve tahrîf yapardı" sözleriyle cerhedilir.

Muhalefet kavramı muhalefet eden râviye izâfetle "muhâlefetü'r-râvî", kendisine muhalefet edilen râviye nisbetle "muhâlefetü's-sika" adını alır. Zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefet etmesi durumunda muhalif rivayete "münker", muhalefet edilen rivayete "ma'rûf" denir. Güvenilir bir râvinin kendisinden daha güvenilir râviye muhalefet etmesi halinde ise muhalif rivayet için "şâz", muhalefet edilen rivayet için "mahfûz" terimleri kullanılır.

Hadiste meydana geldiği yere göre muhalefet değişik isimler alır. Zayıf hadis çeşitlerinden müdrec, maklûb, mezîd fî muttasilî'l-esânîd, muztarib, musahhaf ve muharref türleri muhalefet sebebiyle ortaya çıkmış ve bu terim hepsinin ortak adı olmuştur. Muhalefet senedde veya metinde görülür. Râvinin bir hadisin senedinde ekleme ve birleştirme gibi değişiklikler yapması sebebiyle aynı hadisin daha güvenilir râvilerden gelen isnadına muhalefet etmesine "idrâc", muhalif konuma düşen böyle bir hadise "müdrecc" denir. Muhalefet isnadına bulunan râvilerin takdim-tehirî şeklinde meydana gelirse hadis "maklûb", muttasıl bir isnadın arasına yabancı bir râvi eklemek suretiyle oluşursa "mezîd fî muttasilî'l-esânîd" adını alır. Meselâ Kâ'b b. Mürre adının Mürre b. Kâ'b şeklinde okunması, Sâlim'in rivayeti olarak meşhur olan bir hadisin Nâfi'den nakledilmesi veya garîb hadis naklediyor görüntüsü verip dikkat çekmek ya da Buhârî ve Ukaylî'ye yapıldığı gibi bir muhaddisin hâfızasının sağlamlığını kontrol etmek amacıyla sened ve metinlerin birbirine karıştırılması isnadda muhalefetin örneklerindedir.

Metinde görülen muhalefet ise bazan hadisin başına, bazan ortasına, genellikle de sonuna hadise ait olmayan bir metnin eklenmesi veya bir hadisin metnindeki bazı ifadelerin yer değiştirmesi şeklinde meydana gelir. Meselâ Ebû Hüreyre'den

rivayet edilen, "Abdesti eksiksiz alınız; cehennemde yanacak ökçelerin vay haline!" meâlindeki hadisin (Buhârî, "Vuğû", 29) baş kısmındaki, "Abdesti eksiksiz alınız" cümlesi aslında Ebû Hüreyre'ye ait olup sonradan metne eklenmiş, böylece asıl metne muhalefet edilmiştir. Görüldüğü üzere mevkuf bir hadisin merfû' olarak rivayet edilmesi de muhalefet sayılmaktadır.

Çok defa senedde, bazan metinde, bazan da her ikisinde görülen bir muhalefet türü de aynı hadisin, birini diğerine tercih etme imkânı olmayacak veya araları uzlaştırılmayacak kadar farklı şekillerde rivayet edilmesiyle meydana gelen muztarib hadiste görülür. Meselâ her ikisi de aynı senedle rivayet edildiği halde birbirine aykırı hüküm getiren, "Malda zekâtta başka hiçbir hak yoktur" meâlindeki hadis (İbn Mâce, "Zekât", 3), "Elbet malda zekâtta başka bir hak vardır" meâlindeki hadiste (Tirmizî, "Zekât", 27) metin yönünden iztirâba dayanan muhalefet söz konusudur (*Tecrîd Tercemesi*, I, 314). Muhalefetin görüldüğü bir diğer yer de metindeki bazı kelimeleri veya ifadeleri takdim-tehir etmek ya da bunların yazılışlarında imlâ hatası yapmak suretiyle ortaya çıkan maklûb hadistir. İnfakin gösterişten uzak olmasını tavsiye eden Ebû Hüreyre hadisindeki, "... Hatta sağ elinin verdiğini sol eli bilmesin" ifadesini Müslim'in râvilerinden birinin, "... Hatta sol elinin verdiğini sağ eli bilmesin" şeklinde rivayet etmesi (Buhârî, "Zekât", 16; Müslim, "Zekât", 91) "maklûbül-metn" denilen bir takdim-tehir muhalefeti örneğidir.

Muhalefet metinde geçen kelimelerden bir veya birkaçında nokta, hareke, harf yahut yazı hatası sebebiyle de meydana gelir. Genellikle metinde, bazan da senedde rastlanan bu muhalefet türünde noktalama hatası yapılan kelimenin bulunduğu rivayet için "musahhaf", hareke veya harf hatası yapılan için "muharref" terimleri kullanılır. Meselâ İbn Mürâcîm'i (ابن مزاحم) İbn Müzâhim (ابن مزاحم) diye rivayet etmek tashîf, Üseyd b. Hudayr'ı (أسيد بن حضير) Saîd b. Husayn (سعيد بن حسين) şeklinde okumak tahrîf sebebiyle yapılmış bir muhalefettir.

Bir râvideki dalgınlık, dikkatsizlik, hata veya hâfızasındaki zayıflıktan kaynaklanan her türlü muhalefet râvinin zabtını, dolayısıyla güvenilirliğini ortadan kaldıran önemli bir cerh sebebidir. Bu sebeple ilk dönemin meşhur muhaddis ve münekkidlerinden Şu'be b. Haccâc, "Şâz

hadis ancak şâz râviden gelir" demiş, ma'rûf râviden ma'rûf olmayan pek çok hadis rivayet eden ve rivayetinde çokça hata yapanlardan rivayette bulunulamayacağını belirtmiştir. Muhalefet eden bir râvinin tek başına rivayet ettiği hadis münker hadis kapsamında değerlendirilir ve şüphe sebebi olduğu için zayıf sayılarak reddedilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Arab, "hlf" md.; Buhârî, "Vuğû", 29, "Zekât", 16; Müslim, "Muqaddime", 1, "Zekât", 91; Tirmizî, "Zekât", 27; İbn Mâce, "Zekât", 3; İbn Ebû Hâtîm. *el-Cerh ve't-ta'dil*, II, 272, 418; Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → *Medine - Beyrut* 1397/1977, s. 39-41, 53, 119-122; İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs* (nşr. Nûreddin İtr), Dimaşk 1406/1986, s. 93-98, 279-288; İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar fî tauzihi Nuḥbeti'l-fiker* (nşr. Nûreddin İtr), Dimaşk 1413/1992, s. 65-70, 90-94; Şemseddin es-Sehâvî, *Fethu'l-mugîs*, Beyrut 1403/1982, I, 237-242, 244-251; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Beyrut 1379/1959, s. 146, 149, 151, 169, 173, 191; *Tecrîd Tercemesi*, Mukaddime, I, 299-318; Nûreddin İtr, *Menhecû'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*, Dimaşk 1406/1985, s. 423-447; Mahmûd et-Tahhân, *Teysiru muştalaḥi'l-hadîs*, Riyad 1407/1987, s. 102-119; Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İstanbul 1997, s. 136-138.



EMİN AŞIKUTLU

MUHÂLEFETÜN İL'İ-HAVÂDİS

(مخالفة للحوادث)

Allah'ın yaratılmışlara benzemediğini ifade eden selbî sıfatlarından biri.

Sözlükte "bir şeyin diğer bir şeye aykırı olması" anlamına gelen **muhâlefet** ile "sonradan vücut bulanlar, yaratılmış olanlar" mânasındaki **havâdis** kelimesinden meydana gelen **muhâlefetün il'î-havâdis** terkibi "yaratılmışlara benzememek" anlamıyla Allah'ın tenzihî sıfatlarından birini karşılar. Bu terkip naslarda geçmemekle birlikte hiçbir şeyin Allah'a benzemediği, O'nun şerikinin olmadığı, anne, baba, evlât ve yardımcısının bulunmadığı, denginin düşünülemediği gibi (el-İsrâ 17/111; eş-Şûrâ 42/11; el-İhlâs 112/1-4) yanında Allah'ın zâtının yaratılmışlara özgü niteliklerden münezzehe olduğunu ifade eden birçok âyetin bulunduğu bilinmektedir (bk. ŞİRK). Aynı mahiyette çeşitli hadis rivayetleri de mevcuttur (meselâ bk. Beyhâkî, s. 49-50; Ahmed İsmâ el-Kâtib, s. 173). Öyle anlaşılıyor ki itikadî konulara sistematik açıdan yaklaşım yapan âlimler, Allah'ın zâtını bütün yaratılmış-

lık özelliklerinden tenzih etmek amacıyla muhâlefetün li'l-havâdis teribini terim haline getirmişlerdir.

Allah'ın, zâtı ve sıfatlarıyla birlikte yaratılmışlardan farklı bir varlık olduğu konusu üzerinde ilk duran kelâm âlimi Cehm b. Safvân'dır. Cehm, tenzihte aşırı giderek naslarda açıkça belirtilen bazı ilâhî sıfatları bile aynen kabul etmemiştir (Ahmed b. Hanbel, s. 67-68; ayrıca bk. CEHM b. SAFVÂN). Onun tenzihiçi tavrına benzer bir tutum daha sonra Mu'tezile kelâmcılarından görülür. Tenzihte ileri giden Cehmî ve kısmen Mu'tezilî yaklaşım, Allah'ın zâtını ve sıfatlarını yaratılmışlara benzetten karşıt grupların ortaya çıkmasına yol açmış, buna bağlı olarak Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve Dâvûd el-Cevâribî gibi Şîa âlimleri Allah'ı maddî varlıklara benzetmiş (Nesefî, I, 119-122), Selefiyye hareketi içinde yer alan âlimler de Allah'a cihet nisbet ederek yaratılmışların nitelikleriyle ilâhî sıfatlar arasında benzerlikler bulunduğu anlamına gelebilecek bazı görüşleri savunmuştur (DjA, VIII, 496-497).

Kelâm âlimleri, Allah'ı yaratıklarla benzeşen bir varlık şeklinde tasavvur etmenin naslara uymadığını ve akıl bilgilere ters düşüğünü belirtmiş, böylece Allah'ın bütün yaratılmışlardan farklılığını muhâlefetün li'l-havâdis kavramıyla ifade etmişlerdir. Mâtürîdî, Allah'ın cisim ve araz özelliği taşımayan, dengi, benzeri ve zıddı bulunmayan bir varlık olduğuna dikkat çekmek suretiyle muhâlefetün li'l-havâdis sıfatının özüne ilişkin ilk bilgileri ortaya koyduktan sonra (Kitâbü't-Tevhîd, s. 44; Nesefî, I, 140) konu kelâm literatüründe "tenzihât" veya "Allah'tan nefyedilmesi gereken sıfatlar" başlığı altında incelenmiş, bilindiği kadarıyla ilk defa İmâm mü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), tarafından muhâlefetün li'l-havâdis adıyla bir selbî sıfat grubu zikredilmiştir (el-İrşâd, s. 54). Ancak Cüveynî'den sonra yazılan kelâm kitaplarında genellikle bu terim kullanılmamış, terim, daha çok son dönem Mâtürîdiyye literatüründe Allah hakkında gerekli olan selbî sıfatlar arasında zikredilmiştir (Arapkirli Hüseyin Avni, s. 39; İzmirli, II, 89; Bilmen, s. 146).

Muhâlefetün li'l-havâdis sıfatının içeriği "zâtının kendinden başka varlıkların zâtına, sıfatlarının da onların sıfatlarına hiçbir şekilde benzememesi" diye özetlenebilir. Bu sebeple Cenâb-ı Hak, kendi dışındaki varlıkların mevcudiyetlerinin başlaması, devamı ve sona eriş olguları, bunların değişimi ve diğer bütün özelliklerin-

den münezzehtir. Allah'ın bu sıfatı O'nun mahiyetinin, yani mantıktaki beş tümel-den biri anlamında cinsinin bulunmadığı mânasına gelir ve ilâhî hakikatin insan zihni tarafından kuşatılamayacağını anlatır (Fahredden er-Râzî, I, 138). Çünkü bu mânadaki mahiyet bir şeyin cinsinin ne olduğunu belirlemeyi ifade eder (Teftâzânî, s. 107). Sözü edilen sıfatın bu içeriği konusunda İslâm kelâmcıları ittifak halindedir. Cehmîyye, Mu'tezile ve Şîa âlimleri, bu sıfatın Allah'ın dünyada ve âhirette görülemez bir varlık olmasını gerektirdiği görüşünü savunmuş (Kâdî Abdülcebbar, s. 230-249; Ca'fer Sübhânî, I, 469-488), Sünnî kelâmcıları ise Allah'ın dünyada görülemez olduğu görüşüne katılmakla birlikte rü'yettullahâ ilişkin nasları ve insanın varlık yapısının âhirette değişeceği hususunu dikkate alarak müminlerin en büyük ilâhî lutf olan rü'yetten mahrum kalmayacağı kanaatine varmıştır (bk. RÜ'YETULLAH; SIFAT).

Allah insan zihninde canlandırılan her türlü şekilden münezzehtir tarzında sözleri muhâlefetün li'l-havâdis sıfatını özetleyici mahiyettedir. Kelâmcılar bu sıfat bağlamında, Allah'ın üç unsurdan teşekkül etmiş tek bir cevher olduğunu iddia eden hıristiyanları da eleştirmişlerdir (Nesefî, I, 111-118). Allah'ın yaratılmışlardan farklı bir varlık olması ilkesi, mümâselet konusuyla da irtibatlıdır (bk. MÜMASELET).

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmîyye* ('Akâ'idü's-selef içinde), s. 67-68; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 207-214, 518-521; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 43-45; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse*, s. 213-249; Beyhâkî, *el-Esmâ' ve's-sıfat*, s. 49-50; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 54-56; Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille* (Salamé), I, 110-122, 140-141; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in*, Kahire 1406/1986, I, 138-171; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id* (Ramazan b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id* içinde), İstanbul 1320, s. 102-113; Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 52; Hüseyin el-Cisr, *el-Huşûnü'l-Hamîdiyye*, Kahire 1323, s. 21-22; Arapkirli Hüseyin Avni, *İlm-i Kelâm*, İstanbul 1331, s. 39-44; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 89-92; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-42, s. 146-147; Ahmed İsmâ el-Kâtib, *'Akâ'idetü't-tevhîd fî Fethi'l-bârî şerhi Şâhihi'l-Buhârî*, Beyrut 1403/1983, s. 173; Ca'fer es-Sübhânî, *el-İlâhiyyât* (nşr. Hasan Muhammed Mekkî el-Âmilî), Beyrut 1410/1989, I, 453-465, 469-488; Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984, s. 161-163; Yusuf Şevki Yavuz, "Dârimî, Osman b. Sa'id", *DjA*, VIII, 496-497.  METİN YURDAGÜR

el-MUHALLÂ

(المحلى)

İbn Hazm'ın
(ö. 456/1064)

Zâhirî bakış açısına göre kaleme aldığı fıkıh kitabı.

Tam adı *el-Muḥallâ bi'l-âşâr fî şerhi'l-Mucellâ bi'l-iḥtişâr* olup İbn Hazm'ın kaleme aldığı fıkıh kitaplarının sonuncusudur. Müellif, önce *Kitâbü'l-Hişâl el-câmi'a li-muḥaṣṣali (maḥşali) şerâ'i'l-İslâm (el-Hâfız li-cümeli şerâ'i'l-İslâm)* adıyla iki ciltlik bir eser yazmış, ardından bunu temel alarak kendi ifadesiyle- İslâm coğrafyasının doğusunda ve batısında 440 küsur yıldan beri Kur'an, sünnet ve icmâa dair rivayet edilen her şeyi bir araya getirmek üzere (*el-Muḥallâ*, X, 415) *el-İşâl ilâ fehmi Kitâbi'l-Hişâl* isimli çalışmasını telif etmiştir. Ardından hem öğrencilere hem ulemâya hitap etmeyi amaçlayan (*a.g.e.*, I, 2; V, 33) bir rehber niteliğindeki *el-Mucellâ'yı* hazırlayan İbn Hazm, ömrünün son yıllarında bu eserinin ihtiva ettiği her mesele hakkındaki başlıca rivayet ve görüşleri değerlendiren, böylece kendi görüş ve yaklaşımlarının hakliliğini ispatlamaya çalışan bir kitap yazmaya başlamış, fakat *el-Muḥallâ* adını verdiği bu eserini tamamlayamadan vefat etmiştir. İbn Hazm'ın büyük oğlu Ebû Râfi' el-Fazl, *el-İşâl*'den yaptığı özetleri 285 mesele halinde ekleyerek (*a.g.e.*, X, 401; XI, 418) bir ikmal çalışması yapmışsa da İbn Halîl el-Abderî'ye göre Ebû Râfi' 479'daki (1086) Zellâka savaşında şehid olduğu için çalışmasını bitirememiş ve hazırladığı metinler müsvedde halinde kalmıştır. Günümüze ulaşan *el-Muḥallâ* nüshaları, İbn Hazm'ın biraktığı metinle beraber Ebû Râfi' in ikmal çalışmasını da ihtiva etmektedir. Bazı mesele ve paragrafların aynı ifadelerle tekrar edilmesinden (meselâ krş. *a.g.e.*, IX, 82, 114) eserin daha sonraki dönemlerde de tashihe uğramadığı anlaşılmaktadır.

Bazı kelâm ve fıkıh usulü konularının özetlenmesiyle başlayan eserde (I, 2-71) fıkıh literatüründeki yaygın tasnife uygun bir bölüm sıralaması görülür. Yalnız ana başlıklara (kitab) sahip olan bölümler iç tasniften yoksundur ve konular meseleler halinde incelenmektedir. Müellif "mesele" başlığının ardından önce kendi görüşünü Kur'an, sünnet, sahâbe icmâi ile delillendirmekte, daha sonra farklı görüşlerin gerekçelerini ve özellikle hadisten getirilen delilleri tartışmaktadır. Ebû

Râfi'in ikmaliyle birlikte 2308'e ulaşan meselelerin bazıları müstakil risâle hacmindedir. Eserin bu tarzda yazılmış olmasını Muhammed Muntasir el-Kettânî bir tür kanunlaştırma girişimi olarak değerlendirmektedir (*Mu'cemü fıkhi'l-Muḥallâ*, s. 28). Zikrettiği hadislerin isnadını kesintisiz olarak zikreden İbn Hazm yer verdiği bütün görüşleri sahiplerine ulaşacak bir isnadla aktarır; bu görüşleri yöntemlerinin meşrû ve dayandırıldıkları rivayetlerin sahih olup olmadığı, ilgili konu için gerekçe sayılıp sayılmayacağı ve görüş sahiplerinin kendi ilkeleriyle tutarlı kalıp kalmadıkları açısından değerlendirir (Hanefîler'in kendi ilkelerine aykırı davrandıkları iddiaları için bk. *el-Muḥallâ*, VIII, 106; X, 393, 394). Karşı görüş sahiplerini eleştirirken yer yer rencide edici ifadeler de kullanır (örnek için bk. *a.g.e.*, II, 236; IX, 502; X, 394, 395, 399).

Mezheplerin gelişiminden sonra fıkıh literatürünün üzerinde yoğunlaşmadığı birçok kişiyi ve görüşü bir araya getiren *el-Muḥallâ*, bu özelliğiyle erken dönem fıkıh ve hatta İslâm ilimleri tarihi için vazgeçilmez bir kaynak teşkil etmektedir. Ehl-i hadîs anlayışının ve özellikle Zâhirîlik akımının Endülüs'te zirvede olduğu bir dönemin ürünü olan eser yalnızca kıyasa değil, aynı zamanda fıkıhın müstakil bir ilim haline gelişinden itibaren büyük bir kısmı İslâm coğrafyasının merkezinde ve doğu topraklarında geliştirilen birçok metot, kavram, tasnif, yaklaşım ve kuruma yönelik tenkitlerle doludur. Bu yaklaşımından dolayı İbn Hazm fıkıh ilminin teşekkül dönemini, bilhassa sahâbe ve tâbiîn nesillerini esas almış, bu zaman diliminde ortaya çıkan görüş ve anlayışları eserinin temel referansı haline getirmeye çalışmıştır. Hemen her meselede sahâbe fikhına yer vermesi. Tâvûs b. Keysân, İkrime el-Berberî, Eyyûb es-Sahtiyânî, Ebû İdrîs el-Havlânî gibi yaşayan fıkıh mezheplerinin tarihleriyle doğrudan irtibatlı olmayan birçok tâbiîn müctehidinin, Zeynelâbidîn b. Hüseyin, Muhammed el-Bâkir, Ca'fer es-Sâdık gibi Ehl-i beyt imamlarının, Ümmü Seleme ve Sehle bint Süheyl gibi sahâbe neslinden, Âişe bint Talha b. Ubeydullah, Ümmü'd-Derdâ eş-Şâmiyye ve Amre bint Abdurrahman gibi tâbiîn neslinden kadın müctehidlerin görüşlerini, mezheplerce benimsenmediği için terk edilen ve fıkıhın klasik çağında tatbik edilmiş bulunan erken dönemde ait icthadları (örnek için bk. *a.g.e.*, II, 174; III, 210-225; VII, 234) ihtiva etmesi eserin değerini arttırmaktadır. İbn

Hazm'ın diğer mezheplerin dayandığı birçok hadis ve sahâbî âsârını, özellikle bunların râvilerini eleştirmek suretiyle geçersiz kılmaya çalışması *el-Muḥallâ*'yı hadis ricâli konusunda da önemli bir kaynak haline getirmektedir. Eser, müellifin kendi ölçütüne göre belirlediği seksene yakın mütevâtir hadis ihtiva etmesiyle de dikkat çekmektedir (meselâ bk. *a.g.e.*, II, 9, 83, 135; III, 61, 108, 121, 263 vd.). Öte yandan tarih, siyer, edebiyat gibi sahalarda ilginç tesbitlere, anekdotlara ve nüktelere yer veren *el-Muḥallâ* (meselâ bk. *a.g.e.*, V, 221; VIII, 347; XI, 404), İbn Hazm'ın Emevî iktidarına dair görüşlerinden (meselâ bk. *a.g.e.*, IV, 138; X, 299) hadis sahasındaki faaliyetlerine kadar (meselâ bk. *a.g.e.*, X, 402; XI, 313) hayatı ve değişik konulardaki düşünceleri hakkında da önemli bir kaynaktır.

Eserin yaklaşık üçte birini Hanefî ve Mâlikî görüşlerinin reddine ayıran İbn Hazm, Zâhirî düşüncenin gereği olarak Şâfiî mezhebine daha ılımlı yaklaşmakta, Ahmed b. Hanbel'in fikhî görüşlerine ise çok az ve genellikle eleştirmeden yer vermektedir (meselâ bk. *a.g.e.*, I, 121, 131; II, 34, 50, 97, 120, 187, 215, 265; III, 192, 260; X, 330; bu konuda bir değerlendirme için bk. Goldziher, s. 64, 72-74). Erken dönem fıkıh tarihi hakkında zengin bir muhtevaya sahip olmasına rağmen *el-Muḥallâ*'nın fıkıh mezheplerini temsil eden görüş ve delillerini yansıtmada konusunda yer yer yetersiz kaldığı görülmektedir. Eserde imamlardan sonra fıkıh mezheplerinin bünyesinde geliştirilen görüşler yeterince yer almadığı gibi bazan bir mezhepçe hiçbir dönemde benimsenmemiş hükümler o mezhebin görüşü olarak zikredilmekte, hatta birbirine zıt bazı görüşler eserin farklı yerlerinde aynı mezhebe izâfe edilmektedir (meselâ bk. *el-Muḥallâ*, V, 128, 176; VI, 106, 192, 193, 266).

Eserin kaynakları arasında başta hadis ve âsâr kitaplarını zikretmek gerekir. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Nesâî, Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Bezâr, Hâkim en-Nisâbü'rî, Bakî b. Mahled, Kâsım b. Asbağ, Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî, Kâsım b. Sellâm, Abd b. Humejd gibi musanniflerin isimlerine atıf yapıldığı göz önüne alınırsa İbn Hazm'ın kendi dönemine kadar gelen hadis külliyyatına muttali olduğunu ve *el-Muḥallâ*'nın çok zengin hadis kaynaklarına dayandığını düşünmek mümkündür. Bununla birlikte *el-Muḥallâ*'da bunların dışında adı açıkça zikredilen eser sayısı son derece sınırlıdır. Bunlar Abdurrahman b. Zeyd'in *Kitâ-*

bü's-Seb'a'sı, Kadî İsmâil b. İshak'ın *el-Mebsût'u*, Ebû Hanîfe ed-Dineverî'nin *Kitâbü'n-Nebât'ı*, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin *el-Câmi'u's-Şağir'i*, Hâlid b. Saîd'in *Aḥbâru fuḥahâ'i Kurtuba'sı* ve Muhammed b. Sahnûn'un babası Sahnûn'un Kayrevan kadılığı yaptığı sırada verdiği hükümleri topladığı *el-Aḥkâm*'ından ibarettir (bu atıflar için bk. *a.g.e.*, III, 199; V, 5, 220; VI, 243; VII, 492; IX, 379; X, 391; XI, 402).

el-Muḥallâ, anılan özelliklerinden dolayı bilhassa İslâm medeniyetinin gelişim çizgisini eleştiren ve ıslah etmek isteyen kişi ve hareketler tarafından seçkin bir kaynak kabul edilmiştir. Bir yandan kelâmın ve özellikle Eş'arîliğin, öte yandan mantığın ve mütekellimîn fıkıh usulü telakkisinin etkisine karşı Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri içinde gelişen ehl-i hadîs muhalefetinin temsilcileri, temel telakkileri ve delil anlayışıyla müslümanlara örneklik teşkil edecek eserler arasında *el-Muḥallâ*'yı da zikretmektedir. İzzeddin b. Abdüsselâm, İslâm'da yazılan kitaplar içinde *el-Muḥallâ* ve *el-Muğnî* gibisini görmediğini söylemekte, Zehebî de onun bu ifadesini teyit etmektedir. Öte yandan Safedî'nin, Takyyüddin İbn Teymiyye'nin kişiliğinden bahsederken "muḥallâ"nın "süslenmiş" anlamına gelmesinden hareketle, "Zihni *el-Muḥallâ* ile süslüydü" (*A'yânü'l-âşr*, I, 335) ifadesine yer vermesi de açıdan manidardır. XVIII ve XIX. yüzyıl İhyâ hareketi önderlerinin de İbn Hazm'a ve *el-Muḥallâ*'ya yoğunlukla başvurduğu görülmektedir. Meselâ Şevkânî'nin *es-Seylül-cerrâr* adlı eserinin kaynaklarından biri *el-Muḥallâ*'dır (*es-Seylül-cerrâr*, I, 12, 33, 290; II, 113; III, 28, 82 vd.). Yine *el-Muḥallâ*'nın neşrinde esas alınan nüshalardan olan Yemen nüshasının hâşiyesindeki birçok ta'likatın Emîr es-San'ânî tarafından kaleme alındığı ve müstensihinin de Şevkânî olduğu bilinmektedir. Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak modern İslâmcılık düşüncesinin de *el-Muḥallâ*'yı önemli bir kaynak kabul ettiği görülmektedir. Nitekim M. Reşid Rızâ *el-Menâr*'daki bir makalesinde, müceddidlerin *el-Muḥallâ*'nın kıymetini İzzeddin b. Abdüsselâm kadar bilmesi ve bir gün bu eseri neşretmesi gerektiğini yazmış (XXVI | 1344/1925), s. 276) ve bundan yaklaşık üç yıl sonra talebesi Ahmed Muhammed Şâkir eserin neşrine başlamıştır.

Muhtemelen *el-Muḥallâ* hakkında kaleme alınan en eski eser, Muvahhidler'in Mâlikî metinlerine karşı ehl-i hadîs ve Zâhirî yaklaşımını destekleyen siyasetlerinin sonucunda işkenceye uğrayan İbn

Zerkün Muhammed b. Ebû Abdullah el-İşbîlî'nin reddiyesidir. VII. (XIII.) yüzyıl Endülüs'ünün Mâlikî önderlerinden olan İbn Zerkün'un bu çalışması *el-Mu'allâ fi'r-reddi 'ale'l-Muḥallâ* adını taşımaktadır. Aynı zamanda yaşadığı zannedilen İbn Halîl Muhammed b. Abdümelik el-Abderî, *el-Kıdḥu'l-mu'allâ fi ikmâli'l-Muḥallâ* adlı eserini kaleme almıştır. *el-Mevridü'l-aḥlâ* müellifinin *el-Kıdḥu'l-mu'allâ*'dan kendi eserine iktibas ettiği mukadime metnine göre Abderî, İbn Hazm'in oğlu Ebû Râfi'in *el-Muḥallâ'yı* ikmal çalışmasını gereği gibi yapmadığı kanaatinde. Ona göre Ebû Râfi' *el-Mücel-lâ*'dan yararlanmamış, bunun yerine *el-İşâ'l*'den aldığı metinleri kısaltmakla yetinmiştir. Böylece bir yandan *el-Mücel-lâ*'da yer almayan bazı meseleler esere dahil edilirken öte yandan söz konusu kitapta zikredildiği için *el-Muḥallâ*'da da bulunması gereken birçok mesele Ebû Râfi'in ikmalinde yer almamıştır (M. İbrâhim el-Kettânî, IV |1950|, s. 312-313).

Zâhirîliğin VIII. (XIV.) yüzyıl boyunca Mısır-Suriye ekseninde yeniden canlanması üzerine *el-Muḥallâ*'nın birçok ihtisarı yapılmıştır. 1. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Mu'allâ fi muḥtaşari'l-Muḥallâ (İhtîşârü'l-Muḥallâ)*. İbnü'l-Harrât Abdülhak el-İşbîlî'den İbn Hazm'in eserlerini rivayet eden ve İbn Hazm Zâhirîliği'ni çeşitli kitaplarında savunan İbnü'l-Arabî'nin (meselâ bk. *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*, II, 302, 519) bu çalışmasının belirli çevrelerde yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Abdülvehhâb eş-Şarânî'nin de bizzat mütalaa ettiği eserler listesinde zikrettiği kitabın günümüze ulaştığı öne sürülmektedir (M. İbrâhim el-Kettânî, IV |1950|, s. 319). 2. Ebû'l-Hayyân el-Endelüsî, *en-Nûrû'l-eclâ fi'ḥtişâri'l-Muḥallâ*. Başlangıçta Mâlikî iken daha sonra Zâhirîliği benimseyen, ardından Şâfiî mezhebine geçse de Zâhirî tavrını birçok alanda sürdüren Ebû'l-Hayyân'ın ihtisar çalışmasının adıyla ilgili farklı rivayetler bulunmaktadır. Kâtib Çelebi eseri *el-Enverü'l-â'lâ* olarak kaydederken M. İbrâhim el-Kettânî'ye göre eserin ismi *el-Enverü'l-aḥlâ*'dır. 3. Zehebî, *el-Müstahlâ min Kitâbi'l-Muḥallâ*. Üç cilt olduğu kaydedilmektedir. 4. *el-Mevridü'l-aḥlâ fi'ḥtişâri'l-Muḥallâ*. Müellifi meçhul olan bu eserin ilk cildi, M. İbrâhim el-Kettânî'nin verdiği bilgiye göre Miknâs'ta Mektebetü'l-câmii'l-kebir'de mevcuttur. Zehebî'nin öğrencileriyle aynı tabakadan olduğu zannedilen müellif, Zehebî'yi hem bazı meseleleri hazfettiği hem de eserde bulunmayan bir dizi meseleyi dahil ettiği için eleştirmek-

te, buna karşılık Abderî ihtisarını çok daha başarılı bulmaktadır (MMMA, IV |1950|, s. 329). Hem *el-İşâ'l*'den hem *el-Mücel-lâ*'dan yararlandığını belirten müellif, çalışmasının mukaddimesinde İbn Hazm'in eserlerindeki isnadların listesini çıkarmış ve ihtisar çalışmasında bu isnadları hazfetmiştir (a.g.e., IV |1950|, s. 327).

el-Muḥallâ'nın ilk altı cildini Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire 1347-1349), VII. cildi Abdurrahman el-Cezîrî (Kahire 1349), VIII-XI. ciltleri Muhammed Münîr ed-Dimaşkî (Kahire 1350-1352) tahkik ederek yayımlamıştır. Eserin ikinci baskısı, Ahmed Muhammed Şâkir'in ilk baskıdaki ta'liklerinin üzerine Muhammed Halîl Herrâs tarafından bazı yeni ta'likler ilâve edilmesi suretiyle Mısır Matbaatü'l-imâm'da gerçekleştirilmiştir. Bu baskının tarihi bulunmamakla beraber Muhammed el-Muntasır el-Kettânî'nin tahminine göre 1384 (1964) yılıdır. *el-Muḥallâ*'nın ayrıca Hasan Zeydân Tibe'nin (Kahire 1972) ve Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî'nin (Beyrut 1988) neşirleriyle yapılan iki baskısı daha bulunmaktadır. Modern dönemde *el-Muḥallâ* hakkında birçok çalışma yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hazm, *el-Muḥallâ* (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire 1347-52, I-XI; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*, Bulak 1297, II, 302, 519; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XVIII, 193; Safedî, *A'yânü'l-aşr* (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Beyrut-Dimaşk 1418/1998, I, 335; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-müḥzeb*, II, 261; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 198; Şarânî, *Kitâbü'l-Mizân*, Kahire 1862, I, 84; *Keşfü'z-zunûn*, I, 462; II, 1617; Şevkânî, *es-Seylû'l-cerrâr* (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1405/1985, I, 12, 33, 290; II, 113; III, 28, 82; Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi*, Damas 1964, I, 307; I. Goldziher, *Zâhirîler* (trc. Cihad Tunç), Ankara 1982, tür.yer.; Hasan Mahmûd Ebû Heniyye - Hâlid İsâ Abdülâl, *Fihrisü'l-eḥâdiş ve'l-âşâr li'l-Muḥallâ*, Riyad 1991; M. Muntasır el-Kettânî - Eşref b. Abdülmaksûd, *Mevsû'atü takribî fıkhi İbn Hazm ez-Zâhirî*, Kahire 1412/1992, I-III, tür.yer.; M. Muntasır el-Kettânî, *Mu'cemü fıkhi'l-Muḥallâ*, Beyrut 1416/1996, s. 9-74, ayrıca bk. tür.yer.; Ali Rizâ b. Abdullah b. Ali Rizâ, *el-Mücellâ fi tahkiki eḥâdişi'l-Muḥallâ*, Dimaşk 1415/1995; Zekeriyâ Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri*, Ankara 1997, s. 13; Reşid Rizâ, "Kelimetün fi fevâ'idî kitâbeyi'l-Muḥni ve's-Şerhi'l-kebir", *el-Menâr*, XXVI, Kahire 1344/1925, s. 276; M. İbrâhim el-Kettânî, "Ḥavle kitâbeyn hâmmeyn el-Mevridü'l-aḥlâ fi'ḥtişâri'l-Muḥallâ li'bn Hazm ve el-Kıdḥu'l-mu'allâ fi ikmâli'l-Muḥallâ li'bn Halîl", *MMMA* (Kahire), IV (1950), s. 309-344; R. Arnaldez, "La place du Coran dans les uşûl al-fikh d'après le Muḥallâ d'Ibn Hazm", *St.I*, XXXII (1970), s. 21-30.



H. YUNUS APAYDIN

MUHALLEFÂT

(مخلفات)

Osmanlı miras hukukunda ölen kişilerin geride bıraktığı mallar için kullanılan terim.

Sözlükte "geride kalan; geriye bırakılan" anlamlarındaki **muhallefin** çoğulu olan **muhallefât** kelimesi yerine belgelerde **tereke** (**terike**) ve **metrûkât** da geçer. Osmanlı hukuk sistemine göre, ölen kişilerin geride bıraktıkları eşya ve mallarının tesbit ve taksimi kadıların görevleri arasında yer alır. Zamanla mirasın taksimi işi kadıların maiyetindeki kassâm denilen memurlara bırakılmıştır. Fakat sivil kesimin miras taksimini kadıya yaptırmaması isteğe bağlıdır. Kadı, ancak mirasçılardan veya alacaklıların talebi durumunda yahut mirasçılar arasında küçük çocuklar varsa miras taksimine müdahale edebilir (bk. KISMET). Askerî zümre mensuplarının terekasının kayıt altına alınması ise zorunludur. Bu sebeple şer'iyye sicillerinde görülen tereke kayıtlarının çoğu askerî zümre mensuplarına ait muhallefâtın meydana gelir.

Kişinin vefatıyla birlikte hemen mal varlığının tesbiti yapılır. Bu maldan techez ve tekfin masrafları karşılanır, ölen şahsın borçları varsa bunlar ödenir, mal varlığı borçlarının tamamını karşılamıyorsa alacaklılar terekede hisseleri oranında hak sahibi olur; bu arada vakıfların alacağına öncelik tanınır. Borçların ödenmesinden sonra vasiyetler yerine getirilir ve kalan mallar mirasçılar arasında paylaşılır. Ölen kimsenin mirasçısı yoksa tereke beytümâl intikal eder. Askerî zümre mensuplarının muhallefâtıyla ilgili işlemlerin kazaskerler tarafından yürütülmesinin sebebi devletin haklarının zayi edilmeden hazineye intikalini sağlamaktır.

Devlete intikal edecek terekelerin tesbit ve kaydı için çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Askerî zümrelerin muhallefâtı hassa beytümâl emini, sivillerin muhallefâtı amme beytümâl emini tarafından zaptedilirdi. Değeri 10.000 akçeden fazla olan terekeler de hassa beytümâl emininin yetkisindeydi. Ülke içinde mirasçısı bulunduğu bilinen kişilerin terekesi beytümâlciye verilmeyerek vasî elinde altı ay bekletilirdi. Ülke dışından olan kimselerin terekesi vasî elinde bir yıl bekletilir, vâris çıkmazsa beytümâlciye teslim edilirdi. Terekenin beytümâlci tarafından kaydedilmesi esnasında başdefter-

MUHAMMED

(محمد)

(ö. 11/632)

Son peygamber.

I. HAYATI

II. ŞAHSİYETİ

III. DİNDEKİ YERİ

IV. İSLÂM KÜLTÜRÜNDE

HZ. MUHAMMED

V. LİTERATÜR

VI. HZ. PEYGAMBER

DEVİRİ KRONOLOJİSİ

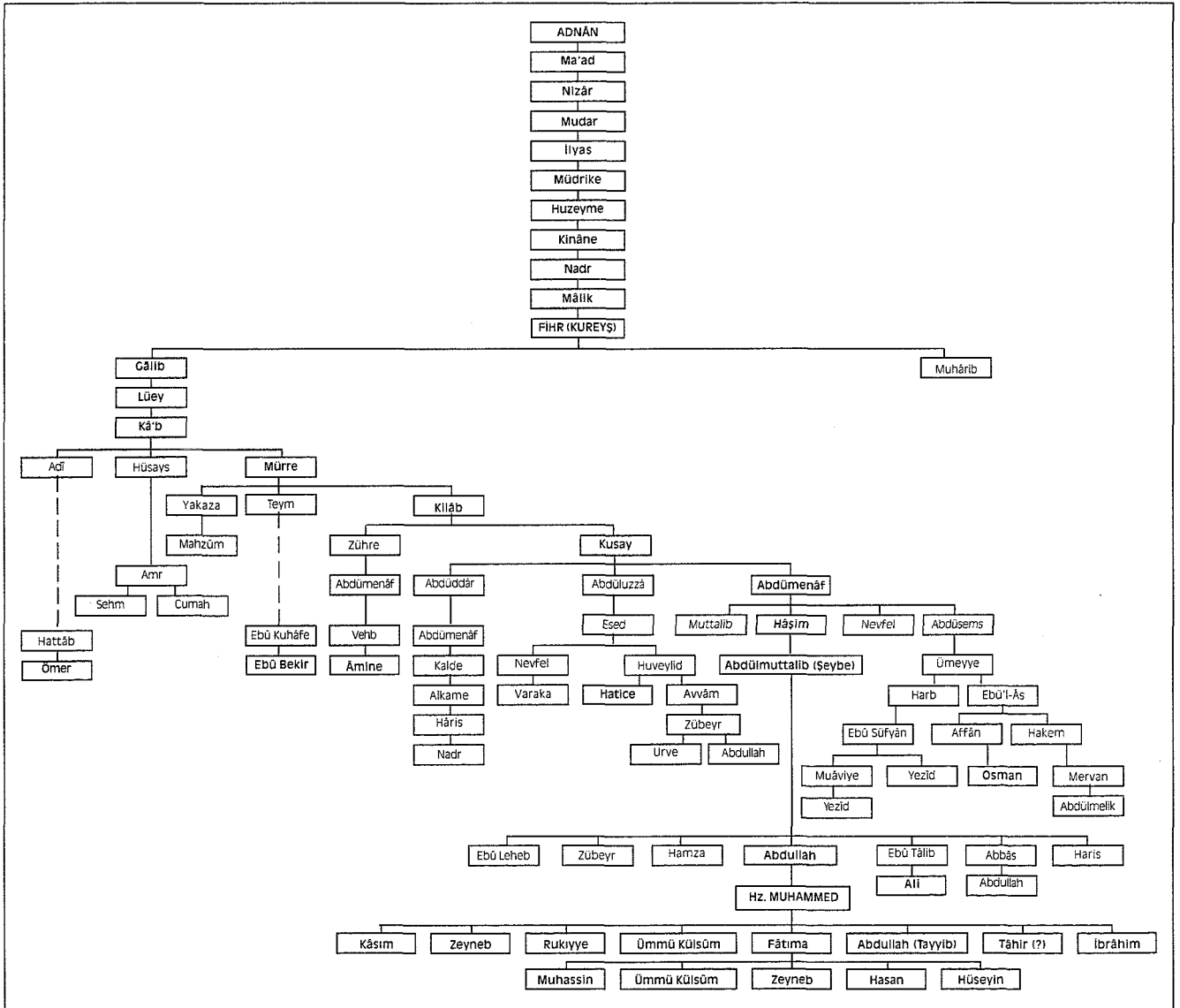
I. HAYATI

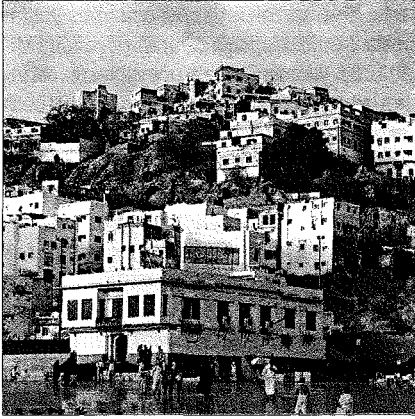
Hz. Muhammed, Hz. İbrâhim'in oğlu İsmâil'e nisbetle İsmâîlîler diye de anılan ve iki büyük Arap topluluğundan birini teşkil eden Adnânîler'e (Arab-ı müsta'ribe) mensuptur (diğeri Arab-ı âribe, Kah-tânîler'dir). Soy kütüğünün yirmi birinci göbekten atası olan Adnân'a kadar uzanan kısmı güvenilir bulunarak zikredilmiş, ondan sonrası Hz. Peygamber'in de işaretiyle yaygınlık kazanmamıştır (İbn Sa'd, I, 56, 58). Bizat kendisi tarafından kabul edilip bütün İslâm kaynaklarınca zikredilen soy kütüğü şöyledir: Muhammed b. Abdullah b. Abdülmuttalib (Şey-

be) b. Hâşim b. Abdümenâf b. Kusay b. Kilâb b. Mürre b. Kâ'b b. Lüey b. Gâlib b. Fihr (Kureyş) b. Mâlik b. Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyâs b. Mudar b. Nizâr b. Mead b. Adnân.

A) Nübüvvet Öncesi. Hz. Muhammed, farklı rivayetler arasında genel kabul gören kanaate göre Fil Vak'ası'ndan elli (veya elli beş) gün sonra Rebülevvel ayınının 12'sinde Pazartesi günü (a.g.e., I, 100-101; Makrîzî, I, 6-7) Adnânîler'in ana yurdu kabul edilen Mekke'de dünyaya geldi. Astro-nomi âlimi Mahmûd Paşa el-Felekî, Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim'in vefatı esnasında vuku bulan güneş tutulmasından

Hz. Muhammed'in şeceresi





Safa - Merve arasında sa'ya yapılan yerin karşısında, Hz. Muhammed'in doğduğu evin yerine yapılan ve bugün kütüphane olarak kullanılan bina

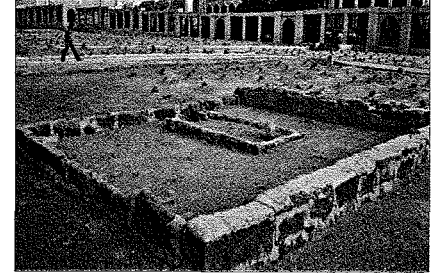
hareketle bu tarihi Fil Vak'ası'nın meydana geldiği yılın 9 Rebülevvel'i (20 Nisan 571 Pazartesi günü) olarak tesbit etmiş (*et-Taḳvīmü'l-'Arabî*, s. 33-44), Muhammed Hamîdullah ise Câhiliye dönemi Araplarında cârî olan nesî uygulamasını göz önüne alarak yaptığı hesaplamada doğum tarihini hicretten önce 53. yılın 12 Rebülevvel'i (17 Haziran 569 Pazartesi günü) şeklinde belirlemiştir (*İslâm Peygamberi*, II, 784-793, 1171-1191; geniş bilgi için bk. Uyar, s. 21-27; Şulul, s. 100-103, 455-463). Hz. Muhammed'in babası Abdullah akranları arasında çok beğenilen bir gençti. Dedesi Abdülmuttalib, Zemzem Kuyusu'nu yeniden ortaya çıkarıp onardığı sırada Kureyş'in bir kısım eşrafi tarafından rencide edilince on oğlu olduğu takdirde birini kurban etmeyi adanmış, daha sonra çocukları arasında çektiği kura o esnada en küçük oğlu Abdullah'a çıkınca onu kurban etmeye karar vermişti. Buna başta kızları olmak üzere pek çok kimse karşı çıkmış, Abdülmuttalib de oğlunun yerine 100 deve kurban etmişti. Bundan dolayı Hz. Peygamber, hem bu olayı hem de büyük cediti Hz. İbrâhim'in oğlu İsmâil'i kastederek, "Ben iki kurbanlığın çocuğuyum" demiştir (Hâkim, II, 604; Muhammed b. Abdülbâki ez-Zürkânî, I, 97 vd.; Aclûnî, I, 230-231). Abdullah on sekiz yaşlarında iken Âmine ile evlenmiştir. Yaygın olan rivayete göre ticaret için gittiği Suriye'den dönerken Yesrib'e (Medine) uğramış ve orada hastalanarak vefat etmiştir.

Annesi Âmine, Kureyş kabilesinin Benî Zühre koluna mensup Vehb b. Abdüme-

nâf'ın kızıdır. İslâm kaynaklarında, Hz. Muhammed'in ana rahmine intikalinden doğumuna kadar geçen zaman içinde bazı fevkalâde olayların meydana geldiğine dair rivayetler yer almaktadır. Kendisinin peygamberlerin sonuncusu olduğunu ifade ettiği bir konuşmasında annesinin bir rüya gördüğünden bahsetmekte ve bundan önemli bir kişiye hamile olduğu sonucunu çıkardığını, doğacak çocuğa Muhammed veya Ahmed adını vermesinin telkin edildiğini belirtmektedir (*Müsned*, IV, 127, 128; İbn Sa'd, I, 98-99; Uyar, s. 6-16; hadis rivayetlerinin değerlendirilmesi için bk. *Müsned [Arnaût]*, XXVIII, 379-382, 395-396). Doğum esnasında diğer annelerin çektiği sancuları çekmeyen Âmine, kayınpederi Abdülmuttalib'e haber göndererek bir torunu olduğunu müjdelemiştir. Abdülmuttalib torununun doğumu şerefine verdiği ziyafette ona Muhammed adını vermiştir. Bazı rivayetlerde bu ziyafet sırasında Muhammed'in dedesi tarafından sünnet ettirildiği nakledilirse de kendisinin sünnetli olarak doğduğu rivayeti daha meşhurdur (bu konudaki değerlendirmeler için bk. Erul, s. 37-38).

Âmine'nin çocuğunu fazla emziremediği anlaşılmaktadır. Hz. Muhammed'i bir süre Ebû Leheb'in câriyesi Süveybe emzirdi; daha sonra, Mekke'li ailelerin çocuklarını çölün sağlıklı havasında büyüüp fasih Arapça öğrenmeleri için bedevî kabilelerinden bir sütanneye teslim etmeleri geleneğine uyularak Hevâzin kabilesinin Sa'd b. Bekir koluna mensup Halîme bint Ebû Züeyb'e verildi. Hz. Muhammed çocukluğunun ilk iki yılını sütanneye ve sütbabası Hâris, sütkardeşleri Abdullah, Üneyse ve Şeymâ ile geçirdi. Halîme iki yıl sonunda çocuğu ailesine teslim etmek üzere Mekke'ye götürdü. Ancak Âmine çöl havasının oğluna yaradığını gördüğü, bazı rivayetlere göre ise o sırada Mekke'de veba salgını bulunduğu için (İbn Sa'd, I, 112) onun bir müddet daha Halîme'nin yanında kalmasını uygun buldu. Hz. Muhammed dört veya beş yaşına kadar sütannesinin yanında kaldı. Kaynaklar, Halîme ve ailesinin Muhammed'i yanlarına aldıktan sonra bolluğa kavuştuktan başka olağan üstü nitelikte bazı olaylarla karşılaştıklarını kaydeder (bk. ŞAKK-ı SADR).

Altı yaşına gelen Muhammed'i câriyesi Ümmü Eymen'le birlikte yanına alan Âmine, Abdülmuttalib'in annesi dolayısıyla ailenin dayıları sayılan Benî Neccâr mensuplarını ve Abdullah'ın kabrini ziyaret etmek amacıyla Yesrib'e gitti. Yesrib'de



Cennetü'l-baki'de Hz. Muhammed'in sütanesi Halîme'nin mezarı

bir ay kadar kaldıktan sonra dönüşte Medine'ye yaklaşık 190 km. mesafede bulunan Ebvâ'da hastalanıp vefat etti. Ümmü Eymen, Muhammed'i Mekke'ye götürüp dedesi Abdülmuttalib'e teslim etti.

Abdülmuttalib, Muhammed'e gereken ihtimamı gösterdi. Dârünnedve'deki toplantılara başkanlık ederken yanına aldı, ona baba şefkatini ve sevgisini hissettirdi. Abdülmuttalib ölümünden önce, sekiz yaşında olan Muhammed'in bakımını Abdullah ile anne-baba bir kardeş olan Ebû Tâlib'e vasiyet etti. Ebû Tâlib, Muhammed'i çocuklarından daha fazla sevdi, onun uğurlu olduğuna inandı ve iyi yetiştirmesi için gayret sarfetti. Hz. Peygamber'in ikinci annem dediği hanımı Fâtıma bint Esed de ona kendi çocuklarından daha çok ihtimam gösterdi. Ebû Tâlib nübüvvetten sonra da yeğeninin yanında yer aldı ve kendisini korumak için elinden geleni yaptı. Hz. Muhammed, dokuz (veya on iki) yaşında iken ticaret amacıyla Suriye'ye giden amcasına katıldı. Kervan Suriye topraklarındaki Busrâ'da konakladı. Hz. Muhammed'in burada rahip Bahîrâ ile görüşüp görüşmediği ve bu esnada aralarında nelerin konuşulduğu hususu tartışmalı bir konudur (sağlam rivayetlere dayanmayan bu görüşmeyle ilgili değerlendirmeler için bk. BAHİRÂ; BUSRÂ; EBÜ TÂLİB; ayrıca bk. Uyar, s. 49-57; Erul, s. 45-49).

Hz. Muhammed'in, kalabalık bir aileye sahip olan Ebû Tâlib'e yardım için on yaşlarında iken onun veya başkalarının koyunlarını güttüğü bilinmektedir. Nübüvvetten sonra kendisine sorulan bir soru üzerine her peygamberin koyun güttüğünü ifade etmiştir (Buhârî, "İcâre", 2; Müslim, "İmân", 302; İbn Sa'd, I, 125-126). Hz. Muhammed'in Ficâr savaşlarının ilk grubunun dördüncüsüne amcalarıyla bir-

likte katıldığı, fakat fiilen savaşmadığı bu konudaki farklı rivayetler içinde tercih edilen bir görüştür. Onun bu dönemdeki yaşının ön dört, on beş, on yedi veya yirmi olduğu zikredilmektedir (bk. FİCÂR). Bu savaşın hemen ardından da Hilfü'l-fudûl toplantısına iştirak etti. Bu hareket içinde yer alanlar haksızlığa uğrayanları koruyacaklarına dair yemin etmişlerdi. Hz. Peygamber nübüvvetten sonra bu ittifaaktan övgüyle bahsetmiş, böyle bir fazilet antlaşmasına tekrar çağrıldığı takdirde tereddüt göstermeden katılabileceğini söylemiştir (*Müsned*, I, 190; İbn Sa'd, I, 128-129; hadis in sıhhati için bk. *Müsned* [Arnaût], III, 193-194).

Mekke'deki Kureyş kabilesi mensuplarının ticaretle uğraştığı bilinmektedir. Kumaş ve tahıl ticareti yapan Ebû Tâlib'e yardım etmek suretiyle ticaret hayatına başlayan Hz. Muhammed amcasının yaşandığı yıllarda kendisi ticarete devam etti ve Mekkeli bir zatla ticarî ortaklık kurdu (*Müsned*, III, 425; İbnü'l-Esîr, II, 253-254; III, 170; IV, 214; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 56-57). Bu dönemde çeşitli yerlere ticaret amacıyla seyahat etti. Ergenlik çağında Hubâşe panayırına, bir veya iki defa Yemen'e, ayrıca Doğu Arabistan'daki Muşakkar ve Debâ panayırına, hatta Habeşistan'a gittiği bilinmektedir. Böylece bir taraftan ticareti öğrenirken diğer taraftan Arabistan'ın çeşitli yerlerinde yaşayan insanları yakından tanıma, onların dil ve lehçelerini, dinî, siyasi ve içtimai durumlarını öğrenme imkânını elde ediyordu (Hamîdullah, *İİFD*, sy. 4 [1980], s. 327-342). Kaynakların ittifakla belirttiğine göre Câhiliye devrinin yaygın kötülüklerinin hiçbirine buluşmadan temiz bir hayat yaşayan Hz. Muhammed çevresinde iffeti, mertliği, merhameti ve hak severliğinin yanı sıra ticaret hayatın-

da güvenilirliği sebebiyle "Muhammedü'l-emîn" (el-emîn) unvanıyla temayüz etti (İbn Sa'd, I, 121, 156).

Hız. Muhammed yirmi yaşını geçtiği sırada ticarî seyahatlere çıkma teklifleri alıyordu. Hastalandığı için bizzat gidemeyen bir tüccarın mallarını götürüp başarılı bir sonuç elde edince yeni teklifler aldı. Onun Hatice bint Huveylid ile evlenmesi de bu ticarî gelişmelerden sonra gerçekleşti. Nesebi önceki kuşaklarda Hz. Muhammed'in nesebiyle birleşen, iki kocadan dul kalmış olup zengin ve soylu bir hanım olan Hatice tavsiye üzerine Hz. Muhammed'e ortaklık teklifinde bulundu (İbn İshak, s. 59; İbn Sa'd, I, 129). Yapılan anlaşmadan sonra Hz. Muhammed, Hatice'nin yardımcısı Meysere ile birlikte Suriye'ye gitti ve kârlı bir yolculuğun ardından Mekke'ye döndü. Neticeden memnun kalan Hatice'nin Hz. Muhammed'e güveni arttı ve ona karşı olan takdir hisleri güçlendi. Hatice bizzat kendisi (İbn İshak, s. 60; İbn Hişâm, I, 189) veya Nefise bint Ümeyye (Münye) adlı bir kadın aracılığıyla Hz. Muhammed'e evlilik teklifinde bulundu, Hz. Muhammed de bu teklifi kabul etti. Amcaları Hatice'yi onun amcası Amr b. Esed'den istediler; evlilik gerçekleşince Hz. Muhammed Ebû Tâlib'in evinden Hatice'nin evine taşındı. Bu evlilik sırasında kendisinin yirmi beş, Hatice'nin kırk yaşında olduğu söylenmekle birlikte Hatice'nin daha küçük yaşlarda bulunduğu da rivayet edilmektedir. İbn Abbas'tan nakledilen, Hatice'nin yirmi sekiz yaşında olduğu yolundaki rivayet, bu evlilikten yedi (veya altı) çocuğun dünyaya gelmiş olması göz önüne alındığında daha isabetli görünmektedir (bk. HATİCE).

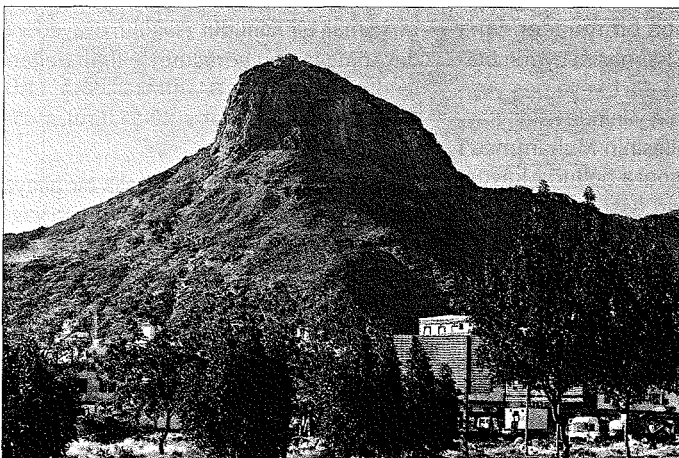
Hız. Muhammed'in evliliğinden kırk yaşına kadar geçen hayatı hakkında kaynaklarda hemen hiç bilgi bulunmamak-

tadır. Bunun tek istisnası otuz beş yaşlarında iken üstlendiği önemli görevdir. Milâdî 605 yılında Kâbe Kureyşliler tarafından yeniden inşa edilirken Hacerülesved'in yerine konulması hususunda anlaşmazlık çıkmış ve bu yüzden savaşı bile göze alanlar olmuştu. Kureyş ileri gelenlerinden Ebû Ümeyye b. Mugire'nin, Benî Şeybe kapısından Kâbe'ye ilk girecek kimsenin vereceği karara uyulması yolundaki teklifi benimsendi. Benî Şeybe kapısından Kâbe'ye giren Hz. Muhammed, Hacerülesved'i bir örtü içine koydu, bütün kabile reislerinin iştirakiyle örtüyü kaldırdı ve taşı kendi eliyle yerine yerleştirdi.

B) Nübüvvetten Sonra.

Mekke Dönemi. Kâbe'nin tamirinden sonra Hz. Muhammed'in Allah'a nasıl ibadet edileceğini araştırmaya daha fazla yöneldeği farkedilmektedir. Mekkeliler'in ve diğer Arap kabilelerinin putlarına hiç ilgi göstermeyen Hz. Muhammed akli ve hisleriyle putlara tapmanın faydasızlığını anlamıştı. Muhtemelen o da tek tanrı inancına dayalı Hz. İbrâhim'in dini üzere olma-ya çalışan az sayıdaki Hanîfler gibi düşünüyordu. Ancak ne yapacağını bilememenin ıstırabıyla inzivaya çekildi ve risâletinin birkaç yıl öncesinden itibaren ramazan aylarında dedesi Abdülmuttalib ile diğer bazı Kureyşliler'in yaptığı gibi Hira dağındaki mağarada münzevi bir hayat yaşamaya başladı. Yiyeceği tükenince şehre iniyor, fakirlere yardımda bulunuyor. Kâbe'yi tavaf ediyor ve yiyecek alarak mağaraya dönüyordu. Zaman zaman Hatice'yi de yanına alıyordu. Hz. Âişe, Resûlullah'a gelen vahyin sâdik rüyalarla başladığını, Hira mağarasına da ondan sonra gittiğini nakleder (Buhârî, "Bed'ü'l-vaHY", 3, "Tefsîr", 96/1; Müslim, "İmân", 252).

Hız. Muhammed'in Hira'da bulunduğu 610 yılı Ramazan ayının son on günü içinde bir gece, bazı rivayetlere göre pazar-tesi günü sabaha karşı Cebrâil aslı sûretile geldi, okumasını istedi, onun Allah'ın elçisi, kendisinin de Cebrâil olduğunu söyledi. Ardından, "Yaratan rabbinin adıyla oku!" mânasındaki cümle ile başlayan Alak sûresinin ilk beş âyetini ona tebliğ etti. Bu olay üzerine heyecanlanıp korkuya kapılan Hz. Muhammed oradan ayrılarak evine gitti, yatağa girerek Hatice'den üstünü örtmesini istedi ve uyandıktan sonra başından geçenleri anlattı. Bunun üzerine Hatice, Allah'ın kendisini utandırmayacağını, çünkü onun akrabasını gözettiğini, doğru konuştuğunu, âcizlerin elinden tuttuğunu, yoksullara yardım ettiğini, misafirleri ağırladığını söyleyerek



Hız. Muhammed'in zaman zaman inzivaya çekildiği ve kendisine ilk vahyin indiği mağaranın bulunduğu Hira dağı

tesellide bulundu ve kendisine inandığını belirtti. Ardından Hz. Peygamber'i kendi amcasının oğlu Varaka b. Nevfel'e götürdü. Varaka onu dinledikten sonra kendisine gelen meleğin bütün peygamberlere vahiy getiren melek olduğunu söyledi. Siyer âimleri, Cebrâil'in ilk vahyi getirisi sırasında Resûlullah'a abdesti ve namazı öğrettiği hususunda ittifak etmişlerdir (İbn Hişâm, I, 244; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 74).

Hz. Peygamber, ilk vahyin tedirginliğinden sonra Cebrâil'in yeniden görünmesini arzulamaya başladı. Bu amaçla sık sık Hira mağarasına gidiyor, fakat günler geçtiği halde melek gelmiyordu. Bu dönemde rabbinin kendisini terkettiği zannına kapılarak endişeli günler geçirdi. Kaynaklarda "fetretü'l-vahy" denilen bu devrenin müddeti hakkında birkaç aydan üç yıla kadar varan süreler zikredilmiştir. Resûlullah bir gün Hira mağarasından dönerken Cebrâil'i tekrar gördü, yine korku ve heyecanla evine gidip yatağına girdi. Cebrâil evinde karşısına çıkarak Müddesir sûresinin ilk âyetlerini okudu (74/1-5). Bu âyetlerde artık ilâhî tebliğleri insanlara ulaştırma zamanının geldiği belirtilmekte, bu görevi ifa ederken yüce rabbine güvenmesi istenmekte, ayrıca maddî ve mânevî kirlerden uzak durması tâlimatı verilmekteydi. Hz. Peygamber o andan itibaren çevresindeki insanları İslâm'a davet etmeye başladı. Bu davet üç yıl kadar gizlice sürdü. Önce eşi Hatice, ardından yakın dostu Ebû Bekir, Ali b. Ebû Tâlib ve Zeyd b. Hârise, kızları Zeyneb, Rukiyye ve Ümmü Külsüm müslüman oldu. Üç yıllık gizli davet sırasında Hz. Ebû Bekir'in yakın dostları olan Osman b. Affân, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Tâlha b. Ubeydullah, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Osman

b. Maz'ûn, Saîd b. Zeyd, Ayyâs b. Ebû Rebîa ve hanımı Esmâ bint Selâme, Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Erkam b. Ebû'l-Erkam, Ebû Seleme, Ca'fer b. Ebû Tâlib ve Ubeyde b. Hâris de Hz. Peygamber'e gelip İslâmiyet'i kabul ettiler. Bu dönemde Resûl-i Ekrem evinde, ıssız dağ eteklerinde, öğle tenhâlığı sırasında Harem'de namaz kılıyor, bazan da ibadetlerini müslümanlarla birlikte yapabiliyordu. Bu arada nâzil olan Kur'an âyetlerini onlara okuyor, tevhid inancı, âhîret gününü ve güzel ahlâk üzerine sohbetlerine devam ediyordu. Müşriklerin olduğu yerlerde bir arada bulunmamaya özen gösteriyordu. Gizlilik devresinde Hz. Peygamber ile müslümanlar, genç yaşta İslâmiyet'i benimseyen Erkam b. Ebû'l-Erkam'ın Safâ tepesinin eteklerindeki evinde toplanıyorlardı. Hac ve umre amacıyla Mekke'ye gelenlerle rahatça görüşülebilecek bir yer olması yanında müslümanların Resûl-i Ekrem'le bir arada bulunmalarını sağlayan bu evdeki faaliyetler Ömer b. Hat-tâb'ın müslüman olmasına kadar devam etti. Dârülerkam kaynaklarında sahâbîlerin İslâmiyet'i benimseyişini tarihlendirmek için kullanılmış, İslâm'ın yayılması hususunda oynadığı rolle İslâm tarihindeki yerini almıştır.

Mekke'de nübüvvetin 4. yılından itibaren İslâm daveti açıktan yapılmaya başlanınca Hz. Peygamber'in ilk muhatabı Kureyşliler oldu. Putlarını Kâbe'nin içine ve çevresine yerleştiren Kureyşliler, Hz. İbrâhim ve İsmâil'den beri devam eden hac ve umre ibadetlerini de idare ediyor ve bundan dolayı diğer kabileler arasında mûmtaz bir yere sahip bulunuyordu. Kureyşliler, Kâbe'yi ziyarete gelenlerden âzami derecede faydalanmak amacıyla çeşitli kabilelerin putlarını da Kâbe'ye ve çevre-



Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin celi sülûs hatla yazdığı Ayasofya Camii'ndeki "Muhammed" levhası

sine dikmişlerdi. Bu sırada Resûlullah'tan, vahyedilen gerçekleri müşriklerden çekinmeden açıkça tebliğ etmesi istenmiş (el-Hicr 15/94) ve en yakınlarından başlamak üzere uyarıda bulunması emredilmişti (eş-Suarâ 26/214). Resûl-i Ekrem, Mekke'nin fethine kadar yaklaşık yirmi yıl sürecek olan bu çetin mücadeleye yakın akrabalarını bir ziyafete davet etmekle başladı. Kureyş'in Hâşim ve Mutaliboğulları'ndan yaklaşık kırk beş kişi bu davete katıldı. Ancak yemekten sonra amcası Ebû Leheb onun konuşmasına fırsat vermeden söze başlayıp, "Kabilisine senin getirdiğin gibi kötü şey getiren birini görmedim" deyince davetliler dağıldı. Resûlullah birkaç gün sonra bir toplantı daha tertip etti. Burada yaptığı konuşmada Allah'ın bir olduğunu, O'nun eşi ve benzerinin bulunmadığını, O'na inanıp güvendiğini belirterek davetlilere asla yalan söylemeyeceğini açıkladıktan sonra konuşmasına şöyle devam etti: "Ben özellikle size ve bütün insanlara gönderilmiş olan Allah elçisiyim. Allah'a yemin ederim ki uykuya daldığınız gibi öleceksiniz, uykudan uyandığınız gibi diriltileceksiniz. Yaptıklarınızdan hesaba çekileceksiniz; iyilikleriniz karşılığında iyilik, kötülükleriniz karşılığında ceza göreceksiniz. Cennet de cehennem de ebedidir. İlk uyardığım da sizlersiniz" (Belâzürî, I, 118-119). Ebû Tâlib, Hz. Peygamber'in sözlerini güzel bulduğunu ve kendisini destekleyeceğini, ancak atalarının dininden ayrılmaya çağını bildirdi. Diğer amcası Ebû Leheb ise akrabalarının ona engel olmasını, davetini kabul ettikleri takdirde zillete düşeceklerini, kendisini himaye ederlerse



Mescid-i Harâm'dan Hira dağına doğru bir görünüş

öldürüleceklerini bildirdi. Bunun üzerine Ebû Tâlib sağ olduğu sürece yeğenini himaye edeceğini ilân etti. Ebû Leheb karısıyla birlikte Resûl-i Ekrem'e daima muhalefet etmiş, bilhassa Mekke'ye dışarıdan gelenlerle konuşmasını engellemeye çalışmış, onun bir sihirbaz olduğunu ve kabilesini birbirine düşürdüğünü söylemiştir. Bu sebeple Kur'an'da adının geçtiği bir süre nâzil olmuş ve karısıyla birlikte cehennemlik olduğu ifade edilmiştir (Tebbet 111/1-5).

Resûl-i Ekrem bir gün Safâ tepesine çıkarak bütün Mekkeliler'e İslâmiyet'i tebliğ etmeye karar verdi ve orada toplananlara şunları söyledi: "Ey Kureyşliler! Size şu dağın arkasında bir düşman birliği var desem inanır mısınız?"; "Evet, senin yalan söylediğini hiç görmedik" cevabını alınca konuşmasına şöyle devam etti: "Öyleyse ben büyük bir azaba uğrayacağınızı size haber veriyorum. Allah bana en yakın akrabamı uyardı emretti. Allah'tan başka ilâh yoktur demediğiniz süre size ne bu dünyada ne de âhirette bir faydam dokunur" (Belâzûrî, I, 120).

Kureyş ileri gelenleri Resûlullah'ın İslâm'a davetine önceleri pek karşı çıkmamışlardı. Ancak puta tapıcılığı eleştiren âyetleri (Yûnus 10/18; el-Enbiyâ 21/98-99; el-Furkân 25/55; el-Ankebût 29/17) okumaya, puta tapanların cehenneme gireceğini söylemeye başlayınca tebliğini büyük bir tehlike olarak görüp davetini engellemek için ellerinden geleni yaptılar. Ayrıca tevhid ilkesinin hâkim olması, dolayısıyla putperestliğin ortadan kalkması halinde Arap kabileleri nezdindeki itibarlarının ve ticarî menfaatlerinin kaybolacağından endişe ediyorlardı (el-Kasas 28/57). Diğer taraftan Kureyşliler atalarından intikal eden geleneklere çok değer veriyor, bu sebeple atalarının yolundan ayrılmayacaklarını söylüyorlardı. Kureyşliler'in ahlâkî durumları da Peygamber'in davetini kabul edebilecek bir seviyede değildi. Zira Mekke toplumunda içki, kumar, zina ve yalancılık yanında maddî güç ve kabile asabiyetine dayanan üstünlük anlayışının beslediği haksız kazanç, insanları sömürme ve baskı altında tutma zihniyeti hâkim durumdaydı. Kur'an-ı Kerîm bu davranışları eleştiriyor, insanlar arasında üstünlüğün ancak yaratacağı saygı, yaratılmışlara şefkatle elde edileceğini bildiriyor (el-Hucurât 49/13), buna uymayanların âhirette cezaya çarptırılacağını haber veriyordu.

Hız. Peygamber'in gittikçe taraftar topladığını, inanç ve davranışlarını eleştirdi-

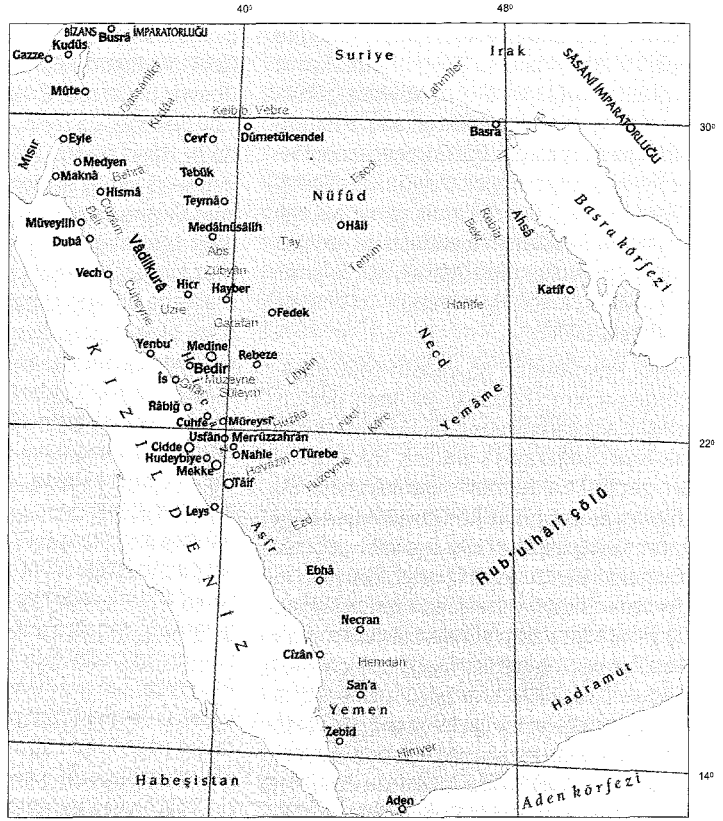
ğini gören Kureyşliler onu küçümsemeye ve ona hakaret etmeye başladılar, giderek şiddete başvurdular. Mekki süreler incelendiğinde bu tepkilerin yansımalarını görmek mümkündür. Kureyşliler'in Resûlullah'a karşı düşmanca faaliyetlerinde aktif bir şekilde yer alan ve putperestlerin fikir babalığını yapan Velîd b. Mugîre'ye dair 100 kadar âyet nâzil olmuştur (meselâ bk. el-Hicr 15/94-96; ez-Zuhruf 43/31-32; el-Kalem 68/10-16; el-Müddessir 74/11-26). Resûl-i Ekrem'in Kâbe'de namaz kılmasını ve Mekke'ye dışarıdan gelenlerle görüşmesini engelleyen, Yâsir ailesine yaptığı zulüm ve işkencelerle tarihe geçen Ebû Cehil hakkında da âyetler inmiştir (el-Alak 96/9-19; krş. Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, XXX, 163-166). Kur'an'ın etkileyiciliği karşısında Kureyşliler, Hız. Muhammed'in onu bir hristiyan dan öğrendiğini (en-Nahl 16/103; bk. İbn Hişâm, I, 393), kendisinin kâhin, mecnun (ed-Duhân 44/14; et-Tûr 52/29; el-Kalem 68/2) veya şair olduğunu (el-Enbiyâ 21/5), getirdiği Kur'an'ın bir büyü (el-En'âm 6/7) veya eskilerin masalı (el-Furkân 25/5) sayıldığını ileri sürdüler. Fakat ilâhî beyanlar sürekli olarak bu iddiaları çürütmüştür.

Kureyşliler, Hız. Muhammed'in İslâm'a davet faaliyetlerine engel olması için amacı Ebû Tâlib ile üç defa görüştü. Ebû

Tâlib birinci müracaatı gönül alıcı bazı sözlerle savuşturdu. İkincisinde Kureyşliler tehdit edici ifadeler kullanınca Resûlullah'ı çağırdı ve kabilesine karşı daha fazla direnemeyeceğini söyledi. Amcasının kendisini artık himaye etmeyeceğini düşünen Hız. Peygamber şöyle dedi: "Bu işten vazgeçmem için güneşi sağ elime, ayı da sol elime verseler hiçbir şey değişmez, Allah bu dini üstün kılıncaya kadar çalışacağımı veya bu uğurda öleceğimi" (İbn Hişâm, I, 266). Bunun üzerine Ebû Tâlib de şunları söyledi: "Git istediğini söyle, Allah'a andolsun ki seni asla onlara teslim etmeyeceğim". Kureyşliler üçüncü defa gelince Ebû Tâlib'e şöyle bir teklifte bulundular: "Yeğenini bize teslim et, onun yerine Velîd b. Mugîre'nin oğlu Umâre'yi sana evlât olarak verelim". Ebû Tâlib bu teklifi de reddetti (a.g.e., I, 266-267; İbn Sa'd, I, 202). Bu arada bazı Kureyşliler'in bizzat Hız. Peygamber'le görüşüp onu davasından vazgeçirmeye çalıştıkları, kendisine para ve mevkî teklifinde buldukları da kaydedilmektedir (meselâ bk. İbn Hişâm, I, 293-294; Belâzûrî, I, 151).

Mekke dönemindeki tebliğ faaliyetleri sırasında iki kişinin müslüman olmasının ayrı bir önemi vardır. Nübüvvetin 6. yılında (616) Ebû Cehil ve adamlarının Resûlullah'a hakaret ettiğini gören bir câri-

Hız. Muhammed zamanında belli başlı yerleşim merkezleri ve kabilelerin yaşadığı yerler





Mekke'de Hz. Muhammed'in dedesi Abdülmuttalib, amcası Ebû Tâlib ve ilk eşi Hz. Hatice'nin mezarlarının bulunduğu Cennetü'l-mualâ

ye durumu Kâbe'yi tavaf etmeye gelen Hamza'ya anlattı. Öfkeye kapılan Hamza elindeki yay ile Ebû Cehil'in başına vurdu, arkasından, "İşte ben de Muhammed'in dinini benimsiyorum, cesareti olan varsa gelsin dövüşelim" diyerek Müslümanlığını ilân etti. O esnada Dârülerkam'da bulunan Hz. Peygamber amcasının müslüman oluşuna çok sevindi. Tebliğ faaliyetlerini yürütürken büyük sıkıntılar çeken Resûl-i Ekrem, İslâm'ın zaferi için nüfuz sahibi bazı kimselere hidayet nasip etmesi için rabbine niyazda bulunmuştu. Bunlardan biri de Ömer'di. Ömer bir gün Hz. Muhammed'i öldürmek için harekete geçmiş, yolda kız kardeşi Fâtıma'nın İslâmiyet'i benimsediğini öğrenince onun evine gitmiş, Tâhâ sûresinin ilk âyetlerini okuyan eniştesini ve kız kardeşini dövmüştü. Ardından pişmanlık duyarak okudukları sayfaları istemiş, Tâhâ ve Abese sûrelerinin ilk âyetlerinin etkisinde kalarak Resûl-i Ekrem'in huzuruna çıkıp müslüman olmuştu (İbn İshak, s. 160-165; Kurtubî, XI, 110-111). Bunun üzerine Hz. Peygamber yanında bulunanlarla birlikte Kâbe'ye gitti. Bu arada Ebû Zer el-Gıfârî, Tu-feyl b. Amr ed-Devsî, Dimâd b. Sa'lebe gibi kişiler de İslâm'ı kabul etti (İbn İshak, s. 122; İbn Hişâm, I, 382-383; İbn Sa'd, IV, 241).

İslâmiyet Mekke'de yayıldıkça müşriklerin müslümanlara karşı tavrı da sertleşiyordu. Onların hakaretlerine fiilî müdahaleleri de eklenmişti. Ashabının mâruz kaldığı zulüm ve işkenceleri engellemeye gücü yetmeyen Resûlullah, bazı müslümanlara hıristiyan olan Necâşî Ashame'nin ülkesi Habeşistan'a hicret etmeye izin verdi. Aralarında Hz. Osman ve eşi Resûlullah'ın kızı Rukiyye'nin de bulunduğu on bir erkekle dört kadından oluşan kabile

615 yılında Habeşistan'a gitti. İslâm'da ilk hicret olarak önem taşıyan bu gelişme Hz. Peygamber'in Afrika ile temasa geçmesini de sağlamıştı. Bir yıl sonra Mekke'ye dönen Hz. Osman'ın anlattıklarından müslümanların orada iyi karşılandığı sonucuna varılmış olmalıdır ki 108 kişiden oluşan ikinci bir kabile de Ca'fer b. Ebû Tâlib başkanlığında Habeşistan'a göç etti (DîA, XIII, 361-365). Kureyşliler hicret edenlerin iadesi için Habeşistan'a bir heyet gönderdilerse de sonuç alamadılar. Habeş muhacirlerinden otuz üç kişi, Ebû Tâlib mahallesindeki (Şi'bü Ebî Tâlib) boykotun sona ermesinin ardından Mekke'ye döndü (620). Ashame, Bedir Gazvesi'nden sonra yeni bir heyet yollayan Kureyşliler'in iade talebini de reddetti. Kalan Habeş muhacirlerinin bir kısmı hicretten sonra, diğerleri 7 (628) yılında Medine'ye döndü.

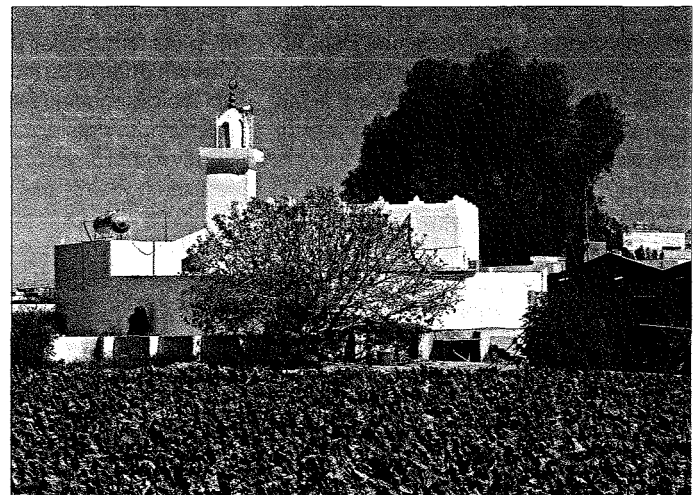
Kureyşliler, Hamza ile Ömer'in İslâmiyet'i benimsemesiyle güç kazanan Resûl-i

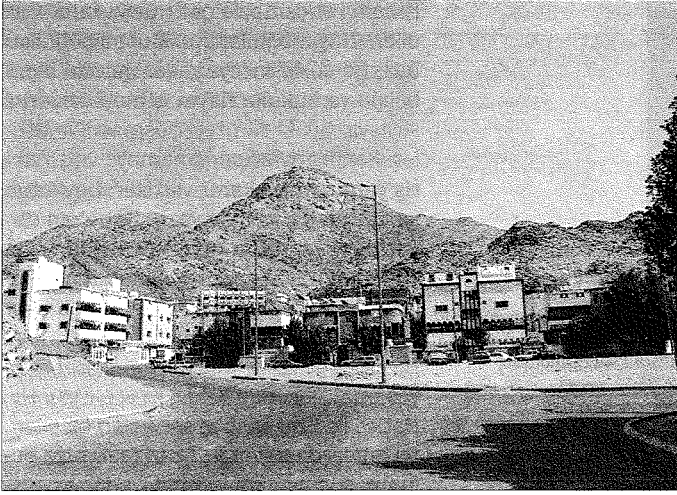
Ekrem'i etkisiz hale getirmeye karar verdiler; Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları bu iş gerçekleşinceye kadar mevcut akrabalığa ve hukuka riayet etmeyeceklerini söyleyip bu iki zümreyi düşman ilân ettiler; kendileriyle konuşmamaya ve alışveriş yapmamaya karar verdiler; boykotun şartlarını bir kâğıda yazıp Kâbe'nin duvarına astılar. Bunun üzerine Ebû Tâlib, yeğenini ve mensuplarını kendi mahallesinde topladı. Müşriklerin safında yer alan Ebû Leheb ve oğulları hariç bütün Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları orada yaşamak zorunda kaldılar (616-619). Hz. Hatice ile Ebû Tâlib'in servetleri bu sıkıntılı günlerde tükendi. Ticarî faaliyette bulunmak ve hac mevsimi dışında alışveriş yapmak mümkün değildi. Nihayet aralarında Ebû Tâlib'in kız kardeşinin oğlu Züheyr b. Ümeyye ve Hişâm b. Amr'ın da bulunduğu bazı kimseler Kureyş ileri gelenlerinden Mut'im b. Adî ve Zem'a b. Esved ile anlaşış boykota son verdiler.

Nübüvvetin 10. yılında Ebû Tâlib ile Hz. Hatice'nin üç gün arayla vefat etmesi (10 Ramazan / 19 Nisan 620) Resûl-i Ekrem'i çok üzmüş ve bu yıla "hüzün yılı" (senetü'l-hüzn, âmü'l-hüzn) denilmiştir. Ebû Tâlib'in ölümü üzerine Hâşimoğulları'nın reisi olan Ebû Leheb, kız kardeşlerinin ısrarıyla Resûlullah'ın himayesini üzerine almaya rıza gösterdi. Ancak bir müddet sonra Ukbe b. Ebû Muayt ve Ebû Cehil'in tahrikleriyle bu kararından vazgeçti.

Kureyşliler'in Hz. Peygamber'e karşı tavırları giderek sertleşiyordu. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem davetine devam etmek için Mekke dışına yöneldi. Yanına Zeyd b. Hârise'yi alarak Sakif kabilesinin yaşadığı Tâif'e gitti. Kabilenin ileri gelenlerinden Amr b. Umeyr'in üç oğlunu, Abdüyâfil'i, Mes'ûd ve Habîb'i ve kabilenin

Hz. Muhammed'in Tâif dönüşü sığındığı Utbe b. Rebia ve kardeşi Seybe'nin bağında kendisine inanın müslüman olan hıristiyan köle Addâs'ın anısına yaptırılan Addâs Camii





Hız. Muhammed'in hicret için Mekke'den ayrıldığında Hz. Ebû Bekir'le birlikte bir süre saklandığı mağaranın bulunduğu Sevr dağı

diğer bazı önemli kişilerini İslâm'a davet etti. Kureyşliler'le akrabalık ve ticaret bağları bulunan Sakifîler'den hiçbiri onun çağrısını dinlemediği gibi kendisini ve Zeyd b. Hârise'yi şehrin ayak takımına taşıdılar. Atılan taşlarla ayakları kanyan Resûlullah'ı korumaya çalışırken Zeyd de başından yaralandı. Bu zor anlarında Resûl-i Ekrem'in rabbine sığınmasını, teslimiyetini ve rızasını talep edişini dile getiren niyazı meşhurdur (İbn Hişâm, I, 420). Tâif'ten ayrılan Hz. Peygamber'in Mekke'ye girebilmesi için himayesine sığınacağı bir Kureyşli bulması gerekiyor. Ancak baş vurduğu pek çok kimse talebini kabul etmedi. Nihayet Kureyş'in kollarından Nevfelogulları'nın reisi Mut'im b. Adî'nin himayesiyle Mekke'ye girebildi (İbn Sa'd, I, 212). Hz. Âişe sonraları hayatında Uhud Gazvesi'nden daha zor bir gün yaşayıp yaşamadığını Resûlullah'a sorunca o şöyle demişti: "Tâif dönüşünde bir ara başımı yukarı kaldırdım, beni gölgelendiren bir bulutun içinde Cebrâil'i gördüm. Cebrâil istediğim takdirde Mekkeliler'i helâk edecek meleğin emrime vereceğini söyledi, melek de yanıma geldi. Bunun üzerine ben hayır dedim. Ben, Allah'ın bu müşriklerin soyundan yalnız O'na kulluk eden ve kendisine hiçbir şeyi ortak koşmayan kimseler meydana getirmesini arzu ederim" (Buhârî, "Bed'ü'l-ğalk", 7; Müslim, "Cihâd", 111).

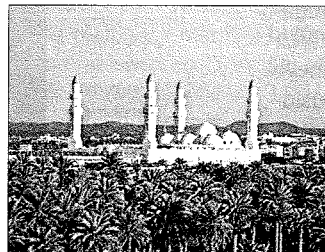
Öte yandan Cenâb-ı Hak son peygamberine, yakınlarının vefatı ve Tâifliler'in eziyetlerinin ardından mânevî âlemlere seyahat etme mazhariyetini lutfetmiş, böylece İslâm'ın on yıldan beri mahsur kaldığı Mekke şehrinde çıkıp uzak mekânlara yayılacağına işaretini vermişti. Çünkü o bu mânevî yolculuğunda diğer semavî dinlerin peygamberlerine imamlık yapmıştı (bk. Mî'RAC).

Hız. Peygamber, hac ve umre için dışarıdan Mekke'ye ve ticaret için panayirlara gelenlere İslâm davetini ulaştırmak amacıyla risâletinin ilk yıllarından itibaren gayret gösteriyordu. Bunlar arasında en verimli olanı Yesrib halkıyla kurduğu temaslardı. Nübüvvetin 11. yılı (620) hac mevsiminde Yesrib'den gelen Hazrec kabilesine mensup altı kişilik bir gruba İslâmîyet'i tebliğ etti, onlar da Müslümanlığı benimsediler. İçlerinden Es'ad b. Zürrâre, Yesrib'e dönerek bu yeni dini anlatıp bir yıl sonra tekrar Akabe'de Resûl-i Ekrem'le buluşma sözü verdi. Ensar zümresinin çekirdeğini oluşturan bu altı kişinin faaliyetleri neticesinde birçok Yesribli müslüman oldu. Ertesi yıl onu Hazreclî, ikisi Evslî olmak üzere on iki kişi Resûlullah'la gizlice Akabe'de buluştu. Birinci Akabe Biatı adıyla anılan buluşmada Yesribliler Allah'a ortak koşmayacaklarına, hırsızlık ve zina yapmayacaklarına, çocuklarını öldürmeyeceklerine, birbirlerine iftirada bulunmayacaklarına, Resûlullah'ın emirlerine uyacaklarına dair söz verip kendisine biat ettiler. Hz. Peygamber Yesrib halkına Kur'an'ı ve İslâm'ı öğretmesi ve namaz kıldırması için Mus'ab b. Umeyr'i onlarla birlikte gönderdi. Mus'ab'ın bir yıl içindeki faaliyetleri Yesrib ileri gelenlerinin müslüman olmasını sağladı. Nübüvvetin 13. yılı (622) hac mevsiminde ikisi kadın yetmiş beş Yesribli müslüman

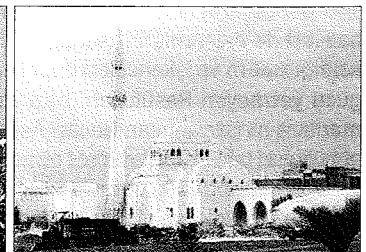
Mekke'ye geldi ve hacdan sonra yine Akabe'de Resûlullah'la gizlice buluştu. Yesribliler'in kendisini şehirlerine davet etmesi üzerine, Resûl-i Ekrem İkinci Akabe Biatı'nın şartlarını sıraladı. Hicret ettiği takdirde kendisini ve Mekkelî müslümanları kendi canlarını, çocuklarını, kadınlarını ve mallarını korudukları gibi koruyacaklarına, her şartta kendisine itaat edeceklerine, mâlî yardımda bulunacaklarına, iyiliği emredip kötülüğü önlemeye çalışacaklarına, kimseden çekinmeden hak üzere bulunacaklarına dair söz vermelerini istedi (İbn Sa'd, I, 222). Yesribliler şartları kabul ettiler.

Resûlullah'ın İkinci Akabe Biatı'ndan sonra hicrete izin vermesi üzerine ilk defa Âmir b. Rebîa ile hanımı Leylâ bint Ebû Hasme Yesrib'e göç etti, ardından diğer sahâbiler kafiler halinde Mekke'den ayrılmaya başladı. Kureyşli müşrikler hicreti engellemeye çalışıyor, hatta bazı müslümanları hapsediyordu. Kısa bir süre içinde ashabin büyük kısmı Yesrib'e hicret etti; geride yalnız Hz. Peygamber ile Ebû Bekir ve ailesi, Hz. Ali ve annesi, ayrıca hicret etmeye gücü yetmeyenlerle gidişleri engellenmiş olanlar kaldı.

Müşrikler, müslümanların Yesrib'e göç etmesi üzerine Hz. Muhammed'in de oraya giderek kendilerine karşı tehlike oluşturacağından endişe duymaya başladılar ve Dârünnedve'de toplanıp Ebû Ceheil'in teklifiyle Resûlullah'ı öldürmeye karar verdiler. Suikast niyetinden vahiy yoluyla haberdar olan Hz. Peygamber, Ebû Bekir'le birlikte hicret hazırlığına başladı. Bir gece Mekke'den ayrılıp Sevr dağındaki mağaraya saklandılar. Üç gün sonra kılavuzlarının getirdiği develere binerek Yesrib'e doğru yola çıktılar (1 Rebülevvel / 13 Eylül 622). Kureyşliler, Hz. Muhammed'i yakalayana 100 deve ödül vaad ettilerse de hiçbir sonuç elde edemediler. Sürâka b. Mâlik gibi bazılarının teşebbüsü de neticesiz kaldı (İbn Hişâm, I, 489-490; İbnü'l-Esir, II, 331-332). Hz. Peygamber'le Ebû Bekir, sekiz günlük bir yolculuktan sonra Yesrib'e bir saatlik mesafedeki Kubâ'ya ulaştılar. Resûl-i Ekrem, Mekke'den gelecek Hz. Ali'yi ve diğer mu-



Kubâ Mescidi ve Rânûnâ vadisinde inşa edilen Mescid-i Cum'a





Medine'de
Cennetü'l-baki'
Mezarlığı

hacirleri beklemek üzere birkaç gün kaldığı kasabada bir mescid yaptırdı. 12 Rebûlewel 1 (24 Eylül 622) Cuma günü Yesrib'e hareket ettiler. Hz. Peygamber, Râ-nûnâ vadisinde ilk cuma hutbesini okudu ve cuma namazını kıldırdı. Yesrib'e ulaşınca şehir halkı kendisini büyük bir coşku ile karşıladı. Resûlullah, devesinin çöktüğü yerin en yakınında bulunan Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evine misafir oldu. Onun hicreti sebebiyle Yesrib şehri Medine (Medînetü'r-resûl) adını aldı.

Medine Dönemi. Hicret, Hz. Peygamber'in risâlet görevini daha iyi şartlarda yerine getirmesini ve İslâmiyet'in yayılmasını sağlayan çok önemli bir olaydır. Resûlullah'ın en büyük hedefi Kur'an âyetlerini tebliğ etmek, dini yaşayarak öğretmek, dinin gelecek nesillere değiştirilmeden intikalini sağlayacak müminlerin sayısını arttırmaktı. Resûlullah bu amaçla bazı düzenlemeler yapmaya karar verdi. Mekke döneminde müslümanların bir araya gelip ibadet etme ve Resûlullah'ı dinleme imkânları çok kısıtlıydı. Medine'de özellikle Birinci Akabe Biatı'nın ardından müslümanların sayısı artınca Es'ad b. Zürâre, daha sonra Mescid-i Nebevî'nin inşa edileceği arazideki hurma kurutma yerinin etrafını çevirecek kiblesi Kudüs'e doğru olan bir mescid yaptırmıştı. O sıralarda Mekke'deki müslümanlar henüz cuma namazı kılamazken Medineliler burada cemaatle namaz kılıyordu (İbn Sa'd, I, 239). Resûl-i Ekrem, Medine'ye ilk defa girerken devesinin çöktüğü yeri mescid yaptırmak üzere sahiplerinden satın aldı. Yedi ay kadar süren mescidin inşası esnasında Hz. Peygamber, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin evinde misafir kaldı ve burada Medinelî müslüman erkeklerden, bir başka evde de kadınlardan biat aldı. Risâlet vazifesinin bütün gereklerini mescidle ona bitişik

olan evinde yerine getiriyor ve yeni nâzil olan Kur'an âyetlerini burada tebliğ ediyordu. Kimsesiz müslümanlarla ilim tahsil etmek isteyen sahâbîlerin barınması için Mescid-i Nebevî'nin arka kısmında Suffe inşa edilmişti. Resûlullah, Medine dışına gönderilecek heyetleri oluştururken ehl-i Suffe'den faydalanıyordu.

Hz. Peygamber, hicretten hemen sonra muhacirlerin her birini Evs veya Hazrec kabilesinden bir müslümanla kardeş ilân etti. Böylece bütün varlıklarını Mekke'de bırakıp gelen muhacirlerin maddî ve mânevî ihtiyaçlarının karşılanması için büyük bir destek sağlanmış oldu. Medinelî müslümanlar muhacirleri öz kardeşleri gibi kabul edip ellerindeki imkânları onlarla paylaştılar (bk. MUÂHÂT). Resûl-i Ekrem, böyle bir kardeşlik bağı kurmak suretiyle yalnızca zor durumda olan muhacirlerin ihtiyaçlarını karşılamakla kalmamış, kabile esasına bağlı kardeşlik anlayışının yerine din kardeşliği anlayışının geçmesini de sağlamıştır. Resûlullah, Medine döneminin ilk yıllarında gerek Mekke'den gerek Medine çevresinden biat etmek üzere huzuruna gelen herkesin Medine'ye hicret etmesini biat şartı olarak ileri sürüyordu (Buhârî, "Meğâzî", 53; Müslim, "Birr", 6). Ayrıca Medine'ye hicret edenlerin daha sonra oradan ayrılmasını da hoş karşılamıyor, hicretin kararlı ve semereli olması için Allah'a dua ediyordu (Müslim, "Veşâyâ", 5; ayrıca bk. HİCRET).

Resûl-i Ekrem'in Medine'ye hicret ettiği dönemde bütün Hicaz bölgesinde olduğu gibi burada da teşkilâtlanmış bir devlet yoktu, her kabile kendi reisinin idaresinde yaşıyordu. Medine'de Evs ve Hazrec kabilelerinin yanı sıra Benî Kaynukâ', Benî Nadîr ve Benî Kurayza adlı üç yahudi kabilesi bulunuyordu. Evs ve Hazrec ka-

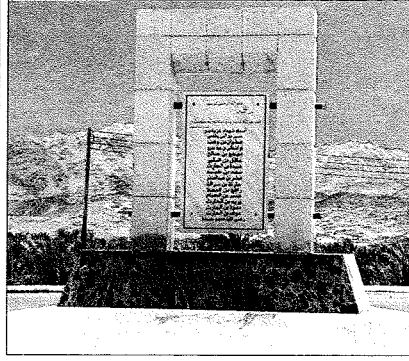
bilelerinin sürekli bir çatışma içinde olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber, muâhât ile müslümanlar arasında birlik sağladıktan sonra yahudi kabileleriyle henüz müslüman olmamış Araplar'ın ve müslümanların barış ve güven içinde yaşaması için bir şehir devleti halinde teşkilâtlanmanın şartlarını bir metinle belirledi. Kaynaklarda "kitab" ve "sahîfe" gibi adlarla anılan, günümüzde bazı ilim adamlarınca yazılı ilk anayasa diye nitelendirilen bu antlaşmada şehrin iç huzurunun sağlanması, dıştan gelebilecek tehlikelerin önlenmesi, fertler arasındaki anlaşmazlıkların çözülmesi ve bazı ekonomik yükümlülüklerin tesbiti gibi hususlar yer alıyordu. Özellikle Medine'ye yönelik dış tehlikeler karşısında yahudilerden müslümanlarla iş birliği içinde olmaları ve Kureyşliler'le ittifak kurmalarını istenmiştir. Savaş masrafları, fide ve diyet gibi malî hususların her grubun kendi imkânlarıyla karşılanması, yargı görevini kendi içinde bağımsız olarak yürütmesi, farklı gruplara mensup kişilerin anlaşmazlıklarında ise son yargı merciinin Hz. Peygamber olması karar altına alınmıştır. Yahudilerle müslümanların din ve vicdan hürriyetine sahip buldukları da açıkça belirtilmiştir (İbn Hişâm, I, 501-504; bk. ANAYASA [İslâm Tarihinde Anayasa]). Bu arada Resûl-i Ekrem Medine'nin sınırlarını tesbit ettirmiş ve bundan sonraki siyasî ve askerî faaliyetler bu sınırlara göre yürütülmüştür. Ayrıca Medine'de müslümanlar için bir pazar yeri yaptırmış (İbn Şebbe, I, 305-306; Küçükkaşçı, s. 236, 239), Bakî' mevkiini de mezarlık olarak kararlaştırmıştır.

Mekke döneminde Resûlullah kendisine ve müslümanlara karşı düşmanlık yapan Kureyşliler'e mukabelede bulunmamış, bu dönemde nâzil olan âyetlerde de sabır tavsiye edilmiştir. Medine'de başlayan yeni dönemin ilk yıllarında bazı sıkıntılar mevcuttu. Şehirdeki yerli halkın çoğunluğu müslüman olmuşsa da içlerinde münafıklar da vardı. Şehrin etrafında yaşayan yahudi kabileleri görünüşte antlaşmaya katılmışlardı, fakat her fırsatta problem çıkarıp ihanete varan davranışlarda bulunuyorlardı.

Hicretten kısa bir süre sonra Kureyş ileri gelenlerinden Ebû Süfyân ile Übey b. Halef, Medineliler'e gönderdikleri mektupta Hz. Muhammed'e yardım etmenin utanılacak bir şey olduğunu, bundan vazgeçemedikleri takdirde aralarında savaş çıkabileceğini bildirdi (İbn Habîb, s. 271-



Bedir Şehitliği ve önünde şehid adlarının yazılı olduğu âbide



bir itibar kazandırmış ve Resûlullah'a İslâmîyet'i tebliğ için geniş alanlar açmıştır.

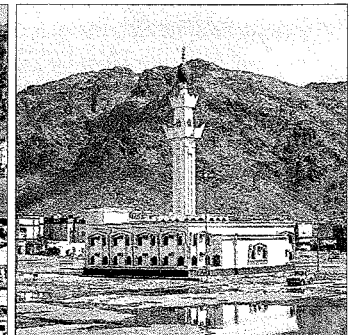
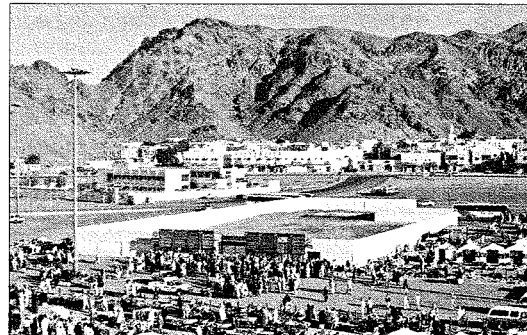
Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettiği sırada şehir halkının yarıya yakın nüfusunu yahudiler teşkil ediyordu. Resûlullah yahudilere karşı hoşgörülü davrandı, Medine sakinleriyle yaptığı antlaşmaya onları da dahil etti. Onun bu davranışı bazı yahudiler üzerinde olumlu etki yaptı ve Benî Kaynukâ' kabilesinden Abdullah b. Selâm ailesiyle birlikte müslüman oldu. Ancak yahudiler, yakın zamanda gelecek bir peygambere tâbi olacaklarını ve düşmanlarına üstünlük sağlayacaklarını söyleyerek Evs ve Hazrec mensuplarını tehdit ediyordu. Bekledikleri peygamber yahudilerden gelmediği için Resûl-i Ekrem'in risâletini benimsemediler. Ayrıca müslümanları dinlerinden döndürmek için çeşitli faaliyetlere girişiyor, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'le alay ediyorlardı. Evs ve Hazrec kabileleri arasında çeşitli fitneler sokuyor ve münafıklara cesaret veriyorlardı. Benî Kaynukâ' kabilesinin ileri gelenlerinden bazıları İslâmîyet'e girdiklerini söyleyip münafıklar arasına katıldılar (İbn Hişâm, I, 519-572). Müslümanların Bedir Gazvesi'nden zaferle çıkması bir gerginliğin meydana gelmesine yol açtı. Benî Kaynukâ' çarşısına giden müslüman bir kadının tâcize uğraması ve yardım için gelen sahâbînin tâcizi yapan yahudiyi öldürmesi, kendisinin de şehid edilmesi üzerine antlaşma bozuldu. Resûl-i Ekrem Şevval 2 (Nisan 624) tarihinde Benî Kaynukâ'nın üzerine yürüdü ve onları İslâm'a davet etti. Yahudiler bunu reddedip kalelerine çekilince kaleyi kuşatma altına aldı; sonunda yahudiler teslim oldu. Hz. Peygamber kabile mensuplarının üç

274). Bu arada Medine'ye karşı bazı iktisadî tedbirler almaya başladılar. Diğer taraftan hicret haberi Arap yarımadasının hemen her yerine ulaşmıştı. Birçok kabile yeni peygamberi takip ediyor, hicret etme imkânı bulamayanlar da gelişmeleri bekliyordu. Bu arada zulme mâruz kalan müminlerin silâhla mukabelede bulunmasına izin veren âyet nâzil olmuştu (el-Hac 22/39-40). Resûl-i Ekrem hicretten yedi ay sonra başlamak üzere bir yıla yaklaşan süre içinde müslümanların da bir güç olduğunu göstermek amacıyla sekiz kadar askerî harekât gerçekleştirdi. Çoğuna kendisinin kumanda ettiği bu müfrezeler Kureyş kervanlarının güzergâhları civarında dolaştıysa da herhangi bir baskın düzenlenmedi. Bu hareketlerle birlikte Medine ile Mekke arasında savaş hükümlerinin yürürlükte olduğu bir dönem başladı ve bu durum Hudeybiye Antlaşması'na kadar devam etti. Hicretten on yedi ay sonra Batn-ı Nahle'ye gönderilen seriyye Yemen'den dönen bir Kureyş kervanına baskın yaptı. Bazı rivayetlere göre asıl hedefi istihbarat olan bu seriyye ile Hz. Peygamber Kureyşli müşriklere gözdağı vermek istiyordu.

Kureyşliler, mallarının büyük bir kısmını bırakıp hicret eden müslümanların Mekke'de kalan mallarını da servetlerine katarak Arap yarımadasının güney ve kuzey istikametlerine doğru ticaret kervanları düzenliyordu. Resûl-i Ekrem, Ebû Süfyân'ın idaresinde bir ticaret kervanına Suriye'den dönerken Bedir'de baskın düzenlemek için harekete geçti. Ancak Ebû Süfyân baskın teşebbüsünü öğrenince yardım istemek üzere Mekke'ye adam gönderdi, kendisi de Bedir'den

uzak kalıp sahil yolunu takip etti. Kureyşliler, kervanın kurtulduğunu öğrenmelerine rağmen Ebû Cehil kumandasında 1000 kişilik bir kuvvetle Bedir'e yürüdüler. Kur'an-ı Kerim'de Bedir karşılaşmasının iki tarafın planlarının ötesinde Allah'ın kudret ve iradesiyle gerçekleştiğine işaret edilerek müslüman ordusuyla müşrik ordusunun birbirinden habersiz olduğu, ticaret kervanının ikisinden de uzak bir yerde bulunduğu haber verilir (el-Enfâl 8/7, 42). 2. yılın 17 Ramazanında (13 Mart 624) Cuma sabahı 305 kişilik müslüman kuvvetiyle müşrik ordusu arasında cereyan eden savaşta Ebû Cehil dahil yetmiş kişi öldürüldü, yetmiş kişi esir alındı, müslümanlar da on dört şehid verdi. Kur'an'da elde edilen zaferin Allah'ın yardımıyla gerçekleştiği ve müslüman ordusunun meleklerle desteklendiği ifade edilmektedir (el-Enfâl 8/8-12; krş. Âl-i İmrân 3/123-127). Bedir Gazvesi, İslâm cemaatine Arap yarımadasında büyük

İçinde Hz. Hamza'nın da kabri bulunan Uhud Şehitliği ve savaşın meydana geldiği yerde yapılan Hz. Hamza Camii



gün içinde Medine'yi terketmelerini istedi.

Resûl-i Ekrem'in Medine'de karşılaştığı büyük problemlerden biri de nifak hareketiydi. Münafıkların başını çeken Abdullah b. Übey b. Selûl, Hazreciler'in reisi olup Yesrib'in idaresine verilerek üzere mutabakata varılmışken Hz. Peygamber'in hicretle reisiği gerçekleşmemiş ve hayatının sonuna kadar ona karşı düşmanlık beslemiştir.

Bedir'de ağır bir yenilgiye uğrayan Kureyşliler reisleri Ebû Süfyan'a savaş hazırlıklarına hemen başlaması için baskı yapıyordu. İntikam hislerinin yanı sıra müslümanların Suriye - Mısır ticaret yolunu kesmeleri ve kervanlarına baskın düzenlemeleri de onları endişeye sevk ediyordu. Kureyşliler topladıkları 3000 kişilik bir ordu ile Bedir Gazvesi'nden bir yıl sonra Medine'ye doğru yürüdüler. Resûl-i Ekrem onlarla Medine dışında savaşmak istemiyordu. Fakat ashaptan bazılarının ısrarı üzerine Uhud'a gitmeye karar verdi. Yolda Abdullah b. Übey 300 kadar adamıyla geri dönünce 700 sahâbî ile Uhud dağının eteklerine geldiler ve 7 Şevval 3 (23 Mart 625) tarihinde düşmanla karşılaştılar. Müslümanlar başlangıçta Kureyşliler'i çekilmeye mecbur ettiyse de Resûlullah'ın stratejik önem taşıyan bir tepeye yerleştiği okuların tâlimata uymayarak burayı terketmeleri üzerine müşrikler arkadan saldırıp savaşın seyrini değiştirdiler. Başta Hz. Peygamber'in amcası Hamza olmak üzere yetmiş müslüman şehid oldu. Resûlullah'ın kendisi de yaralandı. Resûl-i Ekrem'in öldürüldüğüne dair bir haberin yayılması üzerine çatışmalar yavaşladı. Müslümanlar Uhud dağının eteklerine çekilirken müşrikler Ebû Süfyan'ın etrafında toplandılar, böylece iki ordu birbirinden ayrıldı ve savaş sona erdi. Ardından Medine'ye dönen Hz. Peygamber, Kureyşliler'in Medine'ye baskın düzenleyeceklerine dair bir haber aldı. Kureyş ordusunu takip etmek için Uhud'a katılanlardan 500 kişilik bir kuvvetle Medine'ye 8 mil mesafedeki Hamrâülesed'e kadar gitti. Durumu öğrenen Kureyşliler Mekke'ye gittiler. Resûl-i Ekrem burada beş gün kalıp Medine'ye döndü.

Birkaç ay sonra Adal ve Kâre kabilelerinden bir heyet Medine'ye gelerek Resûlullah'tan kendilerine İslâmiyet'i öğretecek sahâbîler göndermesini istedi. Hz. Peygamber'in yolladığı on kişilik heyet yolda Recî' suyu yanında konakladı. Bu sırada Lihyanoğulları'ndan 100 kişilik bir grup müslümanlara baskın düzenledi

(Safer 4 / Temmuz 625); yedi sahâbî şehid edildi, kalan üç kişiden biri yolda öldürüldü, ikisi de köle olarak Kureyş'e satıldı. Mekke müşrikler bir müddet sonra bu iki sahâbîyi de şehid ettiler.

Safer 4 (Temmuz 625) tarihinde Âmir b. Sa'saa kabilesinin reisi Ebû Berâ Âmir b. Mâlik, Medine'de Hz. Peygamber'den İslâmiyet hakkında bilgi aldı ve kendisi müslüman olmamasına rağmen kabilesine İslâm'ı anlatacak bazı kimselerin gönderilmesini istedi. Resûlullah, gönderilecek kimselerin can güvenliği konusunda ondan kesin söz aldıktan sonra Kur'an'ı iyi bilen, çoğu ensardan ve ehl-i Suffe'den bir grubu Münzir b. Amr el-Hazrecî başkanlığında yolladı (Buhârî'nin rivayet ettiği bir hadise göre ise bu heyet başka bir amaçla gönderilmişti, Buhârî, "Meğâzî", 28). Heyet, Medine - Mekke yolu üzerindeki Bi'rîmaüne'ye gelince Âmir b. Mâlik'in öldüğünü haber aldı ve orada bir süre bekledi. Fakat civardaki kabilelerden oluşan bir grup üç kişi hariç bütün heyet mensuplarını öldürdü. Bu hadiseyi vahiy yoluyla öğrenen Resûlullah, hiçbir felâket karşısında duymadığı derecede elem duymuş ve bir süre sabah namazında faciaya yol açanlara beddua etmiştir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, IV, 118). Hz. Peygamber, Benî Âmir'in cezalandırılması için Şücâ b. Vehb kumandasında yirmi dört kişilik bir kuvveti Rebûlevvel 8'de (Temmuz 629) onların üzerine gönderdi. Âni bir gece baskınıyla birçok kadınla beraber kabilenin hayvanları da ele geçirildi. Ancak kadınlar ve onları istemeye gelen kabile mensupları İslâmiyet'i kabul ettikleri için serbest bırakıldı.

Nadıroğulları, Uhud Gazvesi esnasında müşriklerin karargâhına gidip onları müslümanlara karşı tahrik etmişti. Ayrıca zaman zaman müslümanlarla çatışmak istemiş ve bazı suikast teşebbüslerinde bulunmuşlardı. Hz. Peygamber antlaşmaya riayet etmelerini istediye de olumlu bir sonuç alamadı. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ali ile beraber onların yerleşim merkezine gitti. Nadıroğulları kendilerini iyi karşılamakla birlikte oturdukları yerin üstünden taş yuvarlamak suretiyle onları öldürmeye teşebbüs ettiler. Durumu farkedene Hz. Peygamber şehre döndü ve onlardan on gün içinde şehri terketmelerini istedi. Nadıroğulları göç hazırlıklarına başlamışken Abdullah b. Übey yardımcı olacağını söyleyerek gitmelerini önledi. Resûlullah da onları muhasara edip antlaşmaya davet etti (18 Rebûlevvel 4 / 28 Ağustos 625). Bir süre di-

renen yahudiler on beş gün devam eden muhasaranın ardından Medine'den ayrıldılar.

Müslümanlara karşı düşmanca tavır takınan ve Kureyş'in yanında yer alan Mustalikoğulları reisi Hâris b. Ebû Dirâr, Medine'ye saldırmak amacıyla asker toplama başlamıştı. Bunu öğrenen Resûl-i Ekrem, Şâban - Ramazan 5 (Ocak - Şubat 627) tarihinde Benî Mustalîk (Müreyssî) Gazvesi'ne karar verdi ve 700 kişiden oluşan bir kuvvetle sefere çıktı. Bunun üzerine Mustalikoğulları'nın yanında toplanan kabileler dağılmaya başladı. Müreyssî suyunun yanına geldiklerinde kabile mensuplarını müslüman olmaya davet ettiler. Onların ok atmaya başlaması yüzünden çatışma çıktı ve müslümanların zaferiyle sonuçlandı. Birçok esirle birlikte ganimetler ele geçti. Hz. Peygamber esir ve ganimetleri paylaştırdı. Bu esnada kabile reisinin kızı Cüveyriye müslüman oldu, Resûlullah da kendisini âzat edip onunla evlendi. Bunu gören müslümanlar ellerindeki esirleri serbest bırakınca Mustalikoğulları İslâmiyet'i benimsedi.

Hz. Peygamber bu sefer için Medine'den ayrılırken Âişe'yi de yanına almıştı. Sefer dönüşü konakladıkları bir yerde sabaha karşı hareket emri verildiğinde Âişe ihtiyaç için ordugâhtan uzaklaştı, dönüşte gerdanlığını düşürdüğünü fark ederek aramaya koyuldu ve konak yerine gelince kafilenin hareket ettiğini görünce beklemeye başladı. Ordunun artçılarından Safvân b. Muattal Âişe'yi devesine bindirip kafileye yetiştirdi. Başlangıçta kimsenin dikkatini çekmeyen bu olay, Abdullah b. Übey ve adamlarının dedikodusu yüzünden önemli bir mesele haline geldi. Aleyhindeki konuşmaları sonradan öğrenen Âişe ile birlikte ailesi ve Resûl-i Ekrem çok sıkıntılı günler geçirdikten sonra nâzil olan âyetler dedikoduların çirkin bir iftiradan ibaret olduğunu haber verdi (bk. İFK HADİSESİ).

Kureyşliler'in Medine'ye karşı son saldırısı Hendek (Ahzâb) Gazvesi diye anılmıştır. Bu sefere, Kureyş'ten başka çeşitli Arap kabileleriyle Medine'den çıkarılan Benî Nadîr ve o sırada Medine'de kalan Benî Kurayza yahudilerinden oluşan kalabalık bir grup (ahzâb) katıldı. Hayber'e yerleşen Benî Nadîr yahudilerinin tahrikiyle meydana gelen müttefik güçlerin sayısı 10-12.000 civarındaydı ve kumandanları da Ebû Süfyan'dı. Resûlullah, Selmân-ı Fârisî'nin tavsiyesine uyarak Medine'nin kuzey kısmında hendeklerin kazılmasına karar verdi, bu iş 3000 kişilik İslâm ordusu tarafından kısa süre içinde

tamamlandı. Yirmi gün kadar devam eden muhasara esnasında bazı çatışmalar olmuşsa da müttefik güçler bir sonuç alamadı. Şiddetli bir fırtınanın ardından kuşatmayı kaldırıp Mekke'ye döndüler (Zilkade 5 / Nisan 627).

Medine'de kalan son yahudi kabilesi Benî Kurayza, antlaşmaya göre şehrin savunmasına katılması gerektiği halde Hendek Gazvesi sırasında bu şartı ihlâl etti. Hendek Gazvesi'nin arkasından Benî Kurayza kendi topraklarına gitti. Resûlullah onları önce Müslümanlığa çağırdı, reddetmeleri üzerine teslim olmalarını istedi. Bu teklif de kabul edilmeyince kuşatma başlatıldı. On beş veya yirmi beş gün devam eden kuşatmadan sonra eski müttefikleri Evs kabilesinden Sa'd b. Muâz'ın vereceği hükme razı oldular. Sa'd savaştaki gücü bulunanların öldürülmesine, kadın ve çocukların esir edilmesine ve mallarının ganimet olarak alınmasına karar verdi. Resûl-i Ekrem, ihanetin cezasının ölüm olduğunu bildiren yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'a uygun düşen (Tesniye, XX/10-15) bu kararı uyguladı.

Hız. Peygamber ve Mekke'li müslümanlar eski vatanlarını özleyiyor ve Kâbe'yi ziyaret etmeyi arzu ediyordu. Resûl-i Ekrem rüyasında Kâbe'yi tavaf ettiğini görünce Mekke'ye gidip umre yapmaya karar verdi, ashabına da hazırlanmalarını söyledi. 1400-1500 kişiyle birlikte Zilkade 6 (Mart 628) tarihinde Medine'den hareket etti ve Mekke'ye 17 km. uzaklıktaki Hudeybiye'de konakladı. Kureyşliler, kendilerine engel olmak için Hâlid b. Velîd kumandasında 200 kişilik bir süvari birliğini bölgeye sevketti. Hız. Peygamber de amaçlarını anlatmak üzere Hız. Osman'ı gönderdi. Kureyşliler müslümanların Mekke'ye girmesine izin vermeyeceklerini, ancak Osman'ın Kâbe'yi tavaf edebileceğini söylediler. Hız. Osman bu teklifi reddedince kendisini hapsedtiler. Bu gelişme müslümanlara Osman'ın öldürüldüğü şeklinde ulaştığından Resûl-i Ekrem, müşriklerle savaşmadan oradan ayrılmayacaklarına dair ashabından biat aldı (Bey'atü'r-rıdvân). Bunu öğrenen Kureyşliler telâşa kapıldılar ve Hız. Osman'ı serbest bıraktılar. Ardından Süheyl b. Amr başkanlığında bir heyet yolladılar. Yapılan müzakerelerden sonra bir antlaşma imzalandı. Antlaşmaya göre müslümanlar o yıl Mekke'ye girmeden geri dönecekler, umre için ertesi yıl gelip şehirde üç gün kalabileceklerdi. Bir Mekke'li Medine'ye kaçarsa iade edilecek, Medine'den biri Mekke'ye kaçarsa iade edilmeyecekti. Barış on yıl sürecek,

tarafardan biri bu ittifaka dahil olmayan bir kabile ile savaşa girerse diğeri karışmayacaktı. Diğer Arap kabileleri istedikleriyle ittifak yapabilecek, bu şartlara tarafların dışında kendileriyle müttefik olan kabileler de uyacaktı (İbn Hişâm, II, 317-318; İbn Sa'd, II, 101-102). Antlaşma ilk bakışta müslümanların aleyhine gibi görünse de o güne kadar müslümanları muhatap saymayan Kureyşliler bununla müslümanları kendileriyle denk kabul etmiş oldular. Ardından İslâmiyet Arap yarımadasında hızla yayılmaya devam etti; Mekke'nin fethine kadar geçen iki yıl içinde müslüman olanların sayısı o güne kadar geçen on sekiz yıl içindeki müslümanların sayısını aştı. Bu münasebetle nâzil olan Kur'an-ı Kerim'in 48. sûresi Feth adını almış ve antlaşma "feth-i mübin" ve "nasr-ı azîz" (el-Feth 48/1, 3) olarak nitelendirilmiştir. Resûl-i Ekrem bir yıl sonra Mekke'ye gidip ashabıyla birlikte umresini kazâ etti (umretü'l-kazâ).

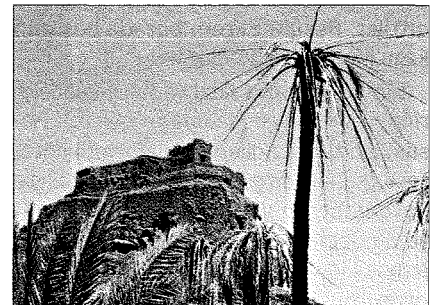
Resûl-i Ekrem, Hudeybiye'den döndükten sonra bazı devlet başkanlarına davet mektupları gönderdi (Muharrem 7 / Mayıs 628). "Muhammed Resûlullah" mührünü taşıyan mektuplardan biri Abdullah b. Huzâfe tarafından Sâsânî Hükümdarı Kısra II. Hüsrev Pervîz'e götürüldü. Kendi adının Muhammed isminden sonra yazılmış olmasına öfkelenen Kısra mektubu yırttı ve San'a'daki valisi Bâzân'dan Hız. Muhammed hakkında kendisine bilgi vermesini istedi. Mektubunun yırtıldığını haber alan Resûlullah bu edep dışı davranışından dolayı Kısra'nın cezalandırılmasını Cenâb-ı Hak'tan niyaz etmiştir (İbn Sa'd, I, 260). Kısa bir süre sonra Yemen valisi Bâzân iki adamını Medine'ye yolladı. Hız. Peygamber, Hüsrev Pervîz'in kendi oğlu tarafından öldürüldüğünü vahiy yoluyla öğrenip elçilere söyledi ve Bâzân'a müslüman olduğu takdirde valilik görevinde bırakılacağını bildirdi. Ardından Bâzân ile birlikte Yemen halkı da İslâmiyet'i kabul etti. Böylece Yemen'in ilk müslüman valisi Bâzân ile İslâmiyet bölgede yayılmaya başladı (Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, s. 66-76). İkinci mektup Amr b. Ümeyye ile Habeş Necâşisi Ashame'ye gönderildi. Ashame, İslâmiyet'i benimsedikten başka Habeşistan'da kalmış olan son muhacirleri gelen elçiyle beraber Medine'ye yolladı. Üçüncü mektup Hâtib b. Ebû Beltea tarafından Mısır Meliki Mukavkis'a götürüldü. Mukavkis müslüman olmamakla birlikte Hız. Peygamber'e bazı hediyeler yolladı. Dördüncü mektup Şuçâ b. Vehb ile Gassânî

Kralı Hâris b. Ebû Şemir'e gönderildi. Hâris, kendisine böyle bir mektubun yollanmasına sinirlenip onu yere attı ve Medine'ye hücum tehdidinde bulundu. Beşinci mektup Selif b. Amr tarafından Benî Hanife kabilesinin reisi Hevze b. Ali'ye götürüldü, hıristiyan olan Hevze müslüman olmayı kabul etmedi. Altıncı mektup Dihye b. Halife ile Bizans İmparatoru Heraklios'a gönderildi. İmparator Busrâ valisi aracılığıyla huzuruna çıkan Dihye'ye iyi davranmakla yetindi (davet mektupları için bk. İbn Sa'd, I, 258-291; Hamîdullah, *Vesâ'îku's-siyâsiyye*, İndeks; *DİA*, XI, 3-4).

Hız. Peygamber'in davet mektupları Arap yarımadasında yaşayan birçok kabile reisine ve bazı şahıslara da gönderilmiştir. Mektuplarda kişilere unvanlarıyla hitap edilmiş, tehditkâr ifadeler yer verilmemiş, bir olan Allah'a ve Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna inanılması istenmiştir. Özellikle kabile reislerine götürülen mektuplarda müslüman olmaları halinde mal ve can güvenliklerinin sağlanacağı, bazı kabilelere toprak ve maden yerlerinin verileceği belirtilmiştir. İslâm'ı kabul edenlerin Allah'a ve resulüne boyun eğmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri gerektiği zikredilmiştir. Hicretin 9 (630) yılında nâzil olan cizye âyetinden (et-Tevbe 9/29) sonra yazılan mektuplarda ise müslüman olmayı kabul etmeyen yahudi, hıristiyan ve Mecûsiler'den cizye alınacağı bildirilmiştir.

Hayber'e yerleşen Nadîroğulları Hayber'deki yahudilerle birlikte Medine'ye karşı düşmanlık faaliyeti içine girmiş, Mekke'li müşriklerin yanı sıra bazı Arap kabileleriyle de anlaşmışlardı. Nihayet Resûlullah 1500 kişilik bir kuvvetle Hayber üzerine yürümek için Medine'den ayrıldı (Muharrem sonu 7 / Haziran 628). Hayber'deki yedi müstahkem kalenin dördü

Hayber Kalesi'nin kalıntıları



savaşla, üçü barış yoluyla ele geçirildi. Resûl-i Ekrem yahudileri Hayber'den çıkarmayı düşünüyordu. Ancak onların kendi yerlerinde yarıcı olarak kalmaları yolundaki tekliflerini kabul etti. Hayber'den sonra Vâdikurâ ve Fedek halkıyla da benzer anlaşmalar yapıldı.

Hz. Peygamber, 8. yılın başında (629) Hâris b. Umeyr el-Ezdî'yi İslâm'a davet mektubuyla Bizans'a bağlı Busrâ valisine gönderdi. Medine'ye hicretinden itibaren Resûlullah'a düşmanlık gösteren Ebû Âmir er-Râhib'in telkinleri altında bulunan hıristiyan Gassânî Emîri Şûrahbîl b. Amr kendi topraklarından geçen elçiyi öldürttü. Hâris b. Umeyr, Resûl-i Ekrem'in öldürülen tek elçisidir. Diğer taraftan Hz. Peygamber, aynı yıl içinde on beş kişilik bir heyeti İslâm'a davet amacıyla Zâtü-latlah'a yolladı. Ancak heyet üyeleri şehid edildi, içlerinden yalnız Kâ'b b. Umeyr el-Gıfârî yaralı olarak Medine'ye dönebildi. Resûlullah, mukabelede bulunmak üzere Zeyd b. Hârîse kumandasında 3000 kişilik bir orduyu bölgeye sevketti. İslâm ordusu Belkâ'nın köylerinden olan Mûte'de, o sırada bölgede bulunan Bizans ordusu ile hıristiyan Arap kabilelerinin de katıldığı Şûrahbîl b. Amr kumandasındaki büyük bir orduyla (100.000 veya 200.000 kişi) karşılaştı (Cemâziyelevvel 8 / Eylül 629). Yapılan savaşta Zeyd b. Hârîse ile ardından Hz. Peygamber'in tayin ettiği iki kumandan Ca'fer b. Ebû Tâlib ve Abdullah b. Revâha şehid oldu. Bunun üzerine Hâlid b. Velîd kumandanlığa getirildi ve onun taktikleriyle müslümanlar en az zayıflatı geri çekilerek Medine'ye döndü. Medine'de Resûlullah kumandanlarının arka arkaya şehid düştüğünü ağlayarak ashabına anlatmış, ardından sancağı Hâlid'in aldığını ve kendisine fethin müyesser olduğunu söylemiştir (Buhârî, "Cihâd", 7, 183; Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid*, s. 142-168).

Mekke çevresinde yaşayan Benî Bekir ile Huzâalılar arasında Câhiliye döneminden beri devam eden kan davası Hudeybiye Antlaşması'yla ortadan kaldırılmış, Benî Bekir Kureyş ile, Huzâalılar da Hz. Peygamber'le ittifak kurmuşlardı. Ancak Benî Bekir, Kureyşliler'den destek olarak Huzâalılar'a bir gece baskın düzenlemiş ve kabile reisiyle bazı mensuplarını öldürmüştü. Huzâalılar, Medine'ye bir heyet gönderip yardım isteyince Resûl-i Ekrem, Kureyşliler'e bir mektup yollayarak Benî Bekir ile ittifaktan vazgeçmelerini veya öldürülen Huzâalılar'ın diyetini ödemesini istedi. Aksi takdirde antlaşma-

nın ihlâl edilmesi sebebiyle kendilerine savaş açabileceğini bildirdi. Kureyşliler bu isteği reddedip Hudeybiye Antlaşması'nı yenilemek üzere Ebû Süfyân'ı Medine'ye gönderdiler. Ebû Süfyân Medine'deki teşebbüslerinden olumlu bir sonuç almadan Mekke'ye döndü.

Resûlullah sefer hazırlıklarını tamamladıktan sonra askerî harekâtın hedefini gizli tuttuğundan mîkât yeri Zülhuleyfe'de ihrama girerek yola çıktı ve Mekke yakınındaki Merrüzzahrân'da konakladı. 10.000 kişilik İslâm ordusunun Mekke'ye yaklaştığını öğrenen Kureyşliler, Ebû Süfyân başkanlığındaki bir heyeti Hz. Peygamber'e gönderdiler; ancak heyet mensupları İslâm'ı kabul etmiş olarak Mekke'ye döndüler. Ebû Süfyân, Kureyşliler'e kendisinin müslüman olduğunu ve teslim olmaktan başka çarelerinin kalmadığını söyledi. Öte yandan Resûl-i Ekrem kumandanlarına mecbur kalmadıkça savaşmamalarını, kaçanları takip etmemelerini, yaralıları ve esirleri öldürmemelerini bildirdikten sonra hareket emri verdi. Merkezî birliğin başında bulunan Resûlullah, Mekke'nin yukarı kısmından Mes-cid-i Harâm'a girdi, Hacûn'da konakladı ve diğer birliklerle Safâ tepesinde buluştu (20 Ramazan 8 / 11 Ocak 630). Hz. Peygamber, toplanan Mekkeliler'e Kâbe kapısının önünde yaptığı konuşmada umumi af ilân etti. Askerî harekâtın sonunda sadece direniş gösteren yirmi civarında müşrik öldürülmüş, iki veya üç müslüman şehid olmuştu. Kâbe'nin içi ve civarı putlardan temizlendikten sonra Bilâl-i Habeşî'nin ezan okumasıyla Kureyşliler, Resûl-i Ekrem'in huzuruna gelerek müslüman oldular ve kendisine biat ettiler. Mekke'nin fethiyle birlikte Kureyş müşriklerinin Hz. Peygamber ve müslümanlara karşı olan düşmanlığı sona ermiş, yarımada'nın Hicaz bölgesinde İslâm'ın yayılışı önündeki engeller kalkmıştı.

Hz. Peygamber, Mekke çevresindeki kabilelere ait bazı putların ortadan kaldırılmasını sağladı. Ardından şehre yakın kabileleri İslâmiyet'e davet etmek için seriyeler düzenlemeye başladı. Şevval 8 (Şubat 630) tarihinde Hâlid b. Velîd'i 350 kişilik birlikle Cezîme b. Âmir kabilesine gönderdi. Hâlid onların silâhlarını bırakıp müslüman olmalarını istedi. Tartışmalardan sonra silâhlarını bırakmaya rıza gösterdiler ve müslüman olduklarını ifade etmek üzere "dinimizi değiştirdik" (sabe'nâ) dediler. Ancak Hâlid, bu sözleriyle açık bir tavır ortaya koymadıklarını düşünerek kendilerini esir alıp askerleri arasın-

da taksim etti, ertesi sabah da öldürmelerini emretti. Sonuçta otuz kadar esir öldürüldü. Resûlullah durumdan haberdar olunca çok üzüldü. Hz. Ali'yi Cezîme kabilesine gönderip öldürülenlerin diyetlerini ödedi ve uğradıkları maddî zararları tazmin ettirdi.

Resûl-i Ekrem, Hudeybiye Antlaşması'nın yol emniyetiyle ilgili hükümlerini ihlâl eden Hevâzin kabilesinin çeşitli kolları üzerine 6 (627-28), 7 (628-29) ve 8 (629) yıllarında seriyeler gönderdi (İbn Sa'd, II, 89-90, 117, 127). Hevâzin kabilesiyle Kureyş arasında Câhiliye döneminden beri süregelen düşmanlık Resûlullah'a ve İslâmiyet'e de yönelmişti. Hevâzinliler, Hz. Peygamber'in büyük bir orduyla yola çıktığını öğrenince bu hareketin kendilerine karşı olabileceğini düşünerek savaş hazırlıklarına başladılar. Resûl-i Ekrem, ele geçirilen bir casustan Hevâzinliler'in topyekûn bir savaşa girişmek üzere olduklarını öğrendi. Diğer taraftan kabilenin önemli bir kolunu oluşturan Sakifliler de Uzzâ putunun yıktırılması üzerine kendi putları Lât'ın da tahrip edileceğinden korkup Evtâs'ta toplanan Hevâzinliler'e katıldılar. Hz. Peygamber, 6 Şevval 8 (27 Ocak 630) tarihinde 12.000 kişilik bir orduyla yola çıktı. 11 Şevval 8 (1 Şubat 630) Perşembe günü Evtâs'a yönelen müslümanların Hâlid b. Velîd kumandasındaki öncü birliğini Huneyn vadisinde pusu kuran Hevâzinliler'in oka tutmasıyla savaş başladı. Düşmanın yerini tesbit etmenin imkânsızlığının yanı sıra ürken hayvanların yol açtığı karışıklık ve panik öncü birliğin dağılmasına, merkezdeki birliklerin de düzensiz bir şekilde geri çekilmesine sebep oldu. Resûl-i Ekrem'in etrafında çok az sayıda asker kaldı. Kur'ân-ı Kerim'de bozgunun sebebi, müslümanların sayı bakımından kendilerini üstün görmesine, dolayısıyla Allah'a tevekkülün tam gerçekleşmemesine bağlanmış, fakat acı tecrübeden sonra Allah'ın mânevî desteğiyle zaferin kazanıldığı ifade edilmiştir (et-Tevbe 9/25-26). Dağılan ordu Resûlullah'ın uyarısı ile kısa zamanda toparlandı ve şiddetli bir savaşın ardından müslümanlar galip geldi.

Huneyn Gazvesi'nden sonra kaçanlar İslâm karşıtı kabilelerle birleşerek yeni bir tehlike oluşturmuştu. Bunların başında Tâifliler geliyordu. Tâif halkı, nübüvvetin 10. yılından itibaren İslâm'a karşı olan tavrını ortaya koymuştu. Hz. Peygamber'i ve müslümanları hicveden şairler, İslâm aleyhine tertip kurmaya çalışanlar Tâif'e kaçıp sığınuyordu. Resûlullah, Huneyn Gazvesi'nin ardından Tâif üzerine yürü-

meye karar verdi. Bu arada kaçan düşman kuvvetlerinin takibi için Evtâs'a gönderilen birlik Hevâzinliler'le yaptığı savaşı kazandı, burada ele geçirilen ganimetler ve esirler Ci'râne'ye götürüldü. Resûl-i Ekrem, Tâif kalelerine sığınan Sakifliler'i ve Hevâzinliler'i bir ay kadar muhasara etti. Haram ayların yaklaşmasıyla muhasarayı kaldırarak Ci'râne'ye döndü ve ganimetleri paylaştırdı. Bu sırada Hevâzinliler'den gelen bir heyet müslüman olduklarını söyleyip esirlerin ve mallarının iade edilmesini istedi. Hz. Peygamber esirleriyle malları arasında tercih yapmalarını söyleyince esirlerini geri aldılar. Resûlullah Ci'râne'de ihrama girip Mekke'ye gitti ve umreden sonra Medine'ye döndü.

Hicretin 9. yılı Receb ayında (Ekim 630) Bizans İmparatoru Herakleios'un müslümanlara karşı savaş hazırlığına başladığına dair haberler gelince Hz. Peygamber 30.000 kişilik bir ordu hazırladı ve Medine'ye 700 km. uzaklıktaki Tebük'e kadar ilerleyip orada karargâh kurdu. On beş-yirmi gün kalındığı halde Bizans ordusuna rastlanmadı. Bu sırada Resûl-i Ekrem İslâmîyet'e davet amacıyla Cerbâ, Eyle Limanı, Ezruh, Maknâ ve Maan'a birlikler gönderdi. Onların temsilcileri gelip İslâmîyet'i kabul etmeyeceklerini, ancak cizye ödeyeceklerini bildirdiler ve İslâm devletinin tebaası olmayı kabul ettiler. Bu arada Hâlid b. Velîd kumandasındaki askerî birlik Irak yolu üzerinde önemli bir merkez olan Dûmetülcendel halkının da cizye ödemek suretiyle İslâm devletinin hâkimiyetini kabul etmesini sağladı.

Hicretin 9. (630-31) yılı "elçiler yılı" (senetü'l-vüfûd) diye meşhur olmuştur. Mekke'nin fethedilmesi, ardından Hevâzinliler'in İslâmîyet'i benimsemesi, bir yıl sonra Sakifliler'in Medine'ye gelerek biat etmesi ve Kuzey Arabistan'ın Tebük Seferi ile İslâm hâkimiyetinin altına girmesi üzerine Arap kabileleri Medine'ye heyetler yollayıp müslüman olduklarını bildiriyor, dini bizzat tebliğcisinden öğrenmek istiyor, bazan da kabile mensuplarına öğretmen gönderilmesini talep ediyordu. Heyetler arasında Sakif ve Hanife kabilelerinin temsilcileri gibi kabul edilemeyecek şartlar ileri sürenler de bulunuyordu. Bu arada Necranlı bazı kabilelerle Tağlib'e bağlı hıristiyanlarda görüldüğü gibi cizye vermek suretiyle İslâm hâkimiyeti altına girenler de vardı. Resûlullah heyet üyelerine iyi davranıyor, kendilerine Kur'an öğretiyor, dinin esaslarını ve ahlak kurallarını anlatıyordu. Medine'den ayrılırken onlara hediyeler ve dikkat etmeleri gereken

hususlara dair bilgiler veriliyordu. Elçi-heyetlerin gelişi, Arabistan'ın çeşitli yerlerinde yaşayan kabilelerin müslüman olduğunu ve Medine'nin yarımadanın başşehri haline geldiğini göstermektedir. İbn Sa'd, 9 (630) ve 10. (631) yıllarda Arabistan'dan gelen yetmiş bir heyeti zikretmiş, bunlar hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir (et-Tabakât, I, 291-359; ayrıca bk. İbn Hişâm, II, 559-600; Necran, Yemen, Hadramut ve Uman gibi bölgelerden gelen heyetler için bk. Fayda, *İslâmîyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, tür.yer.).

Çok sayıda Arap kabilesinin müslüman olmasına rağmen başta Gatafân ile Hanife ve Esed olmak üzere bazı bedevî kabileleri arasında İslâmîyet'in yerleşmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e ve müslümanlara düşman olan bedevîler eleştirilmiş, onların takındığı olumsuz tavırlara daha çok "arâb" kelimesi etrafında temas edilmiştir (et-Tevbe 9/90, 93-99, 101-102, 107-110, 120; el-Ahzâb 33/20; el-Feth 48/11-17; el-Hucurât 49/14-18). Bedevîler Hendek Gazvesi'nden itibaren İslâmîyet'e karşı tavır almaya başlamıştı (el-Ahzâb 33/20). Resûlullah umreye giderken Medine çevresindeki bedevîlere haber göndererek kendisine katılmalarını istemiş, fakat onlar iştirak etmemekle birlikte umreden sonra özür dilemişlerdi (el-Feth 48/11-12, 16). Benzer bir durum Tebük Gazvesi sırasında da olmuştur (et-Tevbe 9/90, 97, 101, 120).

Öte yandan Benî Esed, Uhud Gazvesi'nden sonra müslümanların güç kaybettiğini düşünerek Medine'ye âni bir saldırı yapmayı tasarladığı gibi Hendek Gazvesi esnasında düşman grupların ittifakı içinde yer aldı. Kabile mensupları 9 (630) yılında Medine'ye gelerek müslüman görünmek zorunda kaldılar ve malî yardım talebinde bulundular. Onların bu görüşmeler sırasında ortaya koydukları kaba tutum ve davranışları, iman etmedikleri halde öyle görünüp Resûl-i Ekrem'i minnet altında bırakmak istemeleri üzerine Hucurât sûresindeki âyetler nâzil oldu (49/14-18).

Mekke fethedildikten sonra şehrin ve Kâbe'nin idaresi müslümanların eline geçmekle birlikte putperest inançlarını devam ettirenler vardı. Bunların bir kısmı müslümanların müttefikiydi. Resûlullah hicretin 1. yılından itibaren iyi münasebetler kurduğu Damre, Gıfâr, Cüheyne ve Eşca'dan başka Huzâa ve Müdlic gibi müşrik kabilelerle Kâbe'yi ziyarete gelenlere engel olunmayacağına ve haram ay-

larda kimseye dokunulmayacağına dair antlaşmalar yapmıştı. Tebük Seferi'nden döndükten sonra Mekke'de hâlâ müşrikler yaşadığından bu yıl içinde farz olan hacca bizzat gitmeyip Hz. Ebû Bekir'i emîr-i hac tayin ederek 300 kadar sahâbî ile Mekke'ye gönderdi. Ardından müşriklerin konumu ve onlarla yapılan antlaşmalar hakkında Tevbe sûresinin ilk yirmi sekiz âyeti nâzil oldu. Resûl-i Ekrem bu âyetlerin hükümlerini tebliğ için Hz. Ali'yi görevlendirdi. Hz. Ali, bayramın birinci günü Mina'da toplanan insanlara Tevbe sûresinin ilk âyetlerini okudu, ardından şu hususları açıkladı: "Kâfirler ebedî kurtuluşa eremeyecek ve cennete giremeyecektir. Bu yıldan sonra müşrikler hacce demeyecek ve Mescid-i Harâm'a yaklaşamayacaktır; kimse Kâbe'yi çıplak tavaf edemeyecektir. Hz. Peygamber'le antlaşmaları bulunanlar antlaşmanın süresi nihayete erinceye kadar haklarını kullanabilecekler, daha sonra müslüman olmadıkları takdirde can güvenlikleri kalkacaktır". Bu tebliğat etkisini göstermiş, orada bulunan müşriklerin bir kısmı itiraz etmişse de ardından hemen hepsi müslüman olmuştur. Aynı sûrenin 29. âyetiyle başta Ehl-i kitap olmak üzere diğer din mensuplarına cizye ödemeleri şartıyla can ve mal güvenliği sağlanmıştır.

Resûl-i Ekrem'in ramazan aylarında her gece Cebrâil ile buluştuğu ve o zamana kadar nâzil olan âyetleri okuduğu bilinmektedir. Hicretin 10. yılı Ramazan ayında ise (Aralık 631) Cebrâil'in kendisine Kur'an-ı Kerim'i iki defa tilâvet ettirdiği ve Resûlullah'ın bunu ecelinin yaklaştığına işaret olarak gördüğü nakledilmiştir (Buhârî, "Bed'ü'l-vaHY", 5; "Menâkıb", 25). Diğer taraftan her yıl ramazan ayında on gün itikâfa girenler 10. yılın Ramazan ayında yirmi gün itikâfta kalmıştır (İbn Sa'd, II, 194-196).

Bu yıl içinde Resûlullah hacca gitmek için hazırlığa başladı ve bütün müslümanların katılmasını istedi. 26 Zilkade 10 (23 Şubat 632) tarihinde yanında hanımları ve kızı Fâtıma olduğu halde müslümanlarla beraber Medine'den hareket etti. Zülhuleyfe'de ihrama girdi. Yolda kendisine katılanlarla birlikte 4 Zilhicce'de Mekke'ye ulaştı, umre yaptıktan sonra Ebtah mevkiinde kendisi için kurulan çadırdaki kaldı. 8 Zilhicce günü Mekke'den ayrılıp Mina'ya gitti. Ertesi gün güneş doğduktan sonra Müzdelife yoluyla Arafat'a yöneldi. Öğle üzeri Arafat vadisinde sayıları 120.000'i aşan ashabına Vedâ hutbesi diye anılan konuşmasını yaptı. Hz.

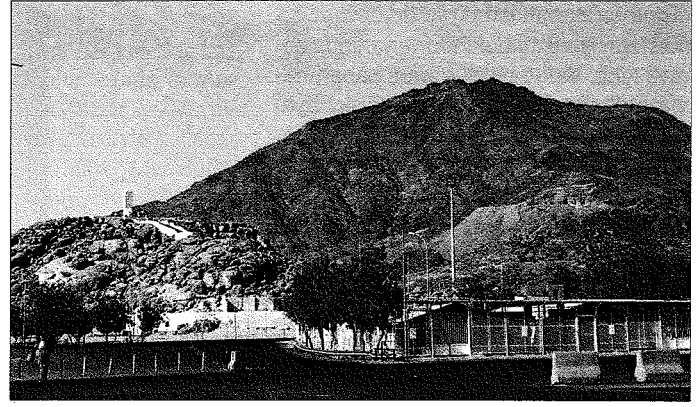
Peygamber, aynı anne ve babadan türeyen bütün insanların eşit olduğunu söyleyerek başladığı hutbesinde genellikle insan hakları üzerinde durdu. Vedâ hutbesinin ardından dinin kemale erip tamamlandığını ve Hakk'ın rızasına uygun düşen dinin İslâm olduğunu bildiren âyet nâzil oldu (el-Mâide 5/3). Resûlullah haccını tamamlayıp Medine'ye döndü (bk. VEDÂ HACCI).

Vedâ haccından sonra Resûl-i Ekrem'in sağlığı bozuldu. Aynı günlerde Yemen'de Esved el-Ansi peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktı. Kabilesinden topladığı 600 kadar süvari kuvvetiyle San'a üzerine yürüyen Esved, kendisine karşı çıkan buranın ilk müslüman valisinin oğlu Şehr b. Bâzân'ı öldürdü ve karısı Âzâd'la zorla evlenip bölgeye hâkim oldu. Hz. Peygamber, bölgenin valileriyle ileri gelenlerine onun ortadan kaldırılması için mektup gönderdi. Sonunda Esved, Âzâd'ın yardımıyla öldürüldü (8 Rebülevvel 11 / 3 Haziran 632). Öte yandan Medine'ye bir heyet yollayan Müseylimetülkezzâb heyetin Yemâme'ye dönüşünde irtidad ederek peygamberlik

iddiasında bulundu. Resûlullah bir mektupla onu yeniden İslâm'a davet ettiyse de Müseylime kendisine ortaklık teklif etti. Resûl-i Ekrem tarafından verilen cevapta yeryüzünün Allah'a ait olduğu ve kullarından dilediğini ona vâris kılacağı bildirildi. Gelişmeler bu safhada iken Hz. Peygamber'in vefatıyla Müseylime Hz. Ebû Bekir döneminde ortadan kaldırıldı.

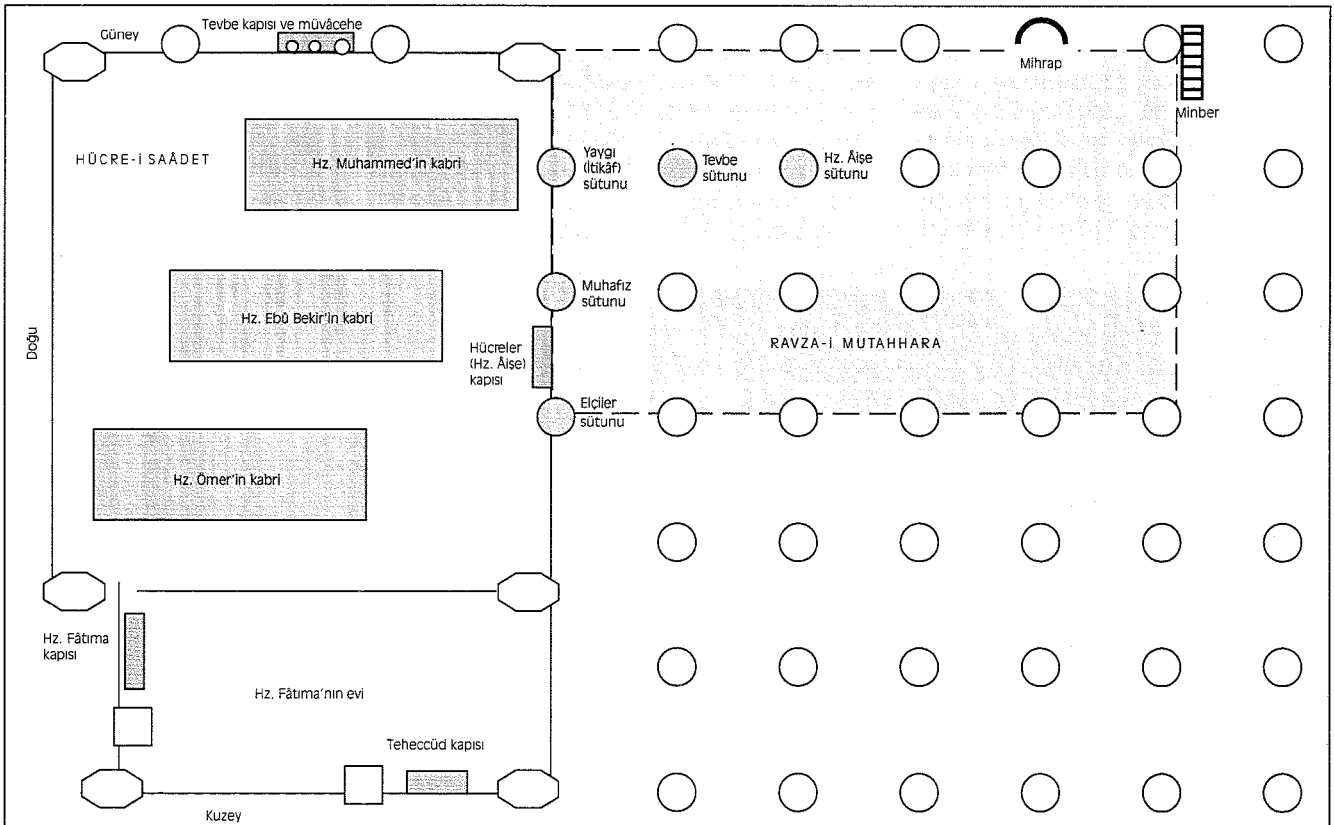
Hz. Peygamber, hicretin 11. yılı Safer ayının sonlarında (Mayıs 632) Bizans'a kar-

şı Üsâme b. Zeyd kumandasında bir ordu göndermeye karar verdi. Hazırlanan ordu Medine'nin dışında Cürûf mevkiinde kargâh kurdu. Bu sırada Resûlullah'ın hastalığı ağırlaşınca Üsâme beklemeyi tercih etti. Resûl-i Ekrem hastalığı sırasında Ebû Bekir'in namaz kıldırmasını emretti ve son günlerini Âişe'nin yanında geçirdi. Kendisini iyi hissettiği bir gün mescide gitti; halka namaz kıldırılmakta olan Ebû Bekir geri çekilip mihrabı ken-



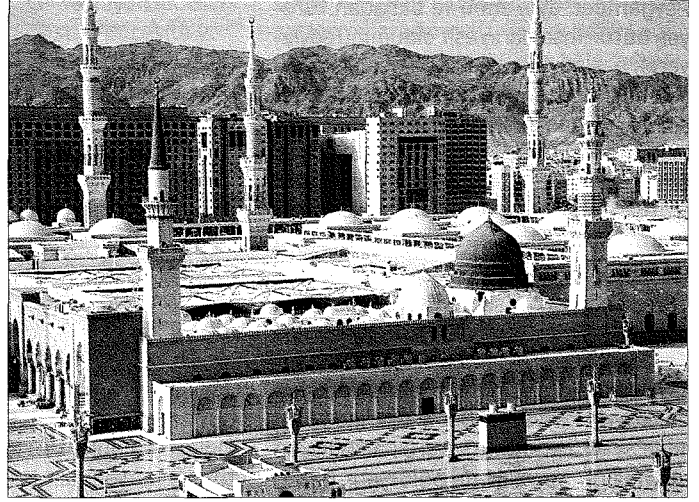
Vedâ haccında Hz. Muhammed'in vakfeye durduğu Cebelirahme ve arkasında Arafat'a sınır teşkil eden Arafat dağı

Mescid-i Nebevi'nin içindeki Ravza-i Mutahhara; hücre-i saâdet (el-Maksûretü'n-Nebeviyye) ve kabirlerin yerleşim planı



disine bırakmak istediye de devam etmesi için işarete bulundu ve yanında namaz kıldı. Vefat ettiği günün sabah namazından sonra Ebû Bekir kendisini ziyaret etti ve hastalığının hafiflediğini görünce izin isteyip evine döndü. Ancak Hz. Peygamber'in hastalığı ağırlaştı. Kaynakların belirttiğine göre Resûl-i Ekrem'in son nefeslerinde vurguladığı bazı hususlar şöyledir: "Peygamberlerinin kabirlerini secde yeri edinen kişileri Allah kahretsin!" (Buhârî, "Cenâ'iz", 62; İbn Sa'd, II, 254); "Allah hakkında hüsnüzan sahibi olun, hiçbiriniz Cenâb-ı Hak'a hüsnüzan beslemeyen ölmemelidir" (İbn Sa'd, II, 255). Resûlullah vefat etmeden önce, "Lâ ilâhe illallah, ruh teslimi ne zor şeymiş!" dedi ve Hz. Âişe'nin kolları arasında "maa'r-refîkî'l-a'lâ" (en yüce dosta) sözünü ruhu teslim etti (13 Rebûlevvel 11 / 8 Haziran 632 Pazartesi).

Hz. Peygamber'in vefatı bütün müslümanları derinden üzdü; hatta münafıkların sevindiğini hisseden Hz. Ömer gibi bazı sahâbîler şaşkınlık içinde onun ölmediğini söylüyordu. Durumdan haberdar olan Ebû Bekir evinden gelip cenazenin yanına girdi, ardından meşide giderek şunları söyledi: "Ey insanlar! Muhammed'e tapan varsa bilsin ki Muhammed ölmüştür, Allah'a tapanlar ise O'nun ölümünün olduğunu unutmasınlar. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: Muhammed sadece bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. O ölür veya öldürülürse gerisin geriye mi döneceksiniz? Şunu bilin ki geriye dönecek kimse Allah'a hiçbir şekilde zarar vermiş olmayacaktır. Allah, takdirine rıza gösterenlerin mükâfatını verir" (Âl-i İmrân 3/144;



Mescid-i Nebevî'de, Hz. Muhammed'in türbesini örten yeşil kubbeden (Kubbetü'l-hadrâ) bir görünüşü

bk. İbn Hişâm, II, 655-656). Resûlullah'ın cenazesi Abbas'ın oğulları Fazl ile Kusem ve Üsâme b. Zeyd'in yardımıyla Hz. Ali tarafından salı günü yıkandı ve bulunduğu odada muhafaza edildi. Önce erkekler, ardından kadınlar, daha sonra çocuklar gruplar halinde içeri girip münferiden cenaze namazını kıldılar. Naaşı, Ebû Bekir'in Resûlullah'tan naklettiği bir hadise dayanılarak vefat ettiği yerde kazılan mezara Hz. Ali, Fazl, Kusem ve Üsâme tarafından indirildi. Son peygamberin nesli kızı Fâtima ile damadı Ali'den olan torunları Hasan ve Hüseyin'le devam etmiştir.

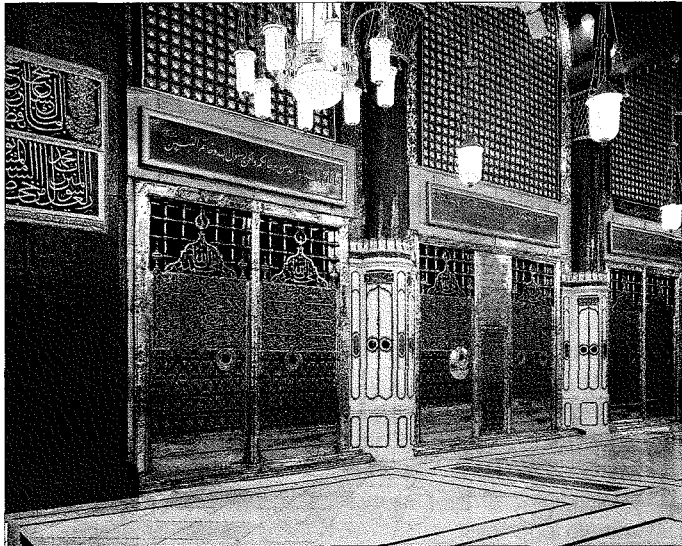
Sade bir hayat yaşayan, elde ettiği maddî imkânları Allah yolunda harcayan Resûl-i Ekrem'den geriye son derece mütevazî bir miras kalmıştır. Zira kendisi, "Biz peygamberler zümresi miras bırakmayız; bizim geride bıraktığımız her türlü servet sadakadır" (Buhârî, "Hümus", I, "Nafakât", 3; Müslim, "Cihâd", 49, 56;

İbn Sa'd, II, 314) demiştir. Vefatında mülkiyetinde sadece beyaz bir katır, silâhları ve bir miktar arazisi vardı. Arazilerin gelirinin ailesi için harcanmasını ve kalanının devlet hazinesine devredilmesini emretmişti. Ölümünden kısa bir süre önce elinde kalan 7 dirhem, bununla Allah'ın huzuruna çıkmaktan hayâ edeceğini söyleyerek fakirlere dağıtılmasını istedi. Kendisine ait bir zirhı da borcu karşılığında bir yahudinin elinde rehin olarak buluyordu (İbn Sa'd, II, 316-317; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, II, 1100-1101).

Hz. Peygamber'in mânevî mirası gerek ümmeti gerekse bütün insanlık için son derece büyük ve değerliydi. O, Vedâ hutbesinde de belirttiği gibi Kur'an ve Sünnet'i en değerli miras olarak bırakmış, bu iki temel kaynak etrafında şekillenen İslâm dini ve medeniyeti asırlar boyunca geniş bir coğrafyada etkisini hissettirerek insanlık tarihindeki yerini almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "sarb" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "sry", "gzv" md.leri; VIII, 243-246; *Müsned*, I, 176, 190, 262, 263, 276, 304; III, 169, 181, 223, 425; IV, 127-128, 138, 395; V, 85; VI, 409; a. e. (Arnaûd), III, 193-194; XXVIII, 379-382, 395-396; Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 3, 5, 6, "Cihâd", 7, 9, 19, 33-34, 93, 101, 102, 110, 183, "Tefsîr", 96/1, "Megâzî", 2-17, 26, 28, 29, 34, 53, 70, 71, 83, "Veşâyâ", 1, "Hümus", 1, "Nafakât", 3, "Menâkıb", 25, "Menâkıbü'l-enşâr", 1, 27, "İcâre", 2, "Büyûc", 53, "Şehâdât", 15, "Ahkâm", 15, 43, 44, 46, 49, "Bed'ü'l-halk", 7, "Cenâ'iz", 62; Müslim, "İmân", 160, 252, 302, "Bir", 6, "Hac", 85, "Cihâd", 49, 56, 111, 125-130, "Fezâ'il", 126, 161, "Tevbe", 56-58, "Veşâyâ", 5, "İmâre", 44, 46, 58, 61; Tirmizî, "Siyer", 33, 34, 36, "Da'avât", 118, "Menâkıb", 18; İbn İshak, *es-Sire*, tür.yer.; Vâkidi, *el-Megâzî*, I-III, tür.yer.; İbn Hişâm, *es-Sire*, I-II, tür.yer.; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I-II, tür.yer.; IV, 241; İbn Habîb, *el-Muhabber*, s. 271-274; İbn Şebbe, *Tarihü'l-Medineti'l-münevvere*, I, 305-306; Belâzürî, *Ensâb*, I, tür.yer.; Taberî, *Tâ-*



Hz. Muhammed'in kabrinin bulunduğu hücre-i saâdetin ön cephesi (müvâcehe)

rîh (Ebû'l-Fazl), II, 239-657; III, 9-218; a.mlf., *Câmî'u'l-beyân* (Bulak), IV, 118; V, 147-151; IX, 114-163; X, 3-41; XXI, 11-16; XXVI, 59-61; XXX, 163-166, 432-433; Mâtürîdî, *Âyât ve süver min Te'vilâti'l-Kur'ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu – Bekir Topaloğlu), İstanbul 2003, s. 83-84; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 604, 609; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, II, 253-254, 331-332; III, 170; IV, 214; Kurtubî, *el-Câmî*, VIII, 61-77; XI, 110-111; XX, 122-129; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ* (nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî), Beyrut 1420/1999, I, 6-7; ayrıca bk. tür.yer.; *Tecrid Tercemesi*, Mukaddime, I, 1-27; II, 756-767; VI, 13-52; VII, 28-30; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 129-130; Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Mevâhib*, Kahire 1329 → Beyrut 1393/1973, I, 97 vd.; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 230-231; Mahmûd Paşa el-Felekî, *et-Takvîmü'l-'Arabî kable'l-İslâm* (trc. Mahmûd Sâlih el-Felekî), Kahire 1389/1969, s. 33-44; L. Caetani, *İslâm Tarihi* (trc. Hüseyin Câhid), İstanbul 1924-27, I-X, tür.yer.; W. M. Watt, *Mahomet à la Mecque* (trc. F. Dourveil), Paris 1958; a.mlf., *Mahomet à Medine* (trc. Guillemin-Vaudou), Paris 1959; a.mlf., *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed* (trc. Ünal Çağlar), İstanbul 2001; Hamîdullah, *Hz. Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1962; a.mlf., *el-Veşâ'îku's-siyâsiyye*, Beyrut 1389/1969; a.mlf., *İslâm'ın Doğuşu* (trc. Murat Çiftkaya), İstanbul 2002; a.mlf., *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1424/2003, I-II; a.mlf., "Hicret Takvîmi ve Nesi Meseleleri İle Hicri ve Gregorien Takvimleri için Yeni bir Konkordans (Tekabül Cedveli) Denemesi", a.e., II, 1171-1191; a.mlf., "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri" (trc. Abdullah Aydın), *İİFD*, sy. 4 (1980), s. 327-342; Mustafa Fayda, *İslâmîyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, Ankara 1982, s. 23-134; a.mlf., *Allah'ın Kılıcı Halid Bin Velid*, İstanbul 1992, s. 69, 99-239; a.mlf., "Hz. Peygamber'in Müşrik Araçlara Karşı Siyasetinin Son Safhası", *Ebedî Risalet*, İzmir 1993, I, 121-126; Köksal, *İslâm Tarihi* (Mekke), I-VII, tür.yer.; a.e. (Medine), I-XI, tür.yer.; Gülgün Uyar, *Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivayet Farklarının Tesbiti* (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Sezikli, *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri*, Ankara 1994, tür.yer.; Mehmet Apaydın, *Resûlullah'ın Günlüğü*, İstanbul 1995; Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı* (trc. Nazife Şişman), İstanbul 1998; Serdar Özdemir, *Hz. Peygamberin Seriyeleri*, İstanbul 2001; M. Abdülhay el-Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibu'l-idâriyye* (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I-II; İmâdüddin Halîl, *Muhammed Aleyhisselam* (trc. İsmail Hakkı Sezer), İstanbul 2003; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2003; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, İstanbul 2003; Mustafa S. Küçükkaçı, *Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn*, İstanbul 2003, tür.yer.; Elşad Mahmudov, *Sebepler ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları* (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risâlet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) -Özel Sayı*, Ankara 2000, s. 33-66; Mehmet İpşirli, "Elçi", *DİA*, XI, 3-4.



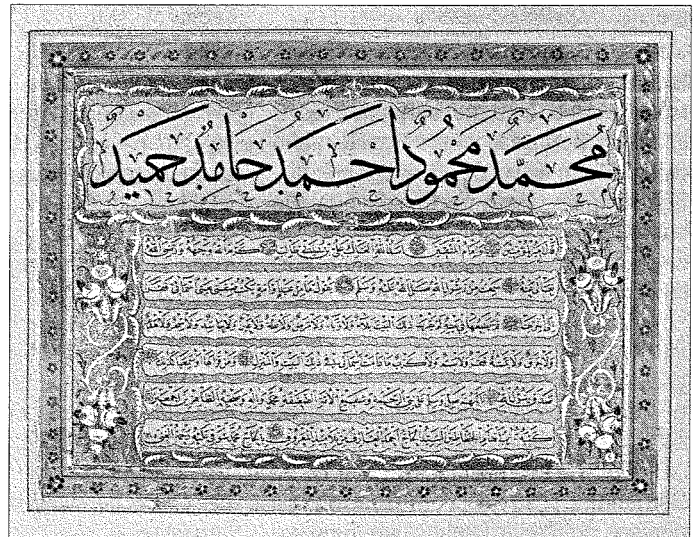
MUSTAFA FAYDA

II. ŞAHSİYETİ

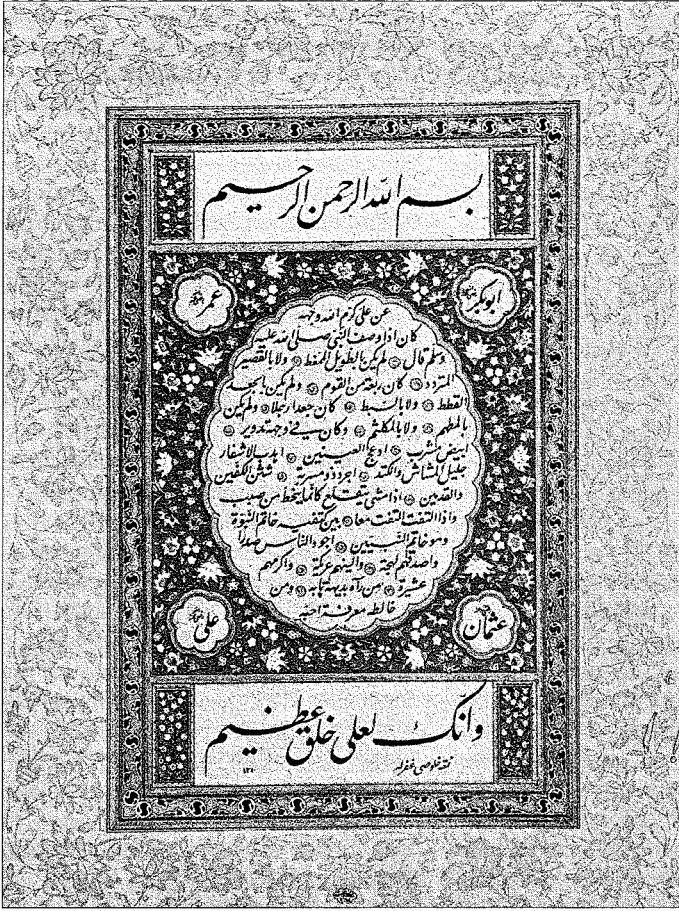
A) İsimleri. Hz. Peygamber kendine has beş adının bulunduğunu, bunların Muhammed, Ahmed, Mâhî, Hâşîr ve Âkîb olduğunu, bu isimlerin daha önce kullanılmadığını söylemiştir (Buhârî, "Menâkıb", 17, "Tefsîr", 61/1; Müslim, "Fezâ'il", 124, 125, 126). Muhammed, Resûl-i Ekrem'in en çok bilinen adı olup "övgüye değer bütün güzellikleri ve iyilikleri kendinde toplayan kişi" anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de, "Muhammed ancak bir peygamberdir" (Âl-i İmrân 3/144); "Muhammed sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir" (el-Ahzâb 33/40); "Rableri tarafından hak olarak Muhammed'e indirilene inananların günahlarını Allah bağışlamıştır" (Muhammed 47/2); "Muhammed Allah'ın elçisidir" (el-Feth 48/29) meâlindeki âyetlerde geçen bu isim aynı zamanda kırk yedinci sûrenin adıdır. Hz. Peygamber'in en çok kullanılan ikinci ismi Ahmed'dir. Bu isim de "hamd" kökünden türemiş olup "Allah'ı herkesten daha iyi ve daha çok öven; herkesten daha çok övülen" mânalarına gelmektedir. Ahmed ismi Kur'ân-ı Kerîm'de bir yerde geçmekte ve burada, Hz. İsâ'nın İsrâiloğulları'na kendisinden sonra gelecek Ahmed adındaki peygamberi müjdediği belirtilmektedir (es-Saf 61/6). Yuhanna İncili'ndeki Parakletos kelimesiyle de bu adın kastedildiği ifade edilmektedir (bk. FARAKLİT). Mâhî ismi küfrün onun eliyle yok edileceğini, Hâşîr kıyamet gününde insanların onun ardından giderek haşrolacağını, Âkîb da kendisinden sonra hiçbir peygamberin gelmeyeceğini bildirmektedir. Resûlullah'ın yine kendi isimlerinden olduğunu söylediği diğer adlar

arasında "nebiyyü'l-melhame" (kendisi için savaşın meşrû kılındığı peygamber) (*Müsned*, IV, 395, 404), Mukaffî (son peygamber), "nebiyyü't-tevbe" ve "nebiyyü'r-rahme" (tövbe etmeyi ve merhametli olmayı insanlara öğreten) (Müslim, "Fezâ'il", 126) bulunmaktadır. Hadislerde Resûl-i Ekrem'in daha başka adlarından bahsedilmesi, yukarıdaki beş ismin sadece ona has olduğunu (*Tecrid Tercemesi*, IX, 252), öteki isimlerinin diğer peygamberlere de verilebileceğini göstermektedir. Hz. Peygamber'in yaygın adlarından biri de Mustafâ olup "seçilmiş" anlamında bir sıfattır. Bir hadiste, "Allah Teâlâ, İbrâhîm'in çocuklarından İsmâil'i seçti; İsmâil'in çocuklarından Kinâneoğullarını, Kinâneoğullarından Kureyş'i, Kureyş'ten Hâşimoğullarını ve Hâşimoğullarından da beni seçti" (Müslim, "Fezâ'il", I; Tirmizî, "Menâkıb", I); bir diğerinde, "Ben son peygamberim (âkîb), ben seçilmiş (mustafâ) nebiyim" (*el-Müsned*, VI, 25) denilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de Resûl-i Ekrem için "müzekkir" (el-Gâşîye 88/21), "beşîr" (el-İsrâ 17/105; Fâtır 35/24), "şâhid, mübeşşir, nezîr, dâî ilallah, sirâc" (el-Ahzâb 33/45, 46) ve "rahmet" (el-Enbiyâ 21/107) gibi isimler de zikredilmektedir. Abdullâh b. Selâm, Tevrat'ta Allah'ın ona verdiği adlardan birinin "mütevekkil" olduğunu söylemektedir (Dârimî, "Muqaddime", 2). Bu konuda müstakil eserler kaleme alınmış olup Hz. Peygamber'in 300'ü aşkın adı ve sıfatı hakkında bilgi verilmiştir.

B) Şemâilî ve Üstünlükleri (Hasâis). Resûl-i Ekrem'in ilk bakışta insana güven veren bir görünümü olduğu belirtilmektedir. Nitekim Medine'ye hicret ettiği za-



Filipei Ahmed Arif'in Hz. Muhammed'in bazı isimlerini ve hadislerini ihtiva eden sülûs nesih murakkâından bir kîta (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 285-752)



Hulûsi Efendi'nin ta'lik hilye-i şerif levhası (Ekrem Hakkı Ayverdi hat koleksiyonu)

ce inananların değil inananların da dünyada ilâhî azapla yok olup gitmesine engel olması (el-Enfâl 8/33, 34), Allah'ın insanlar içinde sadece onun adına yemin etmesi (el-Hicr 15/72), diğer peygamberlere adlarıyla hitapta bulunurken ona "nebî" ve "resûl" diye yüceltici bir üslûpla hitap etmesi (el-Mâide 5/41, 67; el-Enfâl 8/64, 65), sahâbîlerin ona birbirlerine seslenir gibi seslenmelerine izin vermemesi (en-Nûr 24/63), onun bütün günahlarını bağışlaması (el-Feth 48/2), kıyamete kadar değişmeyecek olan Kur'ân-ı Kerîm'i ona vermesi (el-Hicr 15/9), kendisini isrâ ve mi'rac ile şereflendirmesi (el-İsrâ 17/1; en-Necm 53/3-18), âhirette en yüksek derece olan vesîle, fazîle ve makâm-ı mahmûdu, ümmetini âhîret sıkıntılarında kurtaracak olan şefaati sadece ona lutfetmesi kendisine olan üstün muhabbetini ve ona verdiği şerefi göstermektedir.

Cenâb-ı Hak, Resûl-i Ekrem'in ümmetini en hayırlı ümmet kabul etmiştir (Âl-i İmrân 3/110). Ümmetine ganimetler helâl, yeryüzü temiz ve mescid kılınmış (el-Enfâl 8/68, 69; Buhârî, "Teyemmüm", 1; Müslim, "Mesâcid", 3), din konusunda kendilerine zorluk ve güçlük yüklenmemiş (el-Hac 22/78), en hayırlı gün olan cuma özellikle onlara tahsis edilmiş (el-Cum'a 62/9; Buhârî, "Cum'a", 1; Müslim, "Cum'a", 17-22), yaptıkları az işe çok sevap verilmiş (Buhârî, "İcâre", 11; "Enbiyâ", 50), gönüllerinden geçen kötü düşünceler bağışlanmış (Buhârî, "Eymân", 15; Müslim, "İmân", 201), yeryüzünün şahitleri sayılmış (el-Bakara 2/143; Buhârî, "Şehâdât", 6; Müslim, "Cenâiz", 60) ve

Aziz Efendi'nin celi ta'lik hatla yazdığı Hz. Peygamber'i öven âyet (el-Kalem 68/4) kompozisyonu (Muhiittin Serin koleksiyonu)



man onu ziyaret edip ilkdefa gören yahudi âlimi Abdullah b. Selâm bu yüzün sahibinin yalancı olamayacağını söylemiştir (Tirmizî, "Şifâtü'l-kıyâme", 42; İbn Mâce, "İkâme", 174). Hz. Peygamber'in güzelliği kendisini görenleri etkilerdi. Onu tasvir etmek isteyen sahâbîler yüzünü aya, güneşe benzetmişler ve on dördüncü gecesindeki aydan daha güzel olduğunu ifade etmişlerdir (Dârimî, "Mu'kaddime", 10; Müslim, "Fezâ'il", 109).

Resûl-i Ekrem'in şemâlini onun en yakınında bulunanlardan Hz. Ali, Enes b. Mâlik, Berâ b. Âzib gibi sahâbîler tasvir etmiştir. Bunlar arasında Resûlullah'ın terbiyesi altında yetişen üvey oğlu Hind b. Ebû Hâle'nin tasviri meşhurdur. Hind'in belirttiğine göre Allah'ın elçisi iri yapılı ve heybetliydi. Yüzü ayın on dördü gibi parlaktı. Uzuna yakın orta boylu, büyükçe başlı, saçları hafif dalgalıydı. Saçı bazan kulak memesini geçirdi. Rengi nûrânî beyaz, alını açık, kaşları hilâl gibi ince ve sıkı. Burnu ince, hafifçe kavisliydi. Sakalı sık ve gür, yanakları düzdü. Bütün organları birbiriyle uyumlu olup ne zayıf ne de şişmandı. Göğsü ile iki omuzunun arası genişçe, mafsalları kalıncaydı. Bilekleri

uzun, avucu genişti. Yürürken ayaklarını yere sert vurmaz, sakın fakat hızlı ve vakarlı yürür, meyilli bir yerden iniyormuş görünümü verirdi. Bir tarafa döndüğünde bütün vücuduyla dönerdi. Konuşmadığı zaman daha çok yere doğru bakar ve düşünceli görünürdü. Arkadaşlarıyla yürürken onları öne geçirir, kendisi arkadan yürürdü. Yolda karşılaştığı kimselere önce o selâm verirdi" (İbn Sa'd, I, 422; Taberânî, XXII, 155-156; Beyhâkî, II, 154-155; Heysemî, VIII, 273-274; ayrıca bk. HİLYE; ŞEMÂİL).

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde dünya ve âhirette sadece Hz. Peygamber'e ve onun ümmetine bazı meziyetlerin verileceği belirtilmektedir. Bu özel durum Resûl-i Ekrem'in diğer peygamberlerden, insanlardan ve hatta meleklerden üstün olduğunu ortaya koymaktadır. Allah Teâlâ'nın bütün peygamberlerden Resûl-i Ekrem'e inanmaları ve kendisine yardım etmeleri için söz alması (Âl-i İmrân 3/81), onu bütün varlıklara peygamber gönderip rahmet vesilesi kılması (el-Enbiyâ 21/107; Sebe' 34/28), kendisini son peygamber olarak gönderip dini onunla tamamlaması (el-Ahzâb 33/40), varlığının sade-

namazda bağladıkları saflar meleklerin safları gibi değerli kabul edilmiştir (Müslim, "Mesâcid", 4; ayrıca bk. HASÂİSÜ'N-NEBİ).

C) **Ahlâkı.** Hz. Peygamber kıyamete kadar gelecek insanlara örnek bir şahsiyet, davranışlarından ders alınacak bir rehber olarak gönderildiği için (el-Ahzâb 33/21) hayatın her yönünü kapsayan üstün bir ahlâkla donatılmıştır (el-Kalem 68/4). Devlet başkanlığından aile reisliğine kadar her sahada üstün bir ahlâk ortaya koymuştur. İlahî destek ve denetim altında bulunduğu ve gerektiğinde rabbinin yardımını gördüğü halde sıradan bir insan gibi hayatın bütün zorluklarını yaşamıştır. Onun bütün hayatı kucaklayan bu tabii yaşama biçimi, ahlâkının her devirde birbirinden farklı insanlar tarafından örnek alınabileceği inancını güçlendirmiştir.

Hz. Âişe, Resûlullah'ın ahlâkının Kur'an'dan ibaret olduğunu belirtmiş (Müslim, "Müsâfirin", 139), Hz. Peygamber de Cenâb-ı Hak tarafından en güzel şekilde eğitildiğini ifade etmiştir (Münâvî, I, 429). Resûl-i Ekrem güzel ahlâk üzerinde özellikle durmuş, ahlâkî erdemleri tamamlamak için gönderildiğini söylemiş (el-Muvaatta', "Hüsnü'l-İhluk", 8; Müsned, II, 381) ve yüzünü güzel yarattığı gibi huyunu da güzelleştirmesi için Allah'a dua etmiş (Müsned, I, 403; VI, 68, 155), mükemmel imanın güzel ahlâkî olmakla sağlanabileceğini bildirmiştir (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; Tirmizî, "Rağâc", 11). Onun başkalarına tavsiye ettiği ahlâk ilkelerini hayatı boyunca uygulaması (Buhârî, "Rikâk", 18) bu ilkelerin daha çok benimsenmesini sağlamıştır.

Hz. Peygamber'in insanları kendisine hayran bırakan özelliklerinden biri de herkese değer vermesi ve hiçbir şekilde nezaketi ihmal etmemesidir. Gördüğü insanlara ayırım yapmadan önce o selâm verir, erkeklerle tokalaşır, muhatabı elini bırakmadıkça o da bırakmazdı. Karşısındaki bütün vücuduyla dönerek konu-

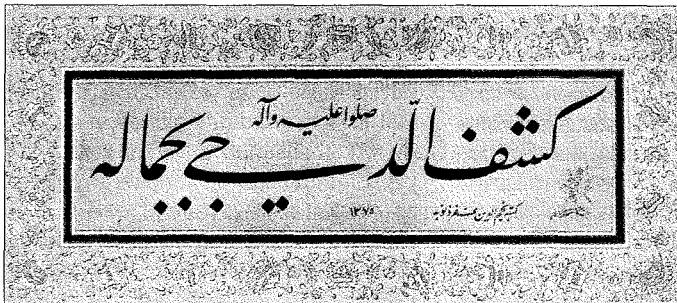
şur ve muhatabı yüzünü çevirmedikçe Resûl-i Ekrem de çevirmezdi (Tirmizî, "Şifâtü'l-kıyâme", 46). İnsanlara güzel söz söyler, gülyüz gösterir ve böyle davranmanın sevap olduğunu söylerdi (Buhârî, "Şulh", 11, "Edeb", 68; Tirmizî, "Birr", 36). İki şeyden birini yapmakta serbest bırakıldığında kolay olanı tercih ederdi (Buhârî, "Menâkıb", 23; Müslim, "Fezâ'il", 77). Kendisi binek üzerindeyken yanında bir başkasının yaya yürümesinden rahatsızlık duyardı (Ebû Dâvûd, "Edeb", 127, 128; Nesâî, "İstifâze", 1). Kendisini evlerine davet edenleri kırmaz ve gönüllerinin hoş olması için orada nâfile namaz kılardı. Birinin yanlış bir davranışını veya uygun olmayan kıyafetini gördüğü zaman utandırmamak için ona hatasını söylemez, bu uyarıyı başkalarının yapmasını tercih ederdi (Ebû Dâvûd, "Tereccül", 8; "Edeb", 4). Ağzından çirkin söz çıkmaz, ahlâkî güzel olanın hayırlı insan olduğunu söylerdi (Buhârî, "Edeb", 38). Hayatında hiçbir kadını ve köleyi dövmemiş, şahsına yapılan haksızlıktan dolayı intikam almamıştır (Müslim, "Fezâ'il", 79). On yıl boyunca hizmetinde bulunan Enes b. Mâlik'e bir defa bile kızmamış, yaptığı bir hata yüzünden onu azarlamamıştır (Müslim, "Fezâ'il", 51). Son derece edepliydi ve hayânın imandan olduğunu söylerdi. Bir şeyden hoşlanmadığının ancak yüzünden anlaşıldığı, hanımların bazı özel hallerine dair sordukları sorulara cevap verirken oldukça zorlandığı belirtilmektedir (Buhârî, "Hayız", 13, 14, "Şalât", 8, "Menâkıb", 23, "Edeb", 72, 77).

Hz. Âişe, Resûl-i Ekrem'in ahlâkından söz ederken onun kötülüğe kötülükle karşılık vermediğini, insanları bağışlayıp kusurağını görmezden geldiğini söyler (Tirmizî, "Birr", 69). Görgüsüz bedevilerin kaba davranışlarına rağmen bu davranışlar karşısında gülümsemekle yetinirdi (Ebû Dâvûd, "Edeb", 1; Nesâî, "Kasâme", 23, 24). Ganimet dağıtırken kendisine adil davranılmadığını söyleyen bir kimsenin saygısızlığına kızmakla beraber Hz. Mû-

sâ'nın daha ağır hakaretlere sabrettiğini belirterek tahammül göstermiş (Buhârî, "Farzû'l-İhumus", 19; "Megâzî", 56), Huneyn Gazvesi'nden dönerken ganimetleri bir an önce taksim etmesini isteyen bedvî Araplar'a kendisinin cimri olmadığını, elinde sayılamayacak kadar çok mal bulursa bile hepsini kendilerine paylaştıracığını ifade etmiştir (Buhârî, "Cihâd", 24). Bir yolculukta mola verildiğinde Resûl-i Ekrem'in ağaca asılı kılıcını alarak, "Şimdi seni benim elimden kim kurtaracak?" diyen bir bedeviye, "Allah kurtaracak" diye cevap vermiş, bu cevabın şaşkınlığıyla kılıcını elinden düşüren bu şahsa, "Ya şimdi seni benim elimden kim kurtaracak?" diye sorduktan sonra kendisini serbest bırakmıştır (Buhârî, "Cihâd", 84; Müslim, "Müsâfirin", 311). Kötü isim yapmış biri dahi ziyaretine geldiğinde onu huzuruna kabul eder, kendisine gülyüz gösterip ikramda bulunurdu (Buhârî, "Edeb", 38, 48).

Resûlullah, şahsına yapılan kabalıklar ve kusurları anlayışla karşılamakla birlikte tavsiye ettiği ibadetlerle yetinmeyip daha fazla ibadet yapmaya kalkışanları veya yapılışında sakınca görmediği davranışlardan sakınmaya çalışmaları hoş görmezdi. Onların, "Biz senin gibi değiliz; Allah senin bütün günahlarını bağışlamıştır" demelerine öfkelenir ve Allah'tan en çok korkan ve O'nu en iyi bilen kendisi olduğunu söylerdi (Buhârî, "İmân", 13; Müslim, "Fezâ'il", 127, 128). Verdiği hükme itiraz edenlere, gereksiz soru soranlara ve âyetler üzerinde ihtilâfa düşenlere öfkelenirdi (Buhârî, "Müsâkat", 6-8; Müslim, "Fezâ'il", 138, "İlim", 2).

Resûl-i Ekrem müslümanlara karşı çok merhametliydi. Yaptığı bazı nâfile ibadetleri onların da coşkuyla ifa ettiğini görünce bunların farz kılınabileceğini ve sonuçta müslümanların zor durumda kalacağını düşünerek bu tür ibadetleri yapmaktan vazgeçerdi (Buhârî, "Teheccüd", 5). Çocuklara da sonsuz bir şefkat gösterirdi; onları kucaklayıp öper, başına basardı (Buhârî, "Cenâ'iz", 32). Duada bulunması için kucağına verilen bebeklerin üstünü kirletmesini önemsemez (Buhârî, "Vuğû", 59), kız ve erkek torunlarını omuzuna alıp mescide gider, hatta onlar omuzunda iken namaz kılardı (Buhârî, "Şalât", 106). Namaz sırasında ağlayan bir çocuğun sesini duyunca namazı çabuk kıldırırdı (Buhârî, "Ezân", 65). Kadınların hiçbir şekilde incitilmesini istemezdi. Kur'an-ı Kerim'de onun müminlere olan düşkünlüğünden, şefkat ve merha-



Necmeddin Okyay'ın Hz. Muhammed'in cemâlini öven celi ta'lik bir levhası (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. K. 787)

metinden söz edilmiş, müslümanların sıkıntıya uğramasının onu çok üzdüğü bildirilmiştir (et-Tevbe 9/128).

Hz. Peygamber son derece cömertti. Kendisinden bir şey istendiği zaman ona çok ihtiyacı da olsa verirdi. Bir defasında yamaçta yayılan koyun sürüsünü görüp birkaç koyun isteyen bedevîye bütün sürüyü vermişti (Buhârî, "Cenâ'iz", 28; "Edeb", 39). Bir hanımın kendisi için dokuduğu bir kumaşı onun üzerinde görek isteyen sahâbîye hemen çıkarıp hediye etmişti (Buhârî, "Libâs", 18). Sahâbîlerin belirttiğine göre özellikle ramazan aylarında "yağmur yüklü rûzgâr"dan daha cömert olurdu (Buhârî, "Bed'ü'l-vaḥy", 5). Yardıma ihtiyacı bulunan herkesin yardımına koşar, yetimlerle ilgilenilmesini teşvik eder, dul kadınlara ve yoksullara yardım edenlerin Allah yolunda cihad etmiş gibi sevap kazanacağını söylerdi. Kölelerin bir emanet olduğunu ifade ederek köle sahiplerinin yediklerinden onlara da yedirmesi, giydiklerinden giydirmesi gerektiğini belirtir ve güçlerinin yetmeyeceği işlerin onlara yaptırılmamasını isterdi (Buhârî, "İmân", 22, "Büyû", 34, "Nafaḳât", 1, "Edeb", 24; Müslim, "Zühd", 41). İlk vahiy sırasında duyduğu bazı endişeleri gidermek isteyen Hz. Hatice kendisine "Sen akrabaları koruyup gözetirsin, konuştuğun zaman dosdoğru konuşursun, işini görmekten âciz olanlara yardım edersin, fakirlerin elinden tutarsın, misafiri ağırlarsın ve haksızlığa uğrayan kimselere arka çıkarsın" demişti (Müslim, "İmân", 252).

Düşmanları bile Resûl-i Ekrem'in üstün şahsiyetini övmek zorunda kalırdı. Ebû Süfyan, ticaret için gittiği Suriye'de Bizans İmparatoru Herakleios'un Peygamber hakkındaki sorularına cevap verirken onun en belirgin özelliklerinin doğruluk, iffet, ahde vefa ve emanete riayet olduğunu söylemişti (Buhârî, "Bed'ü'l-vaḥy", 7). Dürüstlüğüyle tanındığı için Kur'an'da da belirtildiği gibi İslâm karşıtları onu yalanlayamamış ve Allah'ın âyetlerini inkâr etmeye yeltenmişlerdi (el-En'âm 6/33). Hz. Peygamber, toplumun hakları söz konusu olduğunda suçlu kim olursa olsun onu bağışlamaz, bu hususta kimsenin aracılığını kabul etmez, suçlu kendi çocuğu dahi olsa onu cezalandıracağını söylerdi (Buhârî, "Fezâ'ilü aşḫâbî'n-nebî", 18). İstmeden birinin canını yaktığında ona kısas yapma yetkisi tanır (Ebû Dâvûd, "Diyât", 14). Resûl-i Ekrem'e ödünç deve veren bir bedevî devesini kaba bir üslûpla geri isteyince sahâ-

bîler ona haddini bildirmek için harekete geçmişler, fakat Hz. Peygamber, "Alacaklarının konuşma hakkı vardır" diyerek onları teskin etmiş ve bedevîye daha iyi bir deve verilmesini söylemiştir (Buhârî, "Ve-kâlet", 5, 6; Müslim, "Müsâkât", 120). İslâmiyet'e ve Resûlullah'ın şahsına karşı ağır hakarete bulunanlar onun huzuruna çıkıp müslüman olduklarında canları teminat altına alınırdı (*el-Muvatta'*, "Nikâh", 20; Buhârî, "Meğâzî", 23; Müslim, "Cihâd", 98). Resûl-i Ekrem cesaretiyle de tanınmıştı. Bir gece Medine'de korkunç bir ses duyulmuş, birçok kimse baskına uğradıkları korkusuna kapılınca o kılıcını alıp bir ata binmiş, şehrin etrafını tek başına dolaşarak müslümanlara endişe edecek bir şey olmadığını haber vermişti (Buhârî, "Cihâd", 24, 82).

D) Günlük Hayatı ve İbadeti. Hz. Peygamber Mekke'de önce dedesinin, ardından amcasının himayesinde büyümüşü. Bir ara çobanlık yapmış ve ticaretle uğraşmış, nihayet zengin bir hanım olan Hz. Hatice ile evlenmişti. Medine'ye hicret ettiği her hangi bir mal varlığı yoktu. Diğer muhacirler gibi o da bir süre ensarın yardımıyla geçindi. Bedir Gazvesi'nden sonra nâzil olan ve ganimetlerin beşte birinin Allah'a, resulüne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara ait olduğunu bildiren âyet (el-Enfâl 8/41) Peygamber ailesinin başlıca geçim yolunu belirlemiş oldu. Resûl-i Ekrem'e büyük hayranlık duyan, Uhud Gazvesi'nde Mekkeliler'e karşı onun yanında savaşan, bu savaşta ölmesi halinde Benî Nadîr arazisindeki hurma bahçelerinin tasarrufunu Resûlullah'a bıraktığını bildiren yahudi din âlimi, mühtedî sahâbî Muhayriḳ en-Nadrî, Uhud Gazvesi'nde öncünce bahçelerinin geliri Resûl-i Ekrem'e kaldı. Mekkelilerle ilgili bir anlaşma yapan Benî Nadîr yahudilerinin Medine'den sürgün edilmesi üzerine Hz. Peygamber ailesinin yıllık geçimine yetecek kadar miktarı onların topraklarında yetişen ürünlerden almaya başladı (Buhârî, "Meğâzî", 14; "Nafaḳât", 3). "Fey" denilen bu tür gelirlere fethedilen yerlerden alınan bazı mallar, Hayber ve Fedek arazilerinden gelen yıllık ürünün belli bir miktarı da ilâve edildi.

Böylece Medine'ye geldikten bir süre sonra maddî imkânlarla kavuşan Resûl-i Ekrem malını müslümanların ihtiyaçlarına harcar, kendisi son derece mütevazî bir hayat sürerdi. Rızkının ailesine yetecek kadar olmasını ister, canı ve mali emniyette, vücudu sıhhatte, günlük yiyeceği yanında bulunan kimseyi bahtiyar sayar-

dı (Buhârî, "Rikâk", 17; Tirmizî, "Zühd", 34). Elde ettiği geliri hemen ihtiyaç sahiplerine dağıttığı için bazan birkaç gün yemek yemediği, gün boyu aç kaldığı, evinde bir iki ay boyunca yemek pişmediği olurdu. Kendisi ve ailesi buğday ekmeğini pek nâdir görür, çok defa arpa ekmeği yer, bununla bile iki gün arka kaya karınlarını doyuramazlardı (Buhârî, "Hibe", 1; Müslim, "Zühd", 22, 34, 36; Tirmizî, "Zühd", 38). Hz. Peygamber'in vefatı sırasında, daha önce bir yahudiye zırhını rehlin bırakarak aldığı 30 ölçek arpadan geriye pek az bir şey kalmış (Buhârî, "Cihâd", 89; "Farzû'l-ḥumus", 3), tereke olarak da sadece bir katırla silâhı yanında sadaka olarak ayırdığı bir araziyi bırakmıştı (Buhârî, "Veşâyâ", 1). Onun bu kadar sade yaşamının sebebi dünyanın insanı cezbeden güzelliklerine değer vermemesiydi. Uhud dağı kadar altını olsa borcunu ödeyeceği miktarı ayırıp geri kalanı üç gün içinde dağıtacağını söylerdi (Buhârî, "İstîzân", 30; Müslim, "Zekât", 31). Yatağının yüzü tabaklanmış deriden, içi de yumuşak hurma lifindendi (Buhârî, "Rikâk", 17). Daha çok bir hasırın üzerinde yatar, hasırın vücudunda iz bırakması sahâbîlerini üzdüğü halde kendisi buna aldırılmazdı (Tirmizî, "Zühd", 44). Oturması için kendisine minder verildiğinde minderi bir başkasına verip yere oturmayı tercih ederdi (Buhârî, "Şavm", 59). Kendisini ashabından üstün görmeyen, onların yaptığı işi o da yapardı. Hendek Gazvesi'nde hendek kazılırken kendisi de çalışmış, Kubâ Mescidi ve Mescid-i Nebevî inşa edilirken sırtında toprak ve kerpiç taşımıştı (Buhârî, "Cihâd", 34, 161).

Evinin, ailesinin işlerini kendi görür, bu konuda kimsenin yardımını kabul etmezdi. Evde bulunduğu saatlerde ev işlerine yardımcı olurdu (*Müsned*, VI, 256). Genç bir hanım olan Hz. Âişe'nin arkadaşlarıyla birlikte eğlenmesine, mescidde yapılan bazı gösterileri seyretmesine izin verirdi (Buhârî, "İfdeyn", 2; "Edeb", 81). Önüne getirilen yemekte kusur aramazdı; hoşuna giderse yer, gitmezse yemezdi (Buhârî, "Et'ime", 21). Yakınında bulunanlara ve komşularına karşı lutfkardı. İyi bir mümin olabilmek için komşularına iyi davranmak, onları rahatsız etmemek, kendisi için istediğini onlar için de istemek, komşusunun güvenini kazanmak, pişirdiğinden komşusuna ikram etmek gerektiğini söylerdi (Buhârî, "Menâkıbü'l-enşâr", 20, "Nikâh", 80, "Edeb", 31; Müslim, "İmân", 71-75, "Birr", 142; Tirmizî, "Birr", 28).

Hız. Peygamber ibadet etmekten derin bir zevk alır, İslâmiyet'in temeli olan namaz, zekât, hac ve oruç gibi ibadetlere büyük önem verirdi (Buhârî, "İmân", 2). Bazan ayakları şişinceye kadar namaz kıldığı olurdu (Buhârî, "Rikâk", 20). Bazan her namaz için abdest alır, bazan da bir abdestle birkaç namaz kılardı. Farzlardan önce veya sonra sünnet namazları kılar, sabah namazının sünnetine hepsinden fazla ihtimam gösterirdi (Buhârî, "Ezân", 14, 16, "Teheccüd", 27; Müslim, "Müsâfirîn", 94, 96, 105, 304). Gecenin bir kısmında uyur ve dinlenir, özellikle son üçte birinde uyanıp doğrulur ve gökyüzüne bakarak Âl-i İmrân sûresinin son on bir âyetini okur, ardından sonuncusu vitir olmak üzere dokuz, on bir veya on üç rek'at namaz kılardı (Buhârî, "Teheccüd", 10, 16, "Tefsîr", 3/17-20; Müslim, "Müsâfirîn", 105, 121). Yolculuk sırasında bineğinin üzerinde de nâfile namaz kılardı. Ramazan ayının son on gününde mescidde itikâfa çekilerek bütün vaktini ibadetle geçirirdi (Buhârî, "İtikâf", 1, "Taşîr", 7-10; Müslim, "Müsâfirîn", 69, 74, 78, 79, 143).

Resûl-i Ekrem ramazan dışındaki oruçlarında bazan bir ay boyunca hiç oruç tutmayacağını düşündürecek kadar oruca ara verir, bazan da oruca hiç ara veremeyeceği sanılacak kadar uzun süre oruç tutardı; ancak şâban ayının tamamına yakını oruçlu geçirirdi. Zaman zaman hiç iftar etmeden ardarda oruç tutar (savm-i visâl), bu sırada kendisini Cenâb-ı Hak'ın yedirip içireceğini söyler, ancak açlığa dayanamayacakları gerekçesiyle başkalarının bu şekilde oruç tutmasına izin vermezdi (Buhârî, "Şavm", 20, 48-50, 52, 53; Müslim, "Şiyâm", 55-61, 172-180). Zekâta tâbi olacak kadar bir mali evinde iki üç günden fazla tutmadığı için hiçbir zaman zekât mükellefi olmadı. Hayatının son yılında Vedâ haccı diye bilinen ilk ve son haccını yaptı. Her yıl ramazan ayında Ceb-râil ile o güne kadar inen âyetleri birbirlerine okurlardı (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 7). Resûl-i Ekrem her gün Kur'ân-ı Kerim'in bir kısım sûrelerini, yatmadan önce Secde ve Mülk veya İsrâ ve Zümer sûrelerini okurdu (Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 9, 21). Kendisi veya bir başkası rahatsızlandığı zaman ise Muavvizeteyn gibi bazı sûre ve âyetleri okurdu (Müslim, "Selâm", 50, 51).

Allah'ı her durumda anıp zikreden Hz. Peygamber'in (Müslim, "Hayz", 117) günlük dua ve zikirleri vardır. Her gün yet-

miş defadan fazla tövbe ve istiğfar ettiğini söyler, yerken ve içerken, evine girerken ve çıkarken, yatarken ve kalkarken, elbisesini değiştirirken çeşitli dualar okurdu. Dua etmek için belli bir zamanı seçmemekle beraber gündüz ve gecenin çeşitli saatlerinde, özellikle geceleyin ibadet etmek için kalktığına ve Baki' Mezarlığı'na gittiğinde uzun uzun dua ederdi (Buhârî, "Teheccüd", 1, "Da'avât", 3; Müslim, "Zikir", 42; Nesâî, "Cenâ'iz", 103).

Resûl-i Ekrem'in ibadetleri ölçülüydü. Aşhabına güçlerinin yettiği kadar ibadet yapmayı tavsiye eder, Allah katında en değerli ibadeti az da olsa devamlı yapılani olduğunu söylerdi (Buhârî, "İmân", 43, "Şavm", 52; Müslim, "Müsâfirîn", 215-221). Bir gecede Kur'ân-ı Kerim'i hatmetmek, sabaha kadar namaz kılmak, ramazan dışında bütün bir ay oruç tutmak gibi bir âdeti yoktu (Müslim, "Müsâfirîn", 139; Nesâî, "Kıyâmü'l-leyl", 17). Hz. Peygamber'in ne kadar ibadet ettiğini onun eşlerinden sorup öğrenen üç sahâbî günahları bağışlandığı için onun ibadette aşırıya gitmediğini, kendilerinin ise daha çok ibadet etmeleri gerektiğini düşünmüş, biri hayatı boyunca bütün gece namaz kılacağını, diğeri her gün oruç tutacağını, bir diğeri de ibadetini kesintiye uğratmamak için evlenmeyeceğini söylemişti. Resûl-i Ekrem onlara Allah'tan en çok korkan ve O'na en üstün saygıyı besleyenin kendisi olduğunu, bununla beraber bazan oruç tutup bazan tutmadığını, hem namaz kıldığını hem uyduğunu, kadınlarla da evlendiğini söyleyerek verdikleri kararın yanlış olduğunu bildirmişti (Buhârî, "Nikâh", 1). Genç sahâbî Abdullah b. Amr b. Âs'ı eşini bile ihmal edecek derecede ibadete düşkünlüğünden dolayı uyarmış, ona vücudunun, gözünün, ailesinin ve misafirlerinin de kendisi üzerinde hakkı olduğunu hatırlatarak bazan oruç tutup bazan tutmamasını, bazan namaz kılıp bazan uyumasını tavsiye etmişti (Buhârî, "Teheccüd", 20; "Şavm", 54-59).

E) Eşleri ve Çocukları. Resûl-i Ekrem'in ikisi câriye (Mâriye ve Reyhâne) olmak üzere değişik zamanlarda on iki hanımı oldu. Hatice, Zeyneb ve Reyhâne kendisinden önce vefat etti. Hz. Hatice, Resûlullah'ın ilk eşi ve İbrâhim dışındaki bütün çocuklarının annesidir. Resûlullah'a ilk inanan kadın olması ve İslâmiyet uğrunda bütün servetini ortaya koyarak Allah'ın elçisini desteklemesi onun en önde gelen özellikleridir. Hatice'nin vefatından sonra Hz. Peygamber ilk müslüman-

lardan beş çocuk annesi Sevde bint Zem'a ile evlendi ve üç yıl boyunca sadece onunla evli kaldı. Sevde Resûl-i Ekrem'den beş hadis rivayet etmiştir. Resûlullah'ın bâkire olarak aldığı tek eşi hicretin 2. yılında evlendiği Hz. Âişe'dir. Âişe, ensâb ilmini ve Arap edebiyatını iyi bilen Hz. Ebû Bekir'in kızı olarak ilim ve kültür atmosferinde yetişti, müminlerin anneleri sayılan Peygamber eşleri arasında onun özel hayatının bilinmesine en büyük katkıyı sağladı ve en çok hadis rivayet eden yedi sahâbî arasında yer aldı. Resûl-i Ekrem, hicretin 3. yılında (625) Hz. Ömer'in yirmi yaşında dul kalan kızı Hafsa ile evlendi. Hafsa Resûl-i Ekrem'den altmış hadis rivayet etmiştir. Hz. Peygamber aynı yıl Zeyneb bint Huzeyme ile evlendi. Üç (veya sekiz) ay sonra vefat eden Zeyneb hadis rivayet etmemiştir. Ertesi yıl Habeşistan muhacirlerinden yaşlıca bir hanım olan Ümmü Seleme'yi nikâhladı. İlim bakımından Hz. Âişe'den sonra gelen ve hanımlarından en son vefat eden Ümmü Seleme 378 hadis rivayet etmiştir. Resûl-i Ekrem, hicretin 5. yılında (627) yapılan Benî Mustalîk Gazvesi'nde esir düşen ve savaşta kocası ölen Cüveyriye bint Hâris'in fidesini ödedikten sonra ona evlenme teklif etti ve kabilelerine mensup bir hanımın Resûlullah ile evlenmesi onların İslâmiyet'i benimsemesini sağladı. Cüveyriye yedi hadis rivayet etmiştir. Hz. Peygamber aynı yıl, kocası Zeyd b. Hârise'den boşanan halasının kızı Zeyneb bint Cahş ile, "Onu sana nikâhladık" âyetinin (el-Ahzâb 33/37) işaretleriyle evlendi. Zeyneb yirmi hadis rivayet etmiştir. Resûl-i Ekrem'in, Benî Kureyza Gazvesi'nde (Zilhicce 5 / Mayıs 627) esir alınanlar arasında bulunan Reyhâne bint Şem'un'u

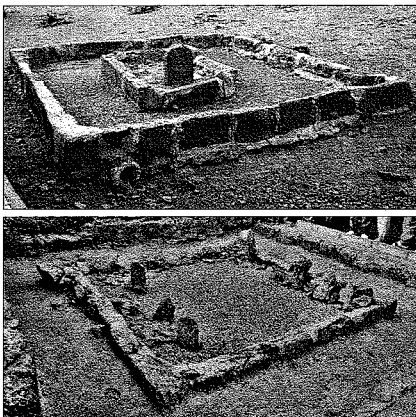
Cennetü'l-baki'da Hz. Muhammed'in hanımlarına ait mezarlar (Hz. Âişe, Hafsa, Sevde, Zeyneb bint Cahş, Ümmü Habîbe, Ümmü Seleme, Cüveyriye, Zeyneb bint Huzeyme, Safiyye)



câriye edindiği rivayeti yanında kendisini âzat edip nikâhladığı da kaydedilmektedir. Hicretin 7. yılında (628), ilk müslümanlardan olup kocasıyla birlikte Habeşistan'a hicret eden, kocası orada hıristiyan olunca gurbet elde kalan, Kureyş kabilesinin reisi Ebû Süfyân'ın kızı Ümmü Habîbe ile evlendi. O da Hz. Peygamber'den altmış beş hadis rivayet etmiştir. Resûl-i Ekrem, daha sonra Hayber Gazvesi'nde esir alınan ve ikinci eşi bu savaşta ölen Safiyye bint Huyeyyi nikâhı altına aldı. Safiyye on hadis rivayet etmiştir. Aynı yıl, başından iki evlilik geçen Meymûne bint Hâris ile evlendi. Meymûne yetmiş altı hadis rivayet etmiştir. Resûlullah vefat ettiğinde geride dokuz eşi kalmıştır (Nevevî, s. 33). Onun nişanlanıp nikâh kıymaktan vazgeçtiği ve nikâhladığı halde bazı sebeplerle beraber olamadığı bazı hanımlarla ilgili rivayetler de nakledilmektedir (Abdülmu'min b. Halef ed-Dimyâtî, s. 89-120; Zehebî, II, 253-261; ayrıca bk. ÜMMEHÂTÜ'L-MÜ'MİNİN).

Hayatının yaklaşık son on yılına kadar tek evli olarak yaşayan Hz. Peygamber'in bundan sonraki evliliklerinin her biri özel sebeplere dayanmaktadır. Bunları başlıca dört noktada toplamak mümkündür. 1. Dine son derece bağlı bazı müslüman hanımları kocaları ölüp dul kalmaları üzerine himaye etmek. 2. Araplar arasında evlilik konusunda yerleşmiş yanlış bazı âdetleri fiilî örnekle değiştirmek. 3. Bir kabileden veya aileden kız alarak bu yolla İslâm toplumunun kaynaşıp bütünleşmesini sağlamak. 4. Kadınları ilgilendiren bazı özel bilgileri hanımları vasıtasıyla diğer

Cennetü'l-bakî'da Hz. Muhammed'in oğlu İbrâhîm ile kızları Ümmü Külsüm, Rukiyye ve Zeyneb'in mezarları



müslüman hanımlara öğretmek (geniş bilgi için bk. ÇOK EVLİLİK).

Hz. Peygamber'in dördü erkek, dördü kız olmak üzere sekiz çocuğu olmuş, oğullarının sayısının üç olduğu da söylenmiştir. Peygamberlikten önce doğan ve kendisinin Ebû'l-Kâsım künyesiyle anılmasına sebep olan ilk oğlu ve ilk ölen çocuğu Kâsım'ın ne kadar yaşadığı konusunda ihtilâf vardır (DİA, XXIV, 538). Onun ardından sırasıyla Zeyneb, Rukiyye, Ümmü Külsüm ve Fâtıma doğdu. Oğulları Tayyib ile Tâhîr peygamberlikten önce vefat etti. Tayyib ile Tâhîr'in iki ayrı çocuk olduğu da rivayet edilmiştir (Belâzürî, I, 405; İbn Abdülber, IV, 1819; Nevevî, s. 28; Mizzî, I, 191). Cârîyesi Mâriye'den 8. yılda (630) doğan oğlu İbrâhîm on sekiz ay yaşadıktan sonra öldü. Resûl-i Ekrem'in soyu, kendisinden altı ay kadar sonra vefat eden küçük kızı Fâtıma'dan olma torunlarıyla devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

el-Muvatta', "Nikâh", 20, "Hüsnü'l-huluk", 8; *Müsned*, I, 403; II, 381; IV, 395, 404; VI, 25, 68, 155, 256; Dârimî, "Muḳaddime", 2, 10; Buhârî, "Cum'a", 1, "Bed'ü'l-vaḫy", 5, 7, "İmân", 2, 13, 22, 43, "Vuḫû", 59, "Ḥayız", 13, 14, "Te-yemmüm", 1, "Şalât", 8, 59, 106, "Ezân", 14, 16, 65, "İdeyn", 2, "Takşîr", 7-10, "Teheccüd", 1, 5, 10, 16, 20, 27, "Cenâ'iz", 28, 32, "İcâre", 11, "Şavm", 20, 48-50, 52, 53, 54-59, "İtikâf", 1, "Büyû", 34, "Vekâlet", 5, 6, "Müsâkât", 6-8, "Hibe", 1, "Şehâdât", 6, "Şulh", 11, "Veşâyâ", 1, "Cihâd", 24, 34, 82, 84, 89, 161, "Farzû'l-ḫumus", 3, 5, 19, "Enbiyâ", 50, "Menâkıb", 17, 23, "Fezâ'ilü aşâbi'n-nebî", 18, "Menâkıbü'l-enşâr", 20, "Meḡâzî", 14, 23, 56, "Tefsîr", 3/17-20, 61/1, 33/7, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 7, "Nikâh", 1, 80, "Nafakât", 1, 3, "Eḫîme", 21, "Libâs", 18, "Edeb", 24, 29, 31, 38, 39, 48, 61, 68, 72, 77, 81, 90, 95, "İstîzân", 30, "Da'āvât", 3, "Rikâk", 17, 18, 20, "Eymân", 15; Müslim, "İmân", 71-75, 201, 252, 299, "Ḥayız", 117, "Mesâcid", 3, 4, "Müsâfirîn", 69, 74, 78, 79, 94, 96, 105, 121, 139, 143, 215-221, 304, 311, "Cum'a", 17-22, "Cenâ'iz", 60, "Zekât", 31, "Şiyâm", 55-61, 172-180, "Müsâkât", 120, "Cihâd", 98, "Selâm", 50, 51, "Fezâ'il", 1, 51, 77, 79, 109, 124, 125, 126, 127, 128, 138, "Birr", 142, "İlim", 2, "Zikir", 42, "Zühd", 22, 34, 36, 41; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 8, "Diyât", 14, "Sünnet", 15, "Edeb", 1, 4, 127, 128; Tirmizî, "Şifâtü'l-kıyâme", 42, 46, "Menâkıb", 1, "Raḏâ", 11, "Birr", 28, 36, 69, "Zühd", 34, 38, 44, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 9, 21; İbn Mâce, "İkâme", 174; Nesâî, "Kıyamü'l-leyl", 17, "Cenâ'iz", 103, "Taḫrîm", 9, "İstî'âze", 1, "Kasâme", 23, 24; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 422; VIII, 52-140; Belâzürî, *Ensâb*, I, 405; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmecid es-Selefi), Musul 1404/1983, XXII, 155-156; İbn Fâris, *Esmâ'ü Resûlillâh ve me'ânihâ* (nşr. Mâcid ez-Zehebî), Küveyt 1409/1989; İbn Abdülber, *el-İstî'âb* (Bicâvî), IV, 1819; Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân* (nşr. M. Saïd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990,

II, 154-155; Nevevî, *es-Siretü'n-nebeviyye* (nşr. Abdür-raûf Ali – Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî), Dimaşk 1400/1980, s. 28-30, 32-33; Abdülmu'min b. Halef ed-Dimyâtî, *Kitâbü Nisâ'i Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve selley ve evlâdühü ve men sâlefehü min Kureys ve ḫulefâ'ihim ve gayrihim* (nşr. Fehmî Sa'd), Beyrut 1409/1989; Mizzî, *Teḫzîbü'l-Kemâl*, I, 191; Zehebî, *A'lâmü'n-nübela'*, II, 109-223, 227-269; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, Kahire 1407, VIII, 273-274; Süyûtî, *er-Riyâzû'l-enika fi şerḫi esmâ'i ḫayri'l-ḫalika* (nşr. M. Saïd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1985; Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî, *Ezvâcû'n-Nebî* (nşr. M. Nizâmeddin el-Füteyyih), Dimaşk 1413/1992, s. 31-33; Münâvî, *Fezû'l-kadir*, I, 429; Şibî Nu'mânî, *İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet* (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1347/1928, II, 842-1052; *Tecrid Tercemesi*, IX, 250-252; Ahmed eş-Şerebâsî, *Ma'a esmâ'i'l-Muḫtafâ*, Kahire, ts. (Dârü's-şâ'b); Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâilî*, İstanbul 1997, s. 51-53, 65-67; Sâlih b. Abdullah b. Humeyd – Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman b. Mellûh, *Mevsû'atü Nadrati'n-na'ım*, Cidde 1420/2000, I, 194, 415-519, 589-593; Celâl Yenîçeri, *Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi Hz. Muhammed ve Yaşadığı Hayat*, İstanbul 1420/2000, s. 299-308; M. Abdülhay el-Kettânî, *Hiz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbü'l-idâriyye* (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 576-577, 586-587, 602, 630; II, 150, 154; Asri Çubukçu, "Kâsım", *DİA*, XXIV, 538.



M. YAŞAR KANDEMİR

F) Hitabet ve Fesahati. İnsanları irşad etmek üzere ilâhî vahyinı tercümanı olarak gönderilen bir peygamberin içinde çıktığı toplumun dilini iyi bilmesi, güzel ve etkili konuşma yeteneğine sahip bulunması (fesahat ve belâgat) peygamberliğin özelliklerinden sayılır. Nübüvvetle görevlendirilen ve Firavun'a tebliğde bulunması emredilen Hz. Mûsâ'nın, "Sözlerimi iyi anlamaları için dilimdeki tutukluğu çöz" şeklindeki duası da (Tâhâ 20/27-28) buna işaret eder. Peygamberlerin, hitab ettikleri toplumun önemseydiği ilim ve sanatlarla desteklenmesi de etkili sayılmalarının bir gereği kabul edilmiştir. Nitekim büyüyen revaçta olduğu bir topluma gönderilen Hz. Mûsâ'ya "asâ" ve "yed-i beyzâ" mucizeleri, tıbbâ önem verilen bir dönemde görevlendirilen İsâ'ya tıpla ilgili mucizeler verilmiştir. Hz. Muhammed'in tebliğine ilk muhatap olan Arap toplumu şiir ve hitabette, belâgat ve fesahatte altın çağını yaşıyordu. Yılın belli mevsimlerinde kurulan panayırarda şiir ve hitabet yarışmaları düzenleniyor, birinci gelen metinler ödüllendirilerek en kutsal mekân kabul edilen Kâbe'nin duvarına asılıyordu. Şairler ve hatipler toplumda kabile reislerinin arkasından yüksek bir mevkiye sahipti. Bu sebeple Hz. Muhammed'in böyle bir topluma pey-

gamber olarak gönderilmesi, Arap dilini mükemmel kullanmasını ve etkili hitabet yeteneğine sahip bulunmasını gerektiriyordu. Bazı âyet ve hadisler, Resûl-i Ekrem'in üstün hitabet yeteneğinin ona Allah tarafından verildiğine işaret etmektedir. Necm sûresinde (53/3-6) Peygamber'in kendi arzusuna göre konuşmadığı, bütün tebliğlerinin ilâhî vahye dayandığı, bu konuda kendisini Cebrâil'in eğittiği belirtilir. İslâm âlimlerinin örfünde Kur'an'a namazda okunduğu için "vahy-i metlûv", hadislere de "vahy-i gayr-i metlûv" denilmiştir. Resûlullah'ın sözlerinin edebî niteliği hakkında, "lafız azlığı ile anlatım güzelliğini, mehâbetle halâveti, harf sayısı azlığı ile anlam zenginliğini birleştirmiş, nâdir kullanılan kelimelerle sokak tabirlerinden ve yapmacıklıktan arınmış tabii bir kelâm" değerlendirmesi yapılmıştır (Câhiz, II, 16-17). Hz. Peygamber hitabetinin mükemmel olmasına karşılık şiirle ilgilenmemiştir. Tebliğ görevi sırasında okuduğu âyetlerin edebî üstünlüğünden etkilenen müşriklerin onun bir şair olabileceğini söylemeleri üzerine Kur'an-ı Kerim bu iddiayı reddetmiş (el-Hâkka 69/41-43), kendisine şiirin öğretilmediği ve esasen bunun gerekli olmadığı ifade edilmiştir (Yâsîn 36/69; İbn Kesîr, V, 626-630).

Resûl-i Ekrem'in Arapça'nın farklı lehçelerini de anladığı, zaman zaman bu lehçelerle sorulan sorulara cevap verdiği bilinmektedir. Genellikle onun örnek ahlâkıyla ilişkilendirilen "Beni rabbim terbiye etti ve terbiyemi güzel yaptı" meâlindeki hadis (Süyûtî, I, 14-15, 35, 51; Aclûnî, I, 72), Hz. Peygamber'in Arapça'nın çeşitli

lehçelerine dair bilgisine sahâbenin hayret etmeleri üzerine buna cevap bağlamında söylendiğinden, ayrıca "dili düzgün ve güzel konuşma âdâbının öğretilmesi" anlamına da gelen "te'dîb" kelimesinin kullanılmasından dolayı Resûlullah'ın Arapça'yı mükemmel bir şekilde konuşmasının ilâhî bir eğitimden kaynaklandığını vurgulamış olması bağlama daha uygun görünmektedir.

Nübüvvetle görevlendirilince kendisine özdeyişler ve nihâf gerçekleri ifade etme yeteneği (cevâmiu'l-kelim ve faslû'l-hitâb) verildiğini belirtmesi (Buhârî, "İ'tişâm", I, "Cihâd", 122; Müslim, "Mesâcid", 5-8) üstün hitabetin onun nübüvvetinin bir gereği olduğunu göstermektedir. Bilhassa "cevâmiu'l-kelim" türü hadislerdeki güzelliğin ve tesirin temel sebebi az sözle zengin mâna ifade etmektir. Uzun hadislerde de cümleler i'câz vasfını taşımakta olup gereksiz kelime ve ifadelerden arındırılmıştır. İslâmî hayatı kısaca özetleyen, "İnanırım de, sonra dürüstlükten ayrılma" (Müsned, III, 413; Müslim, "İmân", 62); "Ütanmıyorsan dilediğini yapabilirsin" (Buhârî, "Enbiyâ", 54, "Edeb", 78; Ebû Dâvûd, "Edeb", 6); "Anlatımın öylesi vardır ki büyü tesiri ne sahiptir" (Buhârî, "Tîb", 51; Müslim, "Cum'a", 47) meâlindeki hadisler bu konudaki örneklerden bazılarıdır. Cevâmiu'l-kelim türü hadislerin birçoğu kısa, özlü ve çarpıcı sözler olduğundan müslümanlar arasında yayılarak mesel halini almıştır. Bunlar literatürde "emsâlû'l-hadîs" adı verilen hadislerin ikinci grubunu oluşturur. Abdullah b. Amr b. Âs'ın Resûlullah'tan öğrenip ezberlediğini söylediği 1000 kadar meselin (Müsned, IV, 203) çoğunu bu tür hadisler teşkil eder. Allah Teâlâ'nın Peygamber'i vasıtasıyla gönderdiği ilim ve hidayeti toprağa düşen bol yağmurla, bundan yararlanan ve yararlanmayan insanları da verimli ve kâlli, kaygan toprakla temsil eden hadis de (Buhârî, "İlim", 20; Müslim, "Fezâ'il", 15) hadis mesellerinin birinci grubuna ait en güzel örneklerdendir (bk. MESEL).

Hz. Peygamber, kendisi Arap dilini güzel konuştuğu gibi ashabını da düzgün konuşmaya teşvik eder, ifade hatalarını düzeltir, insanın güzelliğinin dil ve ifade-sinde olduğunu söylerdi. Doğru bulmadığı kelimeleri ve özel isimleri değiştirdiği gibi bazı kelimelerin anlamını da değiştirmiştir (Hattâbî, I, 67; Hâkim, IV, 323). Birçok tabiri Arapça'ya ilk kazandıran odur (Müsned, I, 207; Câhiz, II, 15; Müslim, "Cihâd", 76). Resûl-i Ekrem hitap ettiği kişi-

lerin akıl ve kültür düzeyine uygun ifadeler kullanır, ashabının da böyle yapmasını isterdi. Genellikle az ve öz konuşur, bunu dinleyicilerin istekli olduğu zamanlarda ve namaz gibi ibadetlerden önce veya sonra yapardı (Buhârî, "İlim", 11). Gereksiz veya abartılı konuşmaları, kâhin secileri gibi yapmacık sözleri eleştirirdi (Müsned, III, 117, 176; Ebû Dâvûd, "Edeb", 94). Ayrıca mânayı boğan, anlatılmak isteneni muğlak hale getiren, kafiye ve seci adına az bilinen kelimeleri kullanan, içi boş kelimelerle insanları etkilemeye çalışan kâhinleri tenkit etmiştir (Kinde Kralı Hucr b. Hâris'in katledileceği kehanetine dair Câhiliye dönemi secili ifadeleri için bk. Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 84). Böylece Resûlullah, nesri sanat simgesi kabul edilmeden secinin tekellüfünden kurtarmak, seciyi tabii sınırlarına çekmek suretiyle Arap edebiyatında önemli bir değişiklik yapmıştır. Söz sanatının temel özelliklerinden biri de hatibin edebî zevke, hassas bir kulağa sahip oluşunun belirtisi sayılan üslûptaki âhenktir. Âhenk kelime, cümle veya kelâmda olabilir. Hz. Peygamber'in hadislerinde bu türden birçok örnek bulunmaktadır.

Samimi bir eda ile konuşan Resûl-i Ekrem harfleri ve kelimeleri tane tane ve sükûnetle telaffuz eder (Buhârî, "Menâkıb", 23; Ebû Dâvûd, "İlim", 7, "Edeb", 18), bazan anlaşılmadığını farkettiği veya önemini vurgulamak istediği yerleri üç defa tekrarlar (Buhârî, "İlim", 30; Ebû Dâvûd, "Edeb", 18), duruma ve ihtiyaca elverişli kelimeleri özenle seçerdi. Eleştirilerinde belli kişileri hedef almadan genel ifadeler kullanırdı. Konuşmalarını sevgi, şefkat ve merhamet dolu bir gönül (Âl-i İmrân 3/159), sevecen ve mütebessim bir çehre ile yapardı. Ses tonunu dinleyicilerin durumuna göre ayarlar ve konuşmasını hareketleriyle etkileyici hale getirirdi (Müsned, IV, 223; İbn Sa'd, I, 250).

Hitabelerde soru- cevap tarzının ilk defa Hz. Peygamber tarafından uygulandığı kaydedilmektedir. Önemli ya da anlaşılması zor meselelerde konuşmalarına soru sorarak başlardı; bu aynı zamanda diyaloga zemin hazırlayan bir yöntemdi. Rivayete göre Resûl-i Ekrem bir gün, "Müflis kimdir, bilir misiniz?" diye sormuş, ashap, "Bize göre müflis parası ve malı tükenen kimsedir" şeklinde cevap vermiş, bunun üzerine Resûlullah şöyle demiştir: "Ümmetimin müflisi kıyamet gününde namazı, orucu ve zekâtı ile gelen, fakat buna sövmüş, şuna iftira etmiş, onun malını yemiş, öbürünün kanı-

Hz. Muhammed'in, sabrın insanı başarıya ulaştırdığını ifade eden özlü sözlerinden biri (Hasan Ruzâ'nın celi sülûs levhası, Maçka Mezat Bahar Müzayedesi: 13 Nisan 2003, s. 190)



nı dökmüş, diğerini dövmüş olan kimse-
dir. Sonunda sevaplarından şuna buna
dağıtılır. Eğer sevapları borcunu ödeme-
den tükenirse alacaklarının günahların-
dan alınıp ona yüklenir ve neticede ateşe
atılır" (*Müsned*, II, 303, 334, 372; Müslim,
"Birr", 59). Onun sözlerinde çeşitli diya-
log şekilleri görülmektedir. İlk anda ga-
ripsenebilecek bir fikir ortaya atarak şü-
re başlamasının örneklerinden biri şu-
dur: "Zalim de olsa mazlum da olsa kar-
deşine yardım et!" Birinin, "Yâ Resûlel-
lah, mazlum olduğunda ona yardım ede-
yim, ancak zalim ise nasıl yardım edebi-
lirim?" demesi üzerine şu cevabı vermiş-
tir: "Zulmetmesini engellersin, bu da ona
bir yardım sayılır" (*Müsned*, III, 99, 201;
Buhârî, "İkrâh", 7).

Resûlullah'ın Necran'dan gelen bir he-
yetle Hz. İsa hakkında yaptığı tartışma
gibi bazı konuşmaları münazara şeklin-
de olmuştur (Taberî, III, 162-163). Hitabe-
lerini zaman zaman âyet, Arap şairlerinin
beyitleri, temsil ve edebî sanatlarla süs-
lemiştir (Buhârî, "Şavm", 2; Aclûnî, I, 272).
Hakka davet, iyiye teşvik, kötülüğü en-
gelleme, hidayet, ilim, tövbe, sevgi, şef-
kat ve toplumsal sorumluluk bilinci gibi
soyut kavramlar Hz. Peygamber'in hadis-
lerinde temsili teşbih formunda işlen-
miştir.

Şiiri besleyen kaynak ve güzelliğini sağ-
layan unsur hayaldir. Şiir vasfından uzak
bulunan hadislerin üslûbunda ise ger-
çekçilik, kapsayıcılık ve incelik hâkimdir.
Bununla birlikte hadisler teşbih, temsil
ve tasvirle ilişkili bulunan hususlarda ha-
yale de yer verir; bu tür hadislerde insan,
hayvan ve ayrıca soyut değerlerle ilgili so-
mut tasvirler bulunur. Tasvirin en önemli
aracı teşbih ve temsildir. Aşağıdaki hadis
buna örnek teşkil eder: "Cimri ile cömer-
din halî şu iki adamın durumuna benzer:
İkisinin de üzerinde göğüslerinden köprü-
cük kemiklerine kadar uzanan çelik zırh
vardır. Cömert olan kişi her sadaka veri-
şinde zırhı genişleyerek vücudunu kaplar,
parmaklarını örter, hatta yerde sürünen
zırh ayak izlerini siler. Cimri de sadaka
vermeye niyetlendikçe zırhının halkaları
bedenini sıkar, adam bunları genişletme-
ye çalışsa da halkalar genişlemez" (Buhârî,
"Zekât", 28, "Cihâd", 89; Müslim, "Ze-
kât", 76, 77). Hadislerdeki temsili teşbih-
lerin birçoğunda soyut değerler hikâye,
anekdot ve kıssalarla temsil edilerek an-
latım daha canlı hale getirilir. Allah'ın,
kulunun tövbesi karşısında duyduğu se-
vinç şu şekilde tasvir edilmektedir: "Al-
lah, kendisine dönüş yapan kulunun töv-

besine içinizden birinizin en üst düzeyde-
ki sevincinden daha çok sevinir. Bir kişi
çölde giderken üzerinde yiyecek ve içece-
ği bulunan bineği elinden kurtulup kaçar.
Fakat ümidini keserek bir ağacın gölge-
sinde yattığı sırada birden onu baş ucun-
da dikilmiş bulur. Hemen yularından ya-
pışır ve aşırı sevincinden dolayı yanıla-
rak, 'Allahım! Sen benim kulumsun, ben
de senin rabbinim' der" (Buhârî, "Da'a-
vât", 4).

H. Peygamber'in kısa teşbihleri de öz-
gün olup daha önce hiçbir Arap şairi ve
hatibi tarafından dile getirilmemiştir:
"Mümin müminin aynasıdır"; "İnsanlar
tarağın dişleri gibi eşittir"; "Hayra vesile
olan onu yapan gibidir." Resûlullah'ın ba-
zı benzetmeleri Kur'an'dan mülhem olup
oradaki teşbihlerin tefsiri konumunda-
dır: "Sevgi, şefkat ve merhametle kay-
naşma ve dayanışmada müminlerin du-
rumu taşları birbirine kenetlenip kaynaş-
mış olan bir bina gibidir" temsili Saf sūre-
sindeki âyetten (61/4) mülhemdir (Müs-
lim, "Birr", 65-67). Hadislerde, Kur'an'da
olduğu gibi cinsel meselelerin edep ve
nezahet dahilinde anlatımında kullanılan
kinaye üslûbuyla irad edilmiş tasvir ör-
nekleri de mevcuttur: "Bir kadının peçe-
sini açan erkeğe onun mehrini ödemesi
vâcip olur" meâlindeki hadiste (Ebû'l-Fe-
rec İbnü'l-Cevzî, II, 284) cinsel ilişki peçe
açma kinayesiyle anlatılmıştır. Bir saha-
bi hakkında söylediği, "Sopayı omuzun-
dan bırakmaz" sözünde (Müslim, "Talâk",
36), sıkça yolculuk yapmanın veya daha
kuvvetli rivayete göre çok dayak atmanın
(Müslim, "Talâk", 43; Nevevî, X, 97) kina-
ye üslûbu ile anlatılmıştır.

Resûl-i Ekrem dinleyicilerini bıktırma-
maya âzami özen gösterir, ashabından
da aynı şekilde davranmalarını isterdi.
Bu sebeple konuşma ve hutbelerinin çoğu
kısa ve özlü cümlelerden teşekkül eder-
di. Onun bir kısım konuşmaları bazı âyet-
lerle kısa süreleri okumaktan ibaretti;
özellikle bayram ve cuma hutbelerinde
bazan sadece Kâf ve Kamer sūrelerini
okurdu (İbn Kesîr, VI, 394, 467).

Hitabelerde yüksekçe bir yere çıkma,
konuşma esnasında elde asâ, yay ve kılıç
bulundurma gibi âdetler Câhiliye döne-
minden kalmıştır. Hz. Peygamber, Mek-
ke'de Safâ tepesindeki ilk konuşmasını
bir kayanın üstünde yapmış, Medine dö-
neminin ilk yıllarında hitabelerini Mes-
cid-i Nebevî'de bir hurma kütüğü, daha
sonra üç basamaklı bir minber üzerinde
irad etmiştir (İbn Sa'd, I, 250-251). Medi-
ne dışındaki konuşmalarını ise uygun bir

yükseklığe, deve üzerine (*a.g.e.*, II, 185;
Hâkim, I, 389), Kâbe'nin basamaklarına
çıkarak (İbn Hişâm, IV, 40), savaş esnasın-
daki cuma hutbelerinde elinde yay (Hey-
semî, II, 187), barış zamanlarında da asâ
(İbn Sa'd, I, 377) tutarak icra ederdi.

H. Peygamber'in hitabeleri, Câhiliye
dönemindeki benzer konuşmalardan
muhteva bakımından olduğu gibi şekil
bakımından da farklıdır. Câhiliye hitabe-
lerinde başlangıç ve sonuç kısımları bu-
lunmazken onun hutbeleri Allah'a hamd
ve senâ ile başlar, selâm, istiğfar veya ko-
nuya uygun bir dua ile sona ererdi (Ömer
el-Kutayfî, s. 63-64). Câhiliye hatiplerinin
savaş konuşmalarında intikam ve savaşa
teşvik teması hâkimken Resûlullah'ın hi-
tabelerinde tevhidî yayma ve sevaba nâil
olma teması vurgulanmıştır. Câhiliye dev-
ri tâziye konuşmalarında dünyanın gad-
darlığı, verdiği geri aldığı, göçenin geri
dönmeyeceği gibi konular işlenirken Hz.
Peygamber'in bu tür konuşmalarında
ölümün fânî hayattan bâki hayata geçişi
sağlayan bir ümit kapısı olduğu belirtil-
miştir (*a.g.e.*, s. 47-52).

Resûl-i Ekrem'in insanları dine davet
esnasında muhataplarını etkileyip ikna
etmek için başvurduğu en önemli yön-
tem hitabettir. Nübüvvetin ilk yıllarında,
"En yakın akrabamı uyar!" meâlindeki âyet
(eş-Şuarâ 26/214) gelince Safâ tepesinde
yaptığı İslâm'a çağrı konuşması İslâm hi-
tabetinin bilinen ilk örneğidir (Ahmed Ze-
kî Safvet, I, 147; Abdülhamîd Şâkir, s. 21-
23). Onun Mekke dönemindeki konuşma-
larında yalnız İslâm'a davet teması yer
alırken Medine devrinde ibadetleri yeri-
ne getirme çağrısından başka fetih, sa-
vaş, barış, iç ve dış siyaset, ahlâk vb. ko-
nulara çok sayıda hutbe irad etmiştir
(Ahmed Zekî Safvet, I, 163-170; Şevkî Dayf,
s. 106-107). İnsan hayatının her alanıyla
ilgili hitabeleri bulunan Hz. Peygamber'in
içtimaî hutbelerinde insanların eşitliği,
kardeşliği, bâtil inanç ve hurafe-
lerden kurtulma, toplumun ıslahı, aile
sorunları, eşlerin hak ve sorumlulukları,
eğitim öğretim meseleleri, yoksulluk, sa-
daka, zekât ve sosyal dayanışma, dargın-
ları barıştırmaya gibi konular ele alınmış-
tır. Vaaz ve nasihatlerinde mükâfât ve ce-
zaları hatırlatma, iyiliği emretme, kötü-
lükten sakındırma, yalnız dünyaya bağ-
lanıp âhireti unutmama, takvâ, dua ve
tövbe, doğruluğa teşvik, ölüm, haşır ve
hesap gibi meseleler işlenmiştir. Vedâ
haccı esnasında büyük bir kalabalığa hi-
taben yaptığı konuşma Allah'a iman, in-
san haklarına saygı, özellikle kadın hakla-

rının gözetilmesi, dinî bağların güçlendirilerek din kardeşliğinin korunması, Kur'an'a ve Sünnet'e sarılmanın önemi gibi temel konuları içermektedir (bk. VEDÂ HUTBESİ).

Hz. Peygamber'in yalnız Medine'de irad ettiği cuma hutbeleri 500 civarındadır. Bunlara sabah namazlarından sonra yaptığı sohbet konuşmaları da eklenirse hutbe ve hitabe sayısı 1000'i geçer (Kazancı, s. 11). Hadis, siyer, megâzî, tarih, edebiyat ve muhâdarât kitaplarında dağınık halde bulunan hutbe ve hitabelerini derleyen başlıca eserler şunlardır: Ali b. Muhammed el-Medâinî, *Huṭabü'n-nebî* (İbnü'n-Nedîm, s. 114); Abdülazîz b. Yahyâ el-Celûdî, *Huṭabü'n-nebî* (*Hediyetü'l-ârifin*, I, 571); Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî, *Huṭabü'n-nebî*; Ca'fer b. Muhammed el-Mustağfirî, *Huṭabü'n-nebî* (*Keşfü'z-zunûn*, I, 715); M. Ali Ekrem el-Arvî, *el-Huṭabü'l-Muştafaviyye* (Kalküta 1313); Halîl el-Hatîb, *İthâfû'l-enâm bi-huṭabî Resûli'l-İslâm* (Tanta 1954) ve *Huṭabü'l-Muştafî* (Kahire 1983); Nasr b. Hızır el-Erbîlî, *Huṭbetü'l-vedâc* (*Keşfü'z-zunûn*, I, 715); Ömer el-Kutaytî, *Huṭabü'r-Resûl* (Tunus 1990); Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretü huṭabî'l-'Arab* (Kahire 1962); Abdülhamîd Şâkir, *Huṭabü'r-Resûl* (Trablus 1415/1995); Ahmet Lütfî Kazancı, *Peygamber Efendimizin Hitabeti* (İstanbul 1980). M. Şefik Arvâsî'nin, *Hutab-ı Nebviyye* (*Câmiu'l-hutab*) adlı eseri, Musul hâkimi Ubeydullah b. Ved'ân'ın derlediği Hz. Peygamber'e ait kırk hutbenin tercümesini kapsar (İstanbul 1965).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 207; II, 244, 303, 312, 334, 372; III, 99, 117, 176, 201, 413, 425; IV, 203, 223, 404; a.e. (Arnaût), XXIV, 256-258; Buhârî, "Kader", 13, "Tevhîd", 34, "Vuḍû" 75, "Da'âvât", 4, 6, 7, 9, "İkrân", 7, "Şehâdât", 10, "Edeb", 6, 78, "İstîzân", 35, "İtk", 2, "Keffârât", 6, "Şeriket", 6, "Rikâk", 6, "Zekât", 28, "Talâk", 24, "Libâs", 9, "Şirb", 9, "Mezâlim", 23, "İftisâm", 1, "Cihâd", 89, 122, "Ta'bîr", 22, "İlim", 11, 20, 30, "Enbiyâ", 40, 54, "Edeb", 78, "Menâkıb", 23, "Selâm", 153, "Tib", 51, "Şavm", 2; Müslim, "İmân", 62, 136, "Mesâcid", 5-8, "Tevbe", 7, 31, "Fezâ'il", 15, 17-19, "Cihâd", 76, "Zekât", 35, 76, 77, "Cum'a", 47, "Talâk", 36, 43, "Birr", 59, 65-67; Ebû Dâvûd, "Edeb", 6, 18, 94, "İlim", 6, 7, "Cum'a", 23; Tirmizî, "E'time", 45, "Edeb", 76-82; İbn Mâce, "Edeb", 11, "Züh'd", 30; İbn Hişâm, *es-Sire*, Beyrut, ts. (Dârü'l-cil), I, 152, 237; II, 147, 212; IV, 40-41, 153, 187, 219; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, Beyrut 1978, I, 200, 216, 250-251, 377, 451; II, 185; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1395/1975, II, 15-17; Taberî, *Tarih* (Ebû'l-Fazl), III, 162-163; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, IX, 84; İbnü'n-Ne-

dîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 114; İbn Cinnî, *el-Ḥaşâ'is* (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), II, 8; Hattâbî, *Ğaribü'l-ḥadîs* (nşr. Abdülkerîm İbrâhîm el-Azbâvî), Dimaşk 1402/1982, I, 64-70; Hâkim, *el-Müstedrek* (Atâ), I, 389; IV, 323; Şerîf er-Radî, *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye* (nşr. Tâhâ M. ez-Zeynî), Beyrut 1406/1986, tür.yer.; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *et-Taḥkîk fi eḥâdîsi'l-ḥilâf* (nşr. Mes'ad Abdülhamîd M. es-Sa'denî - Muhammed Fâris), Beyrut 1415/1994, II, 284; Nevevî, *Şerhu Müslim*, X, 97; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, Beyrut 1385/1966, V, 626-630; VI, 394, 467; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, Beyrut 1982, II, 187, 190; VII, 266; X, 298; Süyûtî, *el-Câmi'u's-şâgîr*, Kahire 1402/1982, I, 14-15, 35, 51, 107, 109, 145; *Keşfü'z-zunûn*, I, 715; Aclûnî, *Keşfü'l-ḥafâ*, I, 72, 272, 399; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 571; İliyâ el-Hâvî, *Fennü'l-ḥatâbe*, Beyrut 1961, s. 77-98; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretü huṭabî'l-'Arab fi 'uşûri'l-'Arabiyyeti'z-zâhire*, Kahire 1962, I, 147, 163-170; Kehhâle, *el-Edebü'l-'Arabî fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, Dimaşk 1392/1972, s. 178-180, 185-189; M. Abdülmün'im el-Hafâcî, *el-Hayâtü'l-edebî fi 'aşri şadri'l-İslâm*, Beyrut 1973, s. 117-151; İzzeddin Ali es-Seyyid, *el-Ḥadîşü'n-nebevi mine'l-uiceti'l-belâgiyye*, Kahire 1392/1973, tür.yer.; Mustafa Sâdik er-Râfî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, Beyrut 1394/1974, II, 281-307; Ahmet Lütfî Kazancı, *Peygamber Efendimizin Hitabeti*, İstanbul 1980; Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, *el-Ḥadîşü'n-nebevi*, Beyrut 1407/1986, s. 43-113; Nâyif Ma'rûf, *el-Edebü'l-İslâmî*, Beyrut 1990, s. 31-44, 51-56; Ömer el-Kutaytî, *Huṭabü'r-Resûl*, Tunus 1990, s. 47-52, 63-64; Abdülkâdir Hüseyin, *Min Belâgâti'n-nübüvve*, Kahire 1412/1993, tür.yer.; Abdülhamîd Şâkir, *Huṭabü'r-Resûl*, Trablus 1415/1995, s. 21-23; Şevki Dayf, *el-'Aşrû'l-İslâmî*, Kahire, ts. (Dârü'l-ma'rif), s. 106-107; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî*, Kahire, ts. (Dârü nehdâti Mısır), s. 19-27; M. Ebû Zehre, *el-Ḥatâbe*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 225-228; M. Yaşar Kandemir, "Cevâmîu'l-kelim", *DİA*, VII, 440; Hüseyin Elmali, "Hitâbet", a.e., XVIII, 158-159.



İSMAİL DURMUŞ

G) Siyasî ve Askerî Kişiliği. Resûlullah'ın peygamberlik misyonu, ferdî ve mânevî hayat kadar maddî ve içtimâî hayatın da mükemmellik ölçüsünü ortaya koymayı ve her iki alanda insanlara kılavuzluk yapmayı kapsamaktadır. Müslümanlar bu inanca sahip olmakla birlikte Kur'an ve Sünnet'in ilkeleri ışığında mânevî olgunluğu, erdemli bir ferdî hayat kadar düzenli ve huzurlu bir sosyal hayat için de ulaşılması gereken bir amaç olarak gördüklerinden teorik plandaki ilgileri daha çok onun ferdî ve mânevî hayata kılavuzluğu üzerinde yoğunlaşmış ve sîretiyeli ilgili literatür de bu yönde gelişmiştir. Batı dünyasında ise din ile hayatın maddî alanlarını birbirinden ayıran yaygın telakki çerçevesinde peygamberliğin yalnızca ferdî ve mânevî hayata kılavuzluk şeklinde kabul edilmesi, Resûl-i Ekrem'in

sosyal misyonu ve tarihî rolünün kavranmasında karşılaşılan ciddi zorlukların yanında gelmekte ve dolayısıyla Resûlullah sosyal ve siyasal hayata fazlaca yönelmiş görülmektedir. Bir diğer problem de Batı'nın yüzyıllar boyunca karşı karşıya kaldığı ve savaştığı rakip bir uygarlığın kurucusu olarak Hz. Peygamber hakkında Ortaçağ boyunca teşekkül eden önyargılardan ve menfi tasavvurdan hâlâ kurtulamamış olmasıdır.

Resûl-i Ekrem'in olağan üstü başarısı iki farklı bakış açısına göre izah edilmeye çalışılmıştır. Birincisi, Allah tarafından peygamber olarak seçildiği ve dolayısıyla başarısının ilâhî kaynaklı olduğu, ikincisi başarısının tarihî ve diğer tecrübî sebeplere dayandığı, özellikle dikkat çekici liderlik vasıflarının ve karizmatik şahsiyetinin bu konuda etkisinin bulunduğu şeklindedir. İlk genelde din âlimleriyle diğer inanların, ikincisi Batılı araştırmacılarla tarihçilerin takip ettiği yoldur. Onun Kur'an'da vurgulanan örnek kişiliğiyle tarihî kişiliğini yansıtan bu iki yönü birbiriyle çelişmeyip her biri kendi araştırma yolunu ve analiz yöntemini izleyen iki ayrı sorgulamayı gerektirir. Allah'ın elçisine yardım ve desteği bir mümin için açık ve tartışılmaz olmakla birlikte Resûlullah'ın başarısını izahta sahip bulunduğu üstün vasıfları gözardı etmek, onun bir insan olarak büyüklüğünü sadece ilâhî mesajı nakleden önemsiz bir varışa seviyesine düşürme tehlikesini taşır (*Eİ²* [İng.], VII, 360). Bu durumda getirdiği mesajı bizzat anlayıp yayarak insanlara gösterme ve toplumunu dönüştürme misyonunu, sosyal hayattaki kılavuzluk rolünü kavramada da zorlukla karşılaşılır.

Hz. Peygamber çeşitli âyetlerde belirtildiği üzere diğer insanlar gibi bir insandır (el-İsrâ 17/93; el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6). Fakat insanlara örnek olduğuna (el-Ahzâb 33/21), yüksek bir ahlâk üzere bulunduğuna (el-Kalem 68/4), Allah'ın lutuf ve esirgemesine nâil olduğuna, kendisine hikmet bahşedildiğine (en-Nisâ 4/113; el-İsrâ 17/39, 87), ilim verildiğine (el-Bakara 2/145; Âl-i İmrân 3/61; er-Ra'd 13/37), kaba ve katı yürekli olmadığına (Âl-i İmrân 3/159), insanlardan korunduğuna (el-Mâide 5/67), ilâhî yardımla desteklendiğine (el-Enfâl 8/62; et-Tevbe 9/40; el-Feth 48/3), ilâhî gözetim ve koruma altında bulunduğuna (et-Tûr 52/48), hidayete, doğru yola erdirildiğine (el-En'âm 6/161; Yâsîn 36/4; ez-Zuhruf 43/43; el-Feth 48/2; el-Hac 22/67; ed-Duhâ 93/7), hak ile gönderildiğine (el-Bakara 2/119; en-Nisâ 4/

170; Fâtır 35/24), kendisine huzur ve güven duygusu verildiğine (et-Tevbe 9/26, 40; el-Feth 48/26), göğsünün açılıp genişletildiğine (el-İnşirâh 94/1), Allah'ın ve meleklerin ona salât okuduğuna (el-Ahzâb 33/56), müminlere karşı çok şefkatli ve merhametli olduğuna (et-Tevbe 9/128) dair âyetler yanında hadis ve siyer kaynaklarında da belirtildiği gibi diğer insanlardan farklı bir kişilik ve birikime sahip bulunduğu, üstün vasıflarla donatıldığı, başarısının temelinde vahyin bulunduğu ve toplumu bunun kılavuzluğunda yönettiği şüphesizdir. Bu çerçevede güçlü ve sağlıklı bir vücut yapısı, derin bir sezgi, anlayış ve kavrayış kabiliyeti, sağlam bir hâfıza, etkili hitabet, ihlâs, sabir, cesaret, hilim, cömertlik, hayâ, iyi geçim, şefkat ve merhamet, vefa, tevazu, adalet, emanet, iffet, doğruluk gibi üstün niteliklere sahipti.

Resûlullah'ın bu vasıflarıyla birlikte herhangi bir insan gibi yaşadığına ve tabiat üstü özelliği bulunmayan bir şahsiyet gibi diğerlerince izlenebilecek örnek bir hayat sürdürdüğüne işaret etmek gerekir. Aksi takdirde onun yaşayış biçimi insanlık için mükemmel bir örnek teşkil edemezdi (Afzal Ur Rahman, s. 11-13). Karakteri, ahlâkı, arzu ve eğilimleri farklı olan insanlara bir rehber olarak gönderildiğinden bunların bütün ihtiyaçlarını giderecek bir ruhî ve fikrî olgunlukla donatılmıştı. Takip ettiği siyaset de fert ve toplumları kapsayan, bütün eğilimleriyle insan tabiatını göz önünde bulduran bir genişlik ve derinlik taşıyordu. Resûl-i Ekrem'in, insanlık tarihinde siyasî, hukukî, ekonomik ve sosyal alanlarda ortaya koyduğu değerleri bilfiil uygulamayı başardığı bilinen tek peygamber ve lider olması da bu kılavuzluk ve önderlik misyonunun bir gereğidir.

İlk dönemlerden itibaren müslüman müellifler Resûlullah'ın başarısını onun peygamberlik misyonu, Allah'ın yardımına mazhar olmasıyla izaha çalışırken Batılı araştırmacılar genellikle şahsî kabiliyet ve becerilerini öne çıkarmışlardır. Meselâ W. Montgomery Watt'a göre onun yaşadığı bölgedeki siyasal, sosyal, ekonomik ve dinî şartlar başarısını kolaylaştırmada etkili olsa da sahip bulunduğu üstün vasıflar olmasaydı bu sonucu elde edemezdi. Bu vasıfların başında mânevî keşif istidadı -müslümanlara göre vahiy-, devrin sosyal rahatsızlığının asil sebeplerini keşfe imkân veren sezgi gücü (ferâset) gelir. İkinci vasfı, bir devlet adamı sıfatıyla izlediği siyasî strateji ve sosyal re-

formlarındaki bilgeliği, üçüncüsü de bir yönetici olarak sahip bulunduğu dirayet ve maharetle idarî işleri havale ettiği insanları seçmedeki isabetidir. Eğer onun bu yetenekleri ve bunların ötesinde Allah'a güveni olmasaydı insanlık tarihinin önemli bir bölümü hiçbir zaman yazılmamış olacaktı (*Muhammad*, s. 236-237). Diğer bazı araştırmacılar da Resûl-i Ekrem'in hayatındaki güçlü faktörün ve olağan üstü başarısının temel anahtarının Allah'ın hitabına mazhar olduğuna dair sarsılmaz inancı olduğuna, böyle bir kanaatin diğer insanları da derin bir şekilde etkilediğine, ilâhî iradenin icracısı sıfatıyla ortaya çıkışındaki kesinliğin kendisini, söz ve emirlerine nihaî olarak boyun eğmeyi sağlayan bir otorite sahibi kıldığına dikkat çekerler (*EP* [İng.], VII, 375).

Hz. Peygamber'in görevi sadece kendisine verilen vahyi tebliğden ibaret değildi. Bunun yanında insanları tebliğ ettiği dine çağırarak, dinin ilke ve esaslarını açıklayarak bizzat yaşamak (el-Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; el-Cum'a 62/2), gönderildiği toplumu bu doğrultuda yönetip yönlendirmek (en-Nisâ 4/105) ve yeni bir toplum modeli oluşturmak da onun görevleri arasındadır (Görmez, s. 275). Zira peygamberliğin amacı sadece belli ilke ve esasları insanlara bildirmek değil ferdî ve içtimai planda bir dönüşümü de sağlamaktır. Bu sebeple Resûlullah'ın bizzat dini yaşayarak insanlara göstermesi gerekiyordu (el-Bakara 2/143; en-Nahl 16/89; el-Hac 22/78; el-Ahzâb 33/45; el-Feth 48/8; el-Müzzemmil 73/15). Müminler de ona uyup (Âl-i İmrân 3/32; en-Nisâ 4/64, 80; el-Mâide 5/92; en-Nûr 24/54) emir ve yasalarına boyun eğme sorumluluğunu taşıdıkları gibi (*Müsned*, IV, 126; İbn Mâce, "Mukaddime", 6) örnek davranışlarına tâbi olmak (Âl-i İmrân 3/31; el-A'râf 7/157) ve onu örnek almakla (el-Ahzâb 33/21) emrolunmuştur (Görmez, s. 275).

Âlimler, Hz. Peygamber'in bir söz veya fiilinden hüküm çıkarırken onu hangi sıfatla söylediğine veya işlediğine dikkat edilmesi gerektiğini belirterek onun hem ferdî ve mânevî hem içtimai hayattaki kılavuzluk vasıflarına atıfta bulunurlar. Karâfî, Resûl-i Ekrem'in tasarruflarının bir kısmının müftülük, bir kısmının kadılık ve bir kısmının imâmet (devlet başkanlığı) niteliğine dayandığını, bir kısmında bu niteliklerin birleştiğini, çoğunda ise risâlet vasfının daha baskın olduğunu belirtir. Buna göre Hz. Peygamber'in tebliğ yoluyla gerçekleşen söz ve fiilleri genel hüküm ifade edip her müslümanı bağlar-



Hiz. Muhammed'i tavsif eden Sâlih Nâilî Efendi'nin celif sü-lüs hatla yazdığı beyit (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 133-777)

ken devlet başkanı sıfatıyla yaptığı tasarruflar devlet başkanının iznine, hâkim olarak verdiği kararlar da hâkim kararına bağlı şekilde uygulanabilir (*el-Furûk*, I, 249; Şehâbeddin el-Hafâcî, IV, 264; M. Tâhir b. Âşûr, s. 28-39; M. Abdülhay el-Ketânî, I, 53, 410). Peygamberlik görevi (tebliğ, risâlet, davet, beyan, tâlim, tezkiye) yanında devlet başkanlığı, kumandanlık, kadılık gibi işleri de uhdesinde bulduran Resûl-i Ekrem'in bu görevleri, peygamberlikten farklı olarak ebedî ve evrensel ilkelere dayanmakla birlikte mahallî ve tarihseldir, yani çağının şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun olmak, zaman ve mekânla sınırlı bulunmak gibi bir özelliğe sahiptir. Resûlullah, bütün çağlar için sabit ve geçerli olma iddiası taşıyan katı bir yönetim yapısı ortaya koymamış, ashabına değişen şartlara göre dinamik bir yönetim kurmalarını sağlayacak bir rehberliğin ana hatlarını vermiştir (Görmez, s. 214, 294).

Hz. Peygamber bir insan, bir kul olmakla birlikte kendisine verilen misyon ve bu misyonun kazandırdığı mânevî şahsiyet onu başkalarından ayırmaktadır. Kur'an-ı Kerim bir taraftan Resûl-i Ekrem'in beşerî tabiatına vurgu yaparken bir taraftan da onun diğer insanlar arasındaki özel statü ve otoritesini belirtir. Resûl-i Ekrem'in örnek bir İslâm toplumu kurması ancak etkili bir otorite sayesinde mümkün olabilirdi. Ümmetin lideri sıfatıyla onun müslümanlar üzerindeki otoritesi Kur'an'da "hüküm" kavramı ile ifade edilmiştir (en-Nisâ 4/60, 65). Bu âyetler, Resûlullah'a itaatin somut ifadesini onu hâkim kabul edip verdiği hükmü tartışmasız benimsemek şeklinde ortaya koyar. Allah'a itaat Peygamber'e itaatin temeli

olurken Peygamber'e itaat de Allah'a itaatin tek görünür kanıtıdır (en-Nisâ 4/80). Onun peygamberlik görevi tamamen fikri ve ruhi nasihatle sınırlı olmayıp bir İslâm toplumu (ümme) kurma amacına bağlı olarak sosyal, politik ve askerî faaliyetleri de kapsadığından kendisine itaat sadece ibadet vb. alanlarda değil sosyal hayatta da söz konusudur (Oda, XXII [1986], s. 64-65). Allah'ın kendisine itaatle beraber ona itaati de emretmesi ve eğer inanıyorlarsa insanların anlaşmazlık konularını hükme bağlamak için Allah'a ve elçisine götüremelerini istemesi (en-Nisâ 4/59), onun otoritesini kabul etmenin imanın bir gereği olduğunu ve bu iki itaatin esasta birbirine bağlı bulunduğunu gösterir. Daha önceki peygamberlere Allah tarafından hikmet ve hükümler (mülk) bahşedildiğinin belirtilmesi (el-Bakara 2/251; en-Nisâ 4/54; Sâd 38/20) bunların onun için de söz konusu olduğunu ima etmektedir. Ancak Kur'an'da Hz. Peygamber için mülk yerine "hüküm" kullanılmıştır (a.g.e., XXII [1986], s. 63). Ahmed b. Hanbel'in naklettiği bir rivayete göre Allah Teâlâ, Resûlullah'ı hükümdar-peygamber ile kul-peygamber olma arasında serbest bırakmış, o da Cebrâil'in Allah'a karşı tevazu göstermesi yolundaki tavsiyesi üzerine kul-peygamber olmayı tercih etmiştir (Müsned, II, 231). Resûl-i Ekrem, huzurunda bulunan birinin korkuyla titremesi üzerine, "Sakin ol, ben hükümdar değilim" demişti (İbn Mâce, "Et'ime", 30; Müttaki el-Hindî, VI, 88). Ebû Süfyân'ın, Mekke fethi sırasında İslâm ordusunun haşmeti karşısında Abbas'a, "Kardeşinin oğlunun mülkü büyümüş" demesi üzerine Abbas, bunun nübüvvet olduğunu söyleyerek Resûlullah'ın liderliğinin peygamberlikten ayrı anılmasını hoş karşılamamıştır (İbn Hişâm, II, 404; Ebû Bekir İbnü'n-İ-Arabî, IV, 1626-1627; Süheylî, VII, 93; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 52, 387). Kur'an-ı Kerim'de mülk kelimesinin Resûl-i Ekrem için kullanılmaması ve bu ifadenin gerek kendisi gerek amcası tarafından hoş karşılanmaması onun yöneticilik misyonunun farklılığına bir işaret olarak değerlendirilebileceği gibi kelimenin o dönemde taşıdığı olumsuz anlamı red şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim melik ve halife kavramları arasındaki fark üzerine Hz. Ömer ile Selmân-ı Fârisî-veya bir başka sahâbî- arasında geçen bir konuşma o devirde hilâfetin hak ve hukuka bağlılık, hükümdarlığın ise keyfî yönetim şeklinde algılandığını göstermektedir (İbn Sa'd, III, 306-307; Süyûtî, II, 125; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 143). Mâlikî âlimlerinden

Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Makkarî de Kur'an-ı Kerim'de daha önceki ümmetlerden söz edilirken mülk teriminin kullanılmasına karşılık (el-Bakara 2/247; el-Mâide 5/20; Sâd 38/35) müslümanlar için hilâfet kavramına yer verildiğini (en-Nûr 24/55) belirterek mülkün babadan oğula geçen yöneticilik olduğuna, Muâviye ile birlikte hilâfetin de hükümdarlığa dönüştüğüne dikkat çeker (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 252-253; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 146). Bazı araştırmacılar, Hz. Peygamber'in devlet başkanı olarak rolünü Batılı okuyucuların kavrayabilmesi amacıyla Hz. Mûsâ ve Dâvûd'un kine benzetirse de (Zafar Ali Qureshi, II, 884-888) onların yöneticilik vasıflarının peygamberlikleri gibi kendi şahıslarıyla sınırlı olduğu, Resûl-i Ekrem'in örnekliğinin ise son peygamber olması sebebiyle kendisinden sonra ümmeti vasıtasıyla devam edeceği göz önüne alınırsa yönetim tarzı bakımından Makkarî tarafından işaret edilen önemli fark dikkat çekmekte ve İslâm'da siyasî liderliğin -Hz. Peygamber'den sonra- ilâhî tayin veya babadan oğula geçme yoluyla değil toplumun ortak tercih ve onayı ile gerçekleşeceğini göstermektedir.

Batı dünyasında yeni ön yargılarla birleşerek kısmen varlığını sürdüren Hz. Peygamber'in şahsına yönelik geleneksel olumsuz imaj çerçevesinde onun Mekke döneminde müsahahalı bir tebliğçi iken Medine döneminde elde ettiği güçle siyasî bir şahsiyet haline geldiğine ve şiddete meylettğine, asil amacının da siyasî olduğuna dair iddialar ileri sürülmüştür (Smith, s. 137; Almond, s. 28-31; Zafar Ali Qureshi, II, 710-713). Resûl-i Ekrem'in, Batı'daki yaygın Hz. İsa imajından farklı şekilde daha önceki bazı peygamberler gibi yeni bir sosyal düzen kurma misyonunu da yüklenmiş olmasının kavranamamasından ve o günkü şartların tarafısız olarak değerlendirilememesinden kaynaklanan bu iddialar diğer bazı araştırmacılar tarafından temelsiz bulunarak eleştirilmiştir. Rudi Paret tarihçilerin, Hz. Muhammed'i, kendi hükümlerinin bu dünyaya ait olmadığını söyleyen Hz. İsa'nın ortaya koyduğu modeli ve hristiyan bakışını esas alarak değerlendirmeye hata-sına düşmemeleri gerektiğini belirtir. Ona göre Medine döneminde Arap-İslâm ümmetinin gerçekleşmesi sürecinde Resûlullah asla kuvvet sâikiyle hareket etmemiş, aksine, derin bir tevazu ile en büyük askerî ve siyasî başarılarını da Allah saye-

sinde elde ettiğini söylemiştir. Hareket tarzında hiçbir değişiklik olmamış, görev anlayışı eskisi gibi kalmıştır (Mohammed und der Koran, s. 138). Diğer bazı müellifler, Medine dönemindeki şartlar ve zaretlerin Hz. Peygamber'in kuvvet kullanmasını gerekli kıldığını (Smith, s. 156, 201; Almond, s. 39-40), onun barışçı bir misyonu icra ederken kendi hemşehrilerinin haksızlığına mâruz kaldığı için bağımsız bir toplum kurmayı tercih ettiğini ve kendini savunma durumunda kaldığını belirtirler (Gibbon, V, 255). Birçok Batılı yazar da Hz. Muhammed'in peygamber olma özelliğinin her zaman beşerî faaliyetlerine baskın geldiğini, devlet adamlığı vasfının ikinci planda kaldığını söylemekte, onu bu rolünden soyutlayarak sadece başarılı bir devlet adamı olarak gösteren veya Mekke ve Medine dönemlerinde iki farklı şahsiyet portresi çizdiğini ileri süren bakış açısının yanlış olduğunu belirtmektedir (bu konuda bk. Zafar Ali Qureshi, I, 94-112; II, 713-728, 878-883).

Yönetim. Mekke dönemi tecrübesiyle, gerek İslâm'ın evrensel boyutta tebliği gerekse müslümanların barış ve güvenlik içinde yaşama imkânına kavuşması için siyasî hâkimiyetin büyük önem taşıdığı açık bir şekilde ortaya çıkmıştı. Hicret öncesinde Akabe mevkiinde tamamen dinî etkenlerle Resûl-i Ekrem'e biat eden Medinelî Evs ve Hazrec kabileleri mensuplarının, merkezî otoriteden mahrum olan Medine'de düzen ve barışın sağlanması için Hz. Peygamber'in hicretinden çok şey umdukları bilinmektedir. Resûlullah, İkinci Akabe Biatı'nda göç edeceği şehirde şahsî otoritesinin tanınmasını kesin şekilde istemiş ve bu kabul edilmişti. Medine'ye hicretin bu sosyopolitik hedefi şu âyette de farkedilmektedir: "Ve şöyle de: Rabbim! Gireceğim yere doğrulukla girmem sağla; çıkacağım yerden de beni doğrulukla çıkar ve tarafından bana hakkıyla yardım edici bir kuvvet ver" (el-İsrâ 17/80).

Medine'de Arap kabileleri arasında sürüp giden düşmanlık ortamı geleneksel kabile kurallarıyla değil ancak üstün bir otorite ile bertaraf edilebilirdi. Nitekim iki Arap kabilesinin (Evs ve Hazrec) İslâmiyet'i ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in otoritesini kabulüyle bu konuda ilk olumlu adım atılmış oldu. Buna karşılık Benî Kay-nukâ', Benî Nadîr ve Benî Kurayza gibi kabilelerden meydana gelen yahudi zümresi ve münafıkların temsil ettiği pasif direniş yeni siyasî oluşumun önünde önemli bir engeldi. Medine vesikasıyla (Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I,

188-210) yeni siyasî birliğe katılacakları umulan yahudi toplulukları buna yanaşmayıp müslümanların dinî birliği için bir tehlike oluşturdukları kısa zamanda anlaşılınca Medine'den uzaklaştırıldı. Münafıklar ise görünüşte Hz. Peygamber'in otoritesini benimseyip toplum için hayati bir tehlike arzetmediklerinden varlıklarını sürdürdüler.

Hicretle birlikte teşekkül eden şartlar çerçevesinde Hz. Peygamber'in kuruluş halindeki bir devletin başkanı olma özelliği ön plana çıkmaya, kendisinin dinî rehberliği yanında siyasî liderliği önem kazanmaya başladı. Medine vesikasında müslümanlar sadece diğerlerinden ayrı bir grup olarak anılmakla birlikte belgenin Resûl-i Ekrem tarafından düzenlendiğinin belirtilmesi, sözleşmenin asıl taraflarının müslümanlar olması, kendisinin peygamber sıfatıyla anılması ve anlaşmazlıkların kendisine getirilmesinin hükme bağlanması onun daha baştan itibaren yönetimde inisiyatifi ele aldığı, vesikada statüsü üzerinde ayrıntılı biçimde durulmasında Hz. Peygamber'in devlet başkanı olarak öne çıktığını göstermektedir. Daha sonraki gelişmelerle de kendisinin siyasî önderliği tartışmasız hale gelmiş, vefatına bir iki yıl kala Arabistan'daki kabilelerin büyük kısmı İslâmîyet'i kabul etmiş, çevredeki bazı Arap, yahudi ve hıristiyan toplulukları ile anlaşmalar yapılmış ve onun yönetiminde geniş bir siyasî birlik oluşmuştur. Resûl-i Ekrem'in liderliğinde Arap yarımadasındaki siyasî yapı çeyrek asır içinde değişmiş, kabileler şeklinde yaşayan Araplar onun sayesinde ilk defa birleşip bir millet haline gelmiştir. Hz. Peygamber'in asırlarca yaşayan büyük bir devletin temeli attığını söyleyen Gustave Edmund von Grunebaum, Araplar'ın dünya tarihinde olumlu bir inisiyatif sahibi olabilmelerinin ancak onun misyonu sayesinde gerçekleşebildiğine işaret eder (*Classical Islam*, s. 27).

Resûlullah, ahlâk ve adalet bakımından bir çürüme içinde bulunan Arap toplumunda hâkim dinî ve içtimaî telakkî ve kurumlara karşı büyük bir mücadele başlattı, yeni bir ahlâkî ve sosyal düzen kurmaya çalıştı. Kabile düşmanlıklarını, sosyal adaletsizlikleri ve doğuştan var olduğu kabul edilen üstünlük kavramını ortadan kaldırdı; fertleri birbirinden ayıran engelleri yıkıp kardeşlik, dayanışma ve sevgi esasına dayanan bir toplum meydana getirdi. Kız çocuklarının öldürülmesini ve kadınlara kötü muamele yapılmasını

önledi. Kadına karşılıklı hak ve sorumluluklar çerçevesinde hayatı erkeklerle paylaşan bir konum kazandırdı. Köleliğin tedricî bir şekilde ortadan kalkması için gerekli tedbirleri aldı.

Hicretin 10. yılında (631) bütün Arabistan'ın İslâm hâkimiyetine girmesi üzerine Hz. Peygamber çeşitli bölgelerin yönetimi için genellikle kendi kabilelerinden seçkin kimseleri görevlendirdi. Kettânî yönetim, yargı ve vergi tahsil vazifelerine tayin edilen kırk altı kişinin adını zikretmektedir (*Hz. Peygamber'in Yönetimi*, I, 397-405). Muhammed Yâsîn Mazhar Sıddîki vali olarak otuz iki kişi, merkezî âmil (vergi toplayan) sıfatıyla otuz dokuz ve mahallî âmil olarak yirmi sekiz kişiyi ve görev yerlerini yazmaktadır (*Organisation*, s. 480-488, 498-512). Resûlullah, Medine dışına çıktığında yerine bir sahâbiyi vekil bırakırdı. Kaynaklarda onun on yedi vekilinin adı zikredilir (M. Abdülhay el-Kettânî, I, 484-486).

Hz. Peygamber'in görev verdiği kimseler hakkındaki ölçüsü liyakat ve ehliyetti. Bunlardan yetenekli çıkmayanları geri çağırır ve daha liyakatlisini gönderirdi. Ebû Zer el-Gıfârî ve amcası Abbas'ın bir görev talebini, sorumluluğunu taşıyamayacaklarını belirterek geri çevirdiği kaydedilmektedir (Müslim, "İmâre", 16-17; Müt-takî el-Hindî, VI, 41). Esasen ashabı bizzat görev istemekten sakındırmış ve bir işe talip olanlara görev vermeyeceğini ifade etmişti (Buhârî, "İcâre", I; Müslim, "İmâre", 13-15). Yönetimde soyluluk ve zenginlik gibi hususları değil ehliyeti esas almış, herkese kabiliyeti çerçevesinde fırsat eşitliği tanımıştı. Bu sebeple ehil olan genç sahâbilerin önemli görevlere getirildiği görülür. Rivayete göre Amr b. Hazm, Necran'a vali tayin edildiğinde on yedi yaşında idi (İbnü'l-Esrî, IV, 214; Nevevî, I/2, s. 26; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 318, 401-402). Mekke'nin fethi sırasında müslüman olan Attâb b. Esîd'in bu şehrin valiliğine getirildiğinde yirmi yaşlarında olduğu kaydedilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 126; İbn Hacer, II, 541; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 256, 397). Hz. Ali'yi Yemen'e kadı olarak gönderdiği zaman Ali daha genç yaşta olduğunu ve tecrübesi bulunmadığını söyleyince Resûlullah ona dua ederek ve bazı tavsiyelerde bulunarak başarıyla olacağını bildirmişti (*Müsned*, I, 149-150; Ebû Dâvûd, "Akzîyye", 6; Hâkim, IV, 88). İbnü'l-Cevzî, Hz. Peygamber'in vefatından az önce göndereceği, içinde büyük sahâbilerin de yer aldığı orduya kumandan tayin ettiği Üsâme b. Zeyd'in o sırada

yirmi yaşında olduğunu (*Şifâtü's-şafve*, I, 521-522), İbnü'l-Esrî de onun âmil (vali, vergi tahsilatı) sıfatıyla görevlendirildiğinde on sekiz yaşında bulunduğunu (*Üs-dü'l-gâbe*, I, 80) kaydeder. Yemen'e yönetici, kadı ve vergi tahsilatı olarak gönderilen Muâz b. Cebel de yirmi üç yaşındaydı (M. Abdülhay el-Kettânî, I, 421). Ehil olmayan kişilerin göreve getirilmesini kıyâmet lâmeti diye görmesi yanında (Buhârî, "İlim", 2), şu hadisler de Resûlullah'ın bu konudaki hassasiyetini gösterir: "Bir topluluk içinde Allah'ın daha çok razı olduğu bir kişi bulunduğu halde bir başkasını göreve getiren kimse Allah'a, resulüne ve müminlere ihanet etmiş demektir"; "Kim müslümanların bir işini üstlenip de kendisine duyduğu sevgi sebebiyle birini onların başına getirirse Allah'ın lâneti onun üzerine olsun; Allah ondan ne bir tövbe ne bir fide kabul eder" (Hâkim, IV, 92, 93).

Resûl-i Ekrem'in yönetimde vazgeçmediği prensiplerden biri de meşveretti. Birçok işte ashabın ileri gelenlerine danışıp görüşlerini alır, Uhud Gazvesi'nde olduğu gibi bazan kendi kanaatine uymasa bile istişare sonucu ortaya çıkan kararı uygulardı. Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in yardımcıları olduğunu belirten Resûlullah (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, IV, 1642), hayır ve sevap umarak iyi niyetle görevini yerine getirmek isteyen yöneticiye Allah'ın iyi bir yardımcı nasip edeceğini, kötü niyetli yöneticiler için aksi durumun söz konusu olacağını bildirmiştir (Buhârî, "Ahkâm", 42; Ebû Dâvûd, "İmâre", 4; Nesâî, "Bey'â", 33). Bazı rivayetlere göre Resûlullah daha önceki peygamberlerin her birine yedişer yardımcı verildiğini, kendisinin yardımcılarının ise on dört olduğunu belirterek dört halife ile diğer bazı sahâbilerin adlarını saymıştır (M. Abdülhay el-Kettânî, I, 150).

Resûlullah, yönetenlerle yönetilenlerin arasındaki engellerin kaldırılması hususunda çok hassastı. "Kim insanların bir işini üzerine alır da zayıf ve güçsüzlerle arasına engeller koyarsa kıyâmet gününde Allah da onun önüne engel çıkarır" (*Müsned*, V, 239); "Kim müslümanların işini üstlenir de yoksullara, haksızlığa uğrayanlara ve ihtiyaç sahiplerine kapısını kapatırsa Allah da onun ihtiyacına karşı rahmet kapılarını kapatır" (*a.g.e.*, III, 441, 480); "İhtiyacını bildiremeyen kimsenin ihtiyacını bana ulaştırın. Kim ihtiyacını ulaştıramayan kimsenin ihtiyacını bir yöneticiye bildirirse Allah kıyâmet günü onun iki ayağını sabit kılar" (Taberânî,

XXII, 157; Beyhâkî, II, 156; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 53) meâlindeki hadisler bu konudaki uygulamalarına işaret eder. Resûl-i Ekrem bu amaçla halkın arasına girer, çarşığı pazarı dolaşır, şikâyetleri dinler ve gerektiğinde olan bitene müdahale ederdi. Bir işle görevlendirdiği kimselere, "Müjdeleyin, nefret ettirmeyin; kolaylaştırın, zorlaştırmayın" tavsiyesinde bulunurdu (Müslim, "Cihâd", 6). Devlet işleriyle vazifeli kimselerin bu vesile ile maddî menfaat sağlamasına şiddetle karşı çıkar ve onları sıkı bir şekilde kontrol ederdi (Buhârî, "Aḥkâm", 24, 41; Müslim, "İmâre", 7; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 390-391). "Kim bize âmil olmuşsa bir zevce edinsin, hizmetçisi yoksa bir hizmetçi alsın, evi yoksa bir ev edinsin" (Ebû Dâvûd, "İmâre", 10) diyen Hz. Peygamber, âmillerin kendilerine bağlanan maaş dışında menfaat teminini haksız kazanç ve hırsızlık olarak nitelemiştir (Ebû Dâvûd, "İmâre", 10; Hâkim, I, 406).

Dış İlişkiler. Batılı araştırmacılar, Hz. Muhammed'in peygamberlik misyonundan ayrı düşünülemez olan dış siyasetteki hareket tarzı ve başarısını da şahsî kabiliyetine bağlama eğilimindedir. Onun Medine döneminde görülen politik hüneri modern tarihçilerce sıkça dile getirilmektedir. Bedir Gazvesi'nin kumandanının veya Hudeybiye Antlaşması'nı gerçekleştiren şahsiyetin entelektüel üstünlüğe ve fevkalâde diplomatik beceriye sahip bulunduğundan kimsenin şüphe duymayacağına, onun dehasıyla ilgili olarak kaynaklarda yer alan bilgiler yanında satır arasındaki esaslı noktaların da dikkatten kaçırılmaması gerektiğine işaret edilmektedir (*EP* [İng.], VII, 375).

Resûlullah'ın Medine'ye gelmesinden bir süre sonra buradaki Arap kabileleri İslâmîyet'i benimsemişti. Yahudiler ise Hz. Peygamber'in kendilerine karşı bir ön yargı taşımadığını göstermesine ve Medine vesikasına göre sivil bir eşitlik statüsüne sahip bulunmalarına rağmen kendilerinden olmayan bir peygamberin hâkimiyeti altında karma bir toplum içinde eriyebilecekleri endişesiyle, Kureyş'le açık bir ittifak görüntüsü vermeden ve fakat Kureyş'le yapılan savaşın konjoktürüne göre dozu değişen bir muhalefet grubu teşkil ettiler. Bu olumsuz tavrın giderek şiddetini arttırmasıyla meydana gelen güvensizlik ortamında Resûl-i Ekrem'in de onlara karşı tavrı değişti ve kendilerinin sebep olduğu siyasî, sosyal ve ekonomik sebeplerle yahudi kabileleri bölgeden uzaklaştırıldı (Rabbath, s. 135-136). Bazı Batılı

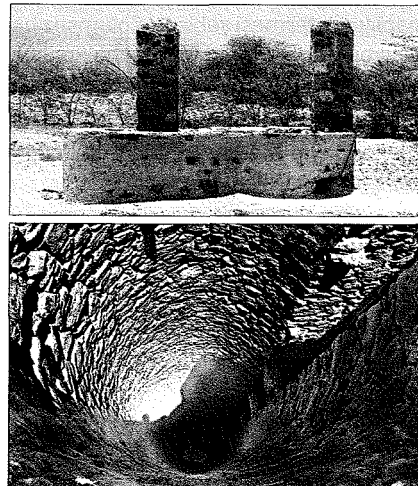
yazarların, Hz. Muhammed'in yahudileri sırf yahudi oldukları için temizleme siyaseti takip ettiği yolundaki iddiaları tarihî gerçeklerle bağdaşmadığı gibi böyle bir politikanın onun kişiliğine uygun olmadığı da açıktır. Nitekim Watt, yahudilere karşı izlenen siyasetin onların Kur'an vahyini tenkit yoluyla İslâm toplumunun temelini çürütmeye yönelik gayretleri yanında müslümanların düşmanlarına siyasî destek vermelerinden kaynaklandığına, düşmanca tavırlarını terk ettikleri ölçüde Resûlullah'ın da kendilerine hoşgörülü davrandığına dikkat çekmektedir (*Muhammed*, s. 175). Hz. Peygamber'in gerek antlaşmalarını bozan yahudilere gerek Arap kabilelerine karşı sert tedbirler almasının amacı, Kur'an-ı Kerim'de de ifade edildiği üzere (el-Enfâl 8/56-57; el-Haşr 59/2-4) barışı bozmaya yönelik teşebbüslere müsamaha edilmeyeceğini göstermekti.

Medine'deki müslüman varlığının Kureyş'in en önemli ticaret yolu üzerinde büyük bir tehdit oluşturduğu, dolayısıyla müslümanların kendi hallerine bırakılmayacağı gayet açıktı. Nitekim hicretten hemen sonra Kureyşliler, Medinelî müslümanlardan ve onlara karşı olan Araplar'dan Hz. Peygamber'i himayeden vazgeçmelerini istemişlerdi (Muhammed Hamîdullah, *H. Peygamber'in Savaşları*, s. 65; *İslâm Peygamberi*, I, 217-218; Özdemir, s. 18). Fakat Mekke müşriklerinin bütün çabalarına rağmen Resûl-i Ekrem'in hicretten itibaren aldığı askerî tedbirler ve bölgedeki kabilelerle yaptığı antlaşmalar sayesinde Hudeybiye Antlaşması önce-

sinde Suriye ve Irak'a giden kervan yolları kontrol altına alınmış, Kureyşliler büyük ölçüde çevrelerinden tecrit edilmişti. Böylece ekonomik yönden zayıflatılarak dirençlerinin kırılması, Medine'yi tehdit etmelerinin engellenmesi ve onlara karşı kan dökülmeden üstünlük sağlanması amaçlanmıştı. Hz. Peygamber'in bazı ağır şartlar taşıyan Hudeybiye Antlaşması'nı üstün bir ön sezile imzalaması, gerek fedakârlık ve temkin gerekse attığı adımları geleceğe yönelik bilinçli bir plana dayandırması bakımından önemli bir örnek teşkil eder. Bu sayede Kureyş onu siyasî anlamda tanıdığı gibi müslümanların Kâbe ve hac konusundaki iddialarını da kabul etmiş oluyordu (bk. **HUDEYBİYE ANTLAŞMASI**).

Hem İbrâhimî geleneğin ve Arap putperestliğinin dinî merkezi hem Kureyş'in Arap kabileleri arasındaki otoritesi ve prestiji sebebiyle büyük önem taşıyan Mekke'nin fethi, Hz. Peygamber'in Arabistan içindeki misyonunun başarıyla tamamlanmış olduğunu göstermektedir. Fetihle ve İslâmîyet'i kabul etmeleriyle birlikte Kureyş liderlerinin diğer anananların seviyesine inmiş olması, asırlardan beri Kâbe'nin cazibesinde tâbi olmaya alışmış kabileler arasında yeni lidere itaat hususunda tabii bir hareketin doğmasına yol açarken Resûl-i Ekrem'in iyi ilişkileri ve barışı esas alması bu süreci hızlandırdı ve İslâmîyet kısa sürede Arap yarımadasının kalan kısmına da hâkim oldu (Rabbath, s. 181, 201-202). Arap kabileleri 9 (630) yılında ittifak amacıyla Resûlullah'a elçi heyetleri gönderdiler (İbn Hişâm, II, 559-560). Bu heyetlerin ashaba ait bazı evlerde ağırlandıkları (İbn Sa'd, I, 315, 316, 332, 357-358; İbn Hacer, I, 286, 307-308; II, 421; III, 682; IV, 465), bu amaçla yapılan bir evde (Semhûdî, I, 525) veya Mescid-i Nebevî'nin yanında kurulan çadırda (İbn Hişâm, II, 540; İbn Hacer, II, 45-46, 502) konakladıkları, Resûlullah'ın onları sık sık ziyaret ederek kendileriyle sohbet ettiği (İbn Sa'd, I, 313) kaydedilir. Hz. Peygamber bu heyetlere Allah inancını ve İslâm'ın erdemlerini anlatıyordu. Bu kabileler içinde rakip gruplar bulunduğundan onları çatıştırmadan karşılayıp göndermek de büyük maharet istiyordu. Muhtemelen Hz. Ebû Bekir'in ensâb bilgisinden faydalanılmış olmakla birlikte bu hususta Resûlullah'ın bilge kişiliğinin de rolü büyüktür (Watt, *Muhammed*, s. 213; görüşmelerdeki bazı ilginç ayrıntılar için bk. Rabbath, s. 418-419; M. Abdülhay el-Kettânî, II, 26, 49).

Hudeybiye Antlaşması'nın yapıldığı yerdeki kuyunun dıştan ve içten görünüşü



Resûl-i Ekrem, daha sonra Arabistan dışındaki devletlerden gelen tehditlere karşı da tedbir alma gereğini duydu. Tebük Seferi bu amaçla düzenlenmiştir. Bizans, Sâsânîler'e karşı başarı elde ederken Suriye, Filistin ve Mısır monofizitlerine karşı uyguladığı baskı sebebiyle bu bölgelerdeki nüfuzunu gittikçe kaybediyordu. Böyle bir ortamda Bizans'ın sınırı olan Tebük'e yapılan seferde Bizanslılar'la karşılaşılmasaydı da bölgedeki Eyle hıristiyanları ile Cerbâ, Ezruh ve Maknâ yahudi toplulukları, ayrıca Hicaz-Suriye kervan yolu üzerinde önemli bir mevki olan Dûmetülcendel itaat altına alındı. Tebük Seferi, müslümanların kendi sınırlarını düşmanlardan koruma hususundaki irade ve azimlerini ortaya koyması yanında, Bizans'a ve Arap yarımadası çevresindeki diğer devletlere Medine'de güçlü bir yönetim bulunduğunu ve içeride kabile reislerine güvenliği ihlâl edecek davranışlardan sakınmalarını ihtar etmeyi hedefleyen önemli bir harekât niteliği taşıyordu (Afzal Ur Rahman, s. 51-52).

Hz. Peygamber'in diplomatik faaliyetleri Medine'deki görüşmelerle sınırlı kalmamış, diğer ülkelerle yazılı haberleşmeyi sağlayan düzenli bir servis kurulmuştu. Bu yazışma metinlerinin çoğu kaybolmakla birlikte bazıları kaynaklarda yer almaktadır (Rabbath, s. 419). Muhammed Hamîdullah bunları *el-Veşâ'îku's-siyâsiyye* adıyla bir kitapta toplamıştır. Resûlullah imparatorlar dahil birçok yöneticiye İslâm'a davet mektupları göndermiştir (Buhârî, "Cihâd", 102; İbn Sa'd, I, 258-291; Muhammed Hamîdullah, *el-Veşâ'îku's-siyâsiyye*, s. 99-109, 135-139; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 295, 307-317, 345-346). Bunların arasında o dönemin iki büyük gücü Bizans ve Sâsânî devletleri vardı. Bu iki devletle çatışmak büyük tehlike arz etmekle birlikte Hz. Peygamber büyük bir özgüvenle ilâhî daveti insanlara ulaştırma misyonunu icra ediyordu. Nitekim çok geçmeden bu ülke topraklarının büyük kısmı İslâm hâkimiyetini tanımıştı (çevredeki imparatorlara mektup gönderilmesine dair rivayetleri güvenilir bulmayan bazı Batılı araştırmacıların yorumları ve bunlara verilen cevaplar için bk. Watt, *Muhammad*, s. 177, 194; Grunebaum, s. 42; Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 305-426; İzzeddin İbrâhîm, XXIII, 245 vd.).

Resûlullah'ın hükümdarlara yazdırdığı mektuplar, gerek hitap tarzı gerekse meramını ifade bakımından büyük bir diplomatik incelik taşıdığı gibi elçilerinin de

diplomatik maharete sahip oldukları, hükümdarların huzurunda yaptıkları konuşmalardan anlaşılmalıdır (Süheylî, VII, 516-524; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 334-338). İbn Hudeyde, Hz. Peygamber'in elçi ve kâtiplerine dair *el-Mişbâhu'l-muğî* adlı eserinde (Beyrut 1405/1985) kırk sekiz elçiyle ilgili bilgi verir. Resûl-i Ekrem'in gelen elçileri karşılarken en güzel elbiselerini giydiğine, getirilen hediyeleri kabul ettiğine ve misafirleri uğurlarken kendilerine azık hazırlatıp hediye verdiğine dair kaynaklarda zengin malzeme vardır (meselâ bk. İbn Sa'd, IV, 346; Heysemî, X, 304; Müttaki el-Hindî, X, 612; Muhammed b. Abdülbâki ez-Zürkânî, IV, 37; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 95-97, 353, 506, 511).

Hz. Peygamber'in darda olana yardım etme ve zayıf olanı koruma ilkesini samiyetle uygulaması onun dış ilişkiler konusundaki başarısının anahtarlarından. Meselâ Hudeybiye Antlaşması öncesinde kıtlık çeken Mekke'deki Kureys fakirlerine dağıtılmak üzere Ebû Süfyân'a mal göndermiş, o da kendi düşmanlıklarına karşı yapılan bu cömertliği övgüyle dile getirmişti (İbn Hacer, II, 505; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 571). Mekke'nin fetih sırasında, şehrin en nüfuzlu lideri iken bir anda otoritesini kaybeden Ebû Süfyân'ın evine sığınanların güven içinde olacağını duyurması hem onu memnun etmiş hem de halk arasında olumlu bir etki bırakmıştı. Yine bu esnada, ensarın sancağını taşıyan Sa'd b. Ubâde'nin, Allah'ın Mekke'nin başını önüne eğdiği bu günde şehri yağmalayabileceklerini ima eden bir söz söylediğini duyunca Resûlullah'ın, bugünün başışlama günü olduğunu ve Allah'ın Mekke'yi asıl bugün yücelteceğini belirterek onu görevden alıp yerine oğlu Kays'ı tayin etmesi (Vâkıdî, II, 821-822) ve Kureysliler'i affederek büyük bir âlince naplık göstermesi şehirdeki olumsuz havayı bir anda değiştirmiş ve halkın İslâmîyet'i kabul etmesine vesile olmuştu.

Hz. Peygamber fetihten sonra Mekke'de kalmayıp Medine'ye dönmekle hem zor zamanında kendisine yardım eden ensara vefa borcunu ödemiş, hem de bu şehrin İslâm devletinin merkezi olma özelliğini dikkate alarak ümmetin birliğini koruma yönünde siyasî bir basiret göstermişti (Rabbath, s. 180). Ensarın fetihin ardından Resûlullah'ın kendi memleketinde kalacağından endişe ettiğini öğrenince böyle bir davranışın "hamd" kökünden türeyen adıyla (Muhammed) çelişeceğine işarette onları asla terketme-

yeceğini belirtmiştir (*Müşned*, II, 538; Müslim, "Cihâd", 84-86).

Resûl-i Ekrem'in barışın tesisi ve devamı için diğer toplumların ve din mensuplarının önde gelenleriyle ilişkilerinde son derece yumuşak ve cömert davranması, kendilerine itibar göstermesi de dış siyasetinin bir parçasıydı. Resûlullah'ın buna ilişkin tavsiyesini (İbn Mâce, "Edeb", 19) ve uygulamalarını yorumlayan âlimler bu konuda din ayırımı yapmadığını belirtirler (Münâvî, I, 241; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 166, 568-570). Nitekim onun mütevazî, nazik ve âlicenap tavırları sebebiyle birçok kabile lideri İslâmîyet'i kabul etmiş, kabileleri de onları takip etmiştir (bazı örnekler için bk. İbn Hişâm, II, 580; İbn Sa'd, I, 322; İbn Manzûr, XVI, 294, 296; İbn Hacer, I, 16).

Savaş ve Ordu. Hz. Peygamber, başkalarıyla ilişkilerinde iyiliği ve barışı esas almakla birlikte müslümanların Mekke'de yaşadıkları acı tecrübe askerî bakımdan güçlü olmalarını gerektiriyordu. Kur'ân-ı Kerîm haksız saldırıya uğramaları sebebiyle müslümanlara savaşma izni veriyor (el-Hac 22/39) ve onlardan düşmana karşı hazırlıklı olmalarını istiyordu (el-Enfâl 8/60). Bundan dolayı Resûl-i Ekrem'in Medine dönemindeki hayatı saldırganları cezalandırmak, düşman güçlerinin birleşmesini önlemek, yol ve ticaret güvenliğini sağlamak gibi çeşitli amaçlarla yapılan bir dizi askerî harekât ve savaşla geçmiştir.

Resûlullah'ın bizzat kumanda ettiği gazvelerin sayısı Vâkıdî, İbn Hişâm ve İbn Sa'd'ın tesbitlerine göre yirmi yedidir (*el-Megâzi*, I, 7; *es-Sire*, II, 608-609; *et-Tabakât*, II, 5-6). Mahmûd Şit Hattâb umretü'l-kazâyı da ekleyerek bu sayıyı yirmi sekize çıkarır ki bunlardan yalnız dokuzunda savaş meydana gelmiştir. Gazvelerin ilki 2. yılın Safer ayında (Ağustos 623) vuku bulan Veddân Gazvesi, sonuncusu da 9. yılın Receb ayındaki (Ekim 630) Tebük Gazvesi'dir. Seriyeye denilen ve bir sahâbî tarafından kumanda edilen askerî birliklerin sayısı ile ilgili olarak otuz beş-elli altı arasında değişen rakamlar verilmekte, hatta bazıları bu sayıyı yetmişin üstüne çıkarmaktadır (Şâmî, VI, 9-12; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 483-484, 568). Seriyeler Kureys kervanlarını tâciz etme, güvenlik, istihbarat ve keşif, İslâm'a davet, bir saldırıya karşılık verme, hedef şaşırtma, destek, özel görev gibi çeşitli amaçlarla yapılmıştır. Bu sayede düşman güçleri ve planları, niyet ve hareketleri hakkında bilgi edinilmiş, insan ve madde kaynakları değerlendirilmiş, sak-

lanma, levazım kaynakları, düşmanla karşılaşma ve düşmanı pusuya düşürme imkânları bakımından çevredeki arazi tanınmıştır. Seriyyelerin ilki, Hz. Hamza kumandasında hicretin 1. yılı Ramazan ayında (Mart 623) İs mevkiine (Sıfûlbahr Seriyyesi), sonuncusu, Hz. Ali kumandasında 10. yılın Ramazanında (Aralık 631) Mez-hic'e gönderilmiştir (Mahmûd Şîr Hattâb, *Kâdetü'n-nebî*, s. 9-10; gazve ve seriyyelerle ilgili çeşitli bilgileri içeren cetveller için bk. a.g.e., s. 646-656).

Başarılı bir savaş stratejisi için gerekli olan organizasyon, moral, sürpriz, hücum dayalı aksiyon, güvenlik, hareketlilik, sürat, gücün tasarrufu kullanılması, merkezî kumanda, bölge coğrafyasının etkin kullanımı, gizliliğin korunması, sağlam ve sistemli istihbarat gibi temel yöntem ve prensiplerin Hz. Peygamber tarafından büyük bir maharetle uygulandığı görülmektedir. Resûl-i Ekrem uyguladığı savaş stratejisiyle düşmana hemen her zaman sürpriz yapmış, büyük harekâtların altısında, küçüklerin dokuzunda düşmanı tamamen hazırlıksız yakalamıştır. Bu sayede askerî seferlerinin yalnız üçte birinde savaş meydana gelmiştir. Gön-derdiği seriyyelerin de otuz ikisinde düşman tamamen sürprizle karşılaşmış direnememiştir. Yalnız dokuzunda küçük çaplı çatışmalar, Mûte'de ise savaş meydana gelmiştir (Afzal Ur Rahman, s. 48-50). Hz. Peygamber'in savaş stratejisinde insan ve mal kaybının asgaride tutulması önemli bir ilkeydi. Bu sebeple harekâtlarda silâhlı çatışma olmaması için özel tedbirler alır, anlaşmazlığın savaş yapılmadan halli için büyük gayret gösterirdi. Arap yarımadasında İslâm hâkimiyetinin sağlandığı on yıl içinde Resûl-i Ekrem'in katıldığı dokuz savaşta müslümanların kaybı rivayet farklılıklarına göre en çok 147, düşmanın kaybı ise 288'dir. Seriyyeler için farklı rakamlar verilse de savaşlarla birlikte her iki tarafın toplam kaybı 1000 civarında bir

rakama ulaşmaktadır. Benî Kurayza'nın 600-700 olduğu rivayet edilen kaybı bunların dışındadır (Muhammed Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 21; Afzal Ur Rahman, s. 50; Zafar Ali Qureshi, I, 155). Resûlullah, meşruiyet gerekçesi bulunmayan bir savaşa rıza göstermediği gibi savaşın keyfilikten uzak tutulması ve temel hukuk ilkelerine bağlı kalınması için çaba harcamıştır. Fiilen çatışmaya katılmayan çocuk, kadın ve yaşlı kimselerin öldürülmesini, hiyanette bulunulmasını, ahde vefasızlık gösterilmesini yasaklamış (örnekler için bk. Vâkıdî, II, 554, 757-758, 778; III, 1117; İbn Hişâm, II, 344-345; Şâmî, VI, 83-84; Özdemir, s. 36, 97, 99), düşmanın öldürülmesi sırasında kin ve nefreti arttıracak davranışlardan sakınılmasını, iyilik ve güzelliğin şiar edinilmesini (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 110, "Eğâhî", 11), esir ve rehinelere iyi davranılmasını emretmiş, diğer milletlerin uyguladığı işkence vb. uygulamalardan askeri menetmiş, hukuka aykırı bir uygulama gördüğünde onu düzeltmiş veya tazminle telâfi yoluna gitmiştir (örnekler için bk. Vâkıdî, II, 559; İbn Hişâm, II, 428-431; İbn Seyyidün-nâs, II, 141; Özdemir, s. 65). Birçok durumda kötülüğe karşı iyilikle muamele ederek insanların saygı ve sevgisini kazanmıştır (Mekke fethi ve Hevâzin örnekleri için bk. Şehâbeddin el-Hafâcî, II, 38; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 368-370; II, 152).

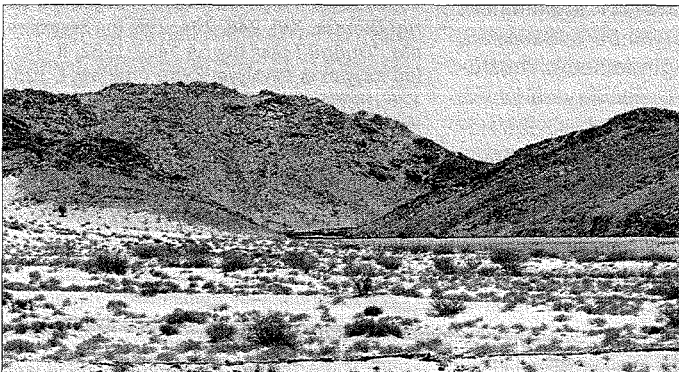
Hz. Peygamber savaş hazırlıklarını büyük bir gizlilik içinde tutar ve fiilen savaş alanına ulaşmaya kadar niyetinin düşman tarafından, hatta bazan kendi emrinde bulunan kişilerce öğrenilmesine imkân vermezdi. Düşmanı yanlış hedeflere yönlendirmeye büyük özen gösterirdi. Hicretin 17. ayında Abdullah b. Cahş kumandasında Nahle'ye bir seriyye gönderdiğinde yapacakları göreve dair tâlimatın yer aldığı mektubun iki gün sonra açılmasını emretmesi, Mekke fethinin hazırlıkları sırasında Suriye yönünde Batn-



Mekke'nin fethi sırasında ordunun konakladığı Merrüz-zehrân (Cümûm) mevkiinde Hz. Muhammed'in çadırının yerinde inşa edilen cami

İdam'a bir askerî birlik göndermesi bu amacı taşıyordu. 10.000 kişilik büyük bir orduyla girilen Mekke'nin fethi esnasında Medine'de giriş ve çıkışlar kontrol altına alınmış, Hz. Ebû Bekir ve Âişe gibi yakınları bile hazırlığın hangi amaçla yapıldığı hususunda bilgilendirilmemiş, dışarıdan orduya katılacakların iltihakı yol boyunca sağlanmış, düşman ancak İslâm ordusu Mekke'ye yakın bir yere geldiğinde işin farkına varabilmişti. Benî Lihyân Gazvesi sırasında orduyu önce kuzeye, Şam'a doğru yola çıkarıp daha sonra bu kabile üzerine yürümüş, Hayber Gazvesi esnasında Hayber yahudilerine yardıma giden Gatafân kabilesi toprağındaki Rec'e yönelip Gatafân ve Fezâre'nin kendi yurtlarını savunmak için dönmelerini sağlamış, ardından Hayber'e doğru giderek ittifak kurmalarını önlemişti.

Savaşta düşmanı yanıltıcı strateji ve taktiklerin önemine dikkat çeken Resûlullah (Buhârî, "Cihâd", 157; Müslim, "Cihâd", 17-18), Hendek Gazvesi sırasında Gatafân ve Fezâre liderleriyle anlaşma yolları arayarak mevcut ittifakı bozmaya çalışmış, yeni müslüman olan Gatafânlı Nuaym b. Mes'ûd'u bu durumdan habersiz olan yahudiler ve Kureyş ile Gatafân kabilelerinin arasını açmak için görevlendirmiştir (Vâkıdî, II, 480 vd.; İbn Hişâm, II, 229-231; İbn Sa'd, IV, 277; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 544-545). Mekke'nin fethi sırasında şehre yakın bir yerde konaklayan orduda her askerin ateş yakmasını emretmesi ve amcası Abbas'tan Ebû Süfyân'ı ordunun geçişini göreceği bir yerde alıkoymasını istemesi Mekke halkının direncini kırarak karşı koymalarını önleme amacını taşıyordu (M. Abdülhay el-Kettânî, I, 387-388). Resûlullah, savaş stra-



Mekke'nin fethi sırasında Merrüz-zehrân'dan hareket eden İslâm ordusunun hasmetini görmesi için Hz. Muhammed'in emriyle amcası Abbas'ın Ebû Süfyân'ı beklettiği vadi ağzı

tejsinin bütün unsurlarını başarıyla uygularken düşmanın aynı şekilde karşılık vermesine fırsat tanımamış, bizzat katıldığı on bir büyük harekâtın sekizinde ve on yedi küçük harekâtın hepsinde taarruzda bulunarak inisiyatifini elinde tutmuştur. Bedir, Uhud ve Hendek'te düşman müslümanların üzerine gelmişse de inisiyatif yine Resûl-i Ekrem'in elinde olmuş, yüksek taktik hareketleriyle düşmanı şaşırtıp bozguna uğratmıştır (Afzal Ur Rahman, s. 49).

Savaşlarda en sıkıntılı durumlar karşısında bile paniğe kapılmayan ve acziyet göstermeyen Hz. Peygamber bir kumandananda bulunması gereken güçlü irade ve cesaret, sabır ve tahammül, tereddütsüz sorumluluk üstlenme, emri altındakileri iyi tanıma, onlara karşı âdil davranma, zorluklara birlikte göğüs germe, güven ve saygı telkin etme, süratle doğru ve tereddütsüz karar verme, yardımcılara danışma, sır saklama, zaferle şımarmama ve yenilgiden yılmama gibi vasıflara sahipti. Mümkün olduğu ölçüde kendi zamanında mevcut askerî alet ve araçları kullanmaya önem verirken askerlerinin moralini yükseltme tutma hususunda büyük başarı göstermiş, maddî ve manevî güçler arasında mükemmel bir denge kurmuştur. İnsan psikolojisine ve sosyal ilişkilere önem vermiş, karşılıklı sevgi ve saygıyı, yönetici ve kumandanlara itaati, çekişme ve ayrılığa düşmemeyi tavsiye etmiş, askerî harekâtlar sırasında bile ashabın özel meseleleriyle ilgilenmekten geri durmamıştır.

Düzenli orduların bulunmadığı Arap kabile toplumunda insanlar maddî güçlerine göre kendilerini koruyacak silâhlara sahip olup savaşlarda silâhıyla orduya katılıyordu. Hz. Peygamber savaş durumuyla sınırlı olsa da orduyu belli bir düzen içinde oluşturmak, silâhi bulunmayanlara silâh temin etmek, yeni silâhlar ve savaş teknikleri konusunda onları yetiştirmek için tedbirler almıştır. Orduya katılacak kimselerin her yıl tesbitini bizzat yapıyor (M. Abdülhay el-Kettânî, I, 384-385) ve isimlerini yazdırıyordu (Buhârî, "Cihâd", 181; Müslim, "Hac", 74; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 373; II, 321). Kadınları da gerektiğinde savaşta yiyecek ve silâh taşıma, hastaları tedavi etme gibi hizmetlerde istihdam ediyordu (Buhârî, "Cihâd", 62-68; İbn Hişâm, II, 239; M. Abdülhay el-Kettânî, II, 179-183).

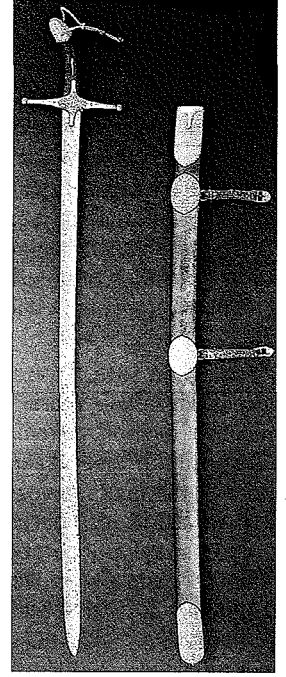
Resûl-i Ekrem genç ve yetenekli kumandanların yetişmesine büyük önem vermiş, bizzat bulunduğu askerî hare-

kâtlardaki önderliği yanında bu savaşlarda ve özellikle seriyelerde şahsî inisiyatif tanıyıp onları eğitmiştir. İlk yıllarda bizzat kendisi kumandanlık yaparken daha sonra bu görevin yeni yetişen kumandanlara verildiği dikkat çekmektedir (Afzal Ur Rahman, s. 109-110). Hz. Peygamber, bazı sahâbîleri kale kuşatmalarında kullanılan savaş aletlerinin yapımını öğrenmekle görevlendirmiş ve Tâif kuşatmasında mancınık kullanmıştır (Vâkıdî, III, 924; İbn Hişâm, II, 483; Şâmî, V, 560-561). Hendek Gazvesi sırasında Medine'nin çevresine hendek kazılması da Araplar arasında bilinen bir şey olmayıp Selmân-ı Fârisî'nin tavsiyesiyle yapılan bir uygulamadır (İbn Hişâm, II, 216, 224; Süheylî, VI, 206-207). Resûlullah'ın o dönemde bilinen her türlü silâhi temin etmeye çalıştığı, kılıç, mızrak, ok gibi silâhlar yanında zırh, miğfer, kalkan gibi aletleri de bizzat kullandığı bilinmektedir (M. Abdülhay el-Kettânî, I, 518-520). Sefer ve savaş sırasında parola ve üniforma sayılabilecek belli renkte sarık ve elbiseler veya belli işaretler kullanıldığını istemiş (a.g.e., I, 499-501), ayrıca ok atmayı, ata binmeyi ve yüzmeyi teşvik etmiş, bu hususta yarışlar düzenleyerek eğitime önem vermiştir (a.g.e., II, 158-160, 385-386). Silâhlar devletin imkânları yanında büyük ölçüde bağışlarla sağlanıyor, Hz. Ömer'in naklettiğine göre Resûlullah, fey gelirlerinden ailesinin bir yıllık nafakasını ayırdıktan sonra kalan miktarla at ve silâh alıyordu (Müslim, "Cihâd", 48; Tirmizî, "Cihâd", 39; ayrıca bk. İbn Hişâm, II, 245; sahâbîlerin bağış konusundaki özveri örnekleri için bk. İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, III, 483; Nüreddin el-Halebî, III, 100; M. Abdülhay el-Kettânî, II, 473, 475, 496, 499).

Hz. Peygamber ayrıca disiplinli ve başarılı bir haber alma teşkilâtı oluşturmuştu. Bir sefere çıkıldığında veya dönüşte gerek düşman hakkında bilgi edinmek gerekse yol güvenliğini sağlamak için keşif kolları çıkarır, kılavuz ve casuslar kullanılır (a.g.e., I, 526, 538-541; Muhammed Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 227-251), gerektiğinde henüz müslüman olmayan kimselerden de yararlanırdı (Buhârî, "Menâkıbü'l-enşâr", 45; İbn Hacer, I, 187, 332; M. Abdülhay el-Kettânî, I, 524-525).

BİBLİYOGRAFYA :

el-Muvatta', "Câmi", 4; *Müsned*, I, 149-150; II, 231, 538; III, 441, 480; IV, 126; V, 26, 239; Dârimî, "Muḳaddime", 2; Buhârî, "İlim", 2, "Aḫkâm", 24, 41-42, "Libâs", 52, "Menâkıbü'l-enşâr", 45, "Cihâd", 62-68, 102, 157, 181, "İcâre", 1; Müslim, "Hac", 74, "İmâre", 7, 13-17, "Ci-



Hz. Muhammed'e ait olduğu söylenen kılıç ve kını (TSM, Mukaddes Emanetler, Envanter nr. 21/130)

hâd", 3, 6, 17-18, 48, 84-86; İbn Mâce, "Muḳaddime", 6, "Edeb", 19, "Eḫfime", 30, "Ticârât", 6; Ebû Dâvûd, "Aḫzıye", 6, "İmâre", 4, 10, "Cihâd", 110, "Edâhi", 11; Tirmizî, "Cihâd", 39, "Menâkıb", 18; Nesâî, "Beyfa", 33; Vâkıdî, *el-Meğâzi*, I, 7, 197; II, 480 vd., 554, 559, 757-758, 778, 821-822; III, 924, 927, 1117; İbn Hişâm, *es-Sire*, II, 216, 224, 229-231, 239, 245, 344-345, 404, 428-431, 483, 518, 540, 559-560, 580, 608-609, 639; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 258-291, 312, 313, 315, 316, 322, 332, 357-358; II, 5-6; III, 109-110, 136, 221-222, 306-307; IV, 277, 346; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 231; Mes'ûdî, *Mürücu'z-zehab* (Abdülhamîd), II, 342-343; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamîd Abdülmeccîd es-Selefî), Kahire 1405/1984, XXII, 157; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 406; III, 577; IV, 88, 92, 93; Beyhâkî, *Şu'abü'l-imân* (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, II, 156; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, I, 583; II, 396; III, 72-73; Serahsî, *el-Mebstûḫ*, X, 25; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Aḫkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, IV, 1626-1627, 1642; Süheylî, *er-Rauzü'l-ünûf*, VI, 206-207; VII, 93, 426-427, 516-524; İbnü'l-Cevzî, *Şifatu's-şafve*, Beyrut 1399/1979, I, 521-522; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 80; II, 356; III, 483-485; IV, 214; Nevevî, *Tehzib*, I/2, s. 26; Karâfî, *el-Furûk*, Tunus 1302, I, 249; İbn Manzûr, *Muḫtaşaru Târîhi Dimaşk*, XVI, 248, 294, 296; İbn Seyyidün-nâs, *Üçyünü'l-eser*, Beyrut 1402/1982, II, 141; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, I, 125-126; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, X, 304; İbn Hacer, *el-İşâbe*, I, 16, 187, 286, 307-308, 332, 546; II, 30, 45-46, 421, 502, 505, 541; III, 682; IV, 465, 505; Semhüdi, *Vefâ'ü'l-vefâ' bi-ahbâri dâri'l-Muḫtafâ*, Kahire 1326, I, 525; Süyûtî, *Hüsnü'l-muḫâdara*, II, 125; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, V, 560-561; VI, 9-12, 83-84; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, VI, 41, 88; X, 612; Münâvî, *Feyzü'l-kadir*, I, 241; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc* (İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-muḫḫab* içinde), Kahire 1329-30, s. 252-253; Nüreddin el-Halebî, *İnsânü'l-uyûn*, Beyrut, ts. (Dâ-

rü'l-ma'rifet), III, 100; Şehâbeddin el-Hafâcî, *Ne-sîmü'r-riyâz*, Kahire 1327, I, 328; II, 38; IV, 264; Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'l-Mevâhib*, Kahire 1329, IV, 37; R. B. Smith, *Mohammed and Mohammedanism*, London 1876, s. 137, 156, 201; Mahmüd Şit Hattâb, *er-Resûlü'l-kâ'id*, Bağdad 1960; a.m.f., *Ķâdetü'n-nebî*, Dimaşk 1415/1995; a.m.f., "es-Sefârât ve'r-resâ'ilü'n-nebeviyye: Küttâbü'n-nebî ve mevâdüdhüm el-kitâbiyye", *el-Mevrid*, XVI/1, Bağdad 1987, s. 29-50; W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford 1961; a.m.f., "Muhammad", *ER*, X, 137-146; E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, London 1962, V, 255; G. E. von Grunebaum, *Classical Islam: A History 600-1258* (trc. K. Watson), London 1970, s. 27, 42; R. Paret, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart 1976, s. 138; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Tuğ), I-II, tür.yer.; a.m.f., *Hz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1982; a.m.f., *el-Vesâ'iku's-siyâsiyye*, Beyrut 1405/1985; M. Tâhir b. Âşûr, *Maĳâsîdü's-se-rî'ati'l-İslâmiyye*, Tunus 1985, s. 28-39; M. Ali Kâpar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, İstanbul 1987; M. Yasin Mazhar Siddiqui, *Organisation of Government under the Prophet*, Delhi 1987, tür.yer.; Philip C. Almond, *Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians*, Wiesbaden 1989, s. 28-31, 39-40; E. Rabbath, *Mahomet: Prophète arabe et fondateur d'état*, Beyrouth 1989; Afzal Ur Rahman, *Muhammad as a Military Leader*, Delhi 1990; Muhammad Siddique Qureshi, *Foreign Policy of Hadrat Muhammad*, New Delhi 1991; Zafar Ali Qureshi, *Prophet Muhammad and his Western Critics*, Lahore 1992, I-II; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 204, 205, 208, 212, 214, 215, 275, 294; M. Reeves, *Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making*, Reading 2000; Serdar Özdemir, *Hz. Peygamber'in Seriyeleri*, İstanbul 2001; M. Abdülhay el-Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibü'l-İdâriyye* (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I-II, tür.yer.; İzzeddin İbrâhim, "ed-Dirâsâtü'l-müte'allîka bi-resâ'ilü'n-nebî ile'l-mülûk fi 'aşrih", *el-Mü'errihu'l-'Arabî*, XXIII, Bağdad 1983, s. 237-262; Yoshiko Oda, "Muhammad as the Judge: An Examination of the Specific Quality of Muhammad's Charismatic Authority", *Orient*, XXII, Tokyo 1986, s. 58-72; F. Buhl - [A. T. Welch], "Muhammad", *EI²* (İng.), VII, 360, 375.



AHMET ÖZEL

III. DİNDEKİ YERİ

A) Kur'an ve Sünnet'e Göre Hz. Muhammed. İslâm'da imanın üç temel esassından birini nübüvvet konularının (diğerleri ulûhiyyet ve âhirettir) teşkil ettiği bilinmektedir. Kur'an'da Resûl-i Ekrem'in nebîlik konumuna temas eden âyetlerin bir kısmında onun peygamberler sıylesinin son halkasını oluşturduğu (el-Ahzâb 33/40), peygamberlere gelen ilâhî emir ve yasakları tebliğ edip fert ve toplumları mânevî arınmaya tâbi tutma, onlara kitap ve hikmeti öğretmek hak dini yaşa-

yacak bir olgunluğa kavuşturma görevinin Hz. Muhammed'e de verildiği ifade edilmektedir (eş-Şûrâ 42/13; el-Cum'a 62/2-3). Bütün semavî din mensuplarının hürmetle anıp sahiplendiği Hz. İbrâhim, oğlu İsmâil ile birlikte Kâbe'yi inşa ederken sonraki toplulukların içinden bu görevleri ifa edecek bir elçi göndermesini Allah'tan dilemiştir (el-Bakara 2/129). Nübüvvetinin geçmişi bağlantısının ne olduğu hususunda sorulan bir soruya Hz. Peygamber'in verdiği cevap ilgili âyetlerin bir açıklaması mahiyetindedir: "Nübüvvetimin tarihî kaynağı atam İbrâhim'in duası ve İsâ'nın benim peygamber olarak gönderileceğimi müjdelemesidir" (*Müsned*, IV, 127, 128; V, 262). Yine Resûl-i Ekrem, kendisinin diğer peygamberlerle olan münasebetini mükemmel inşa edilen, fakat bir tuğlası eksik bırakılan binaya benzetir (Buhârî, "Menâkıb", 18; Müslim, "Fezâ'il", 21-23). Sâffât sûresinde Hz. Nûh'tan itibaren bazı peygamberlere ismen selâm okunduktan sonra Allah'ın bütün elçilerine selâm gönderilmiş, buna bağlı olarak Hz. Peygamber de, "Bana selâm okuduğunuzda Allah'ın diğer elçilerine de selâm okuyun, zira ben de onlardan biriyim" demiştir (Taberî, XXIII, 139; İbn Kesîr, VI, 43). Bu âyet ve hadisler bütün peygamberlerle birlikte Hz. Muhammed'e de iman etmenin gereğini ortaya koymaktadır. Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Muhammed'in nübüvvetle görevlendirilip gönülleri gerçeklere açık olan topluluklara gönderilmesi ilâhî bir lutuf diye nitelendirilmekte (Âl-i İmrân 3/164), onun tebliği ve oluşturduğu inançlı toplum, bunların tarih içinde oynadığı rol bütün insanlık için bir rahmet olarak değerlendirilmektedir (el-Enbiyâ 21/107).

Resûl-i Ekrem'in Kur'an'ın muhtevasında çok önemli bir yer tuttuğu görülür. Kur'an-ı Kerim'de çoğul sığasıyla gelip Hz. Muhammed'i de kapsayan 170 civarındaki âyette "resûl" ve "nebî" kelimeleri geçmekte, ayrıca Peygamber'in kendisi kastedilmek üzere resul 171, nebî de otuz dokuz defa tekrarlanmakta, yirmi beş kadar âyette de "irsâl" kalıbından fiillerle risâlet görevi ona nisbet edilmektedir. On üç âyette "yâ eyyühe'n-nebî", iki âyette "yâ eyyühe'r-resûl" hitabı yer almaktadır (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "nb'e", "rsl" md.leri). Mâtürîdî, Allah'ın bütün peygamberlere kendi isimleriyle hitap ederken Muhammed aleyhisselâma "ey resul, ey nebî" diye hitap etmesini onun diğerlerine üstünlüğünün işareti olarak kabul etmiş (*Te'vilâtü'l-Ķur'ân*, vr.

183^b), onun bu görüşü talebesi Ebü'l-Leys es-Semerkindî vasıtasıyla Kâdî İyâz'a da intikal etmiştir (eş-Şifâ, I, 62). Kur'an-ı Kerim'de dört âyette Muhammed ismi yer almaktadır. Bunların ikisinde "resûlullah" tabiri geçmekte (el-Ahzâb 33/40; el-Feth 48/29), birinde resul olduğu ifade edilmekte (Âl-i İmrân 3/144), birinde de dünya ve âhiret mutluluğuna erişmek için Muhammed'e inanmak şart koşulmaktadır (Muhammed 47/2). Diğer bir âyette, Hz. İsâ'nın kendisinden sonra gelecek resulü müjdelerken onun adının Ahmed olacağını söylediği bildirilmektedir (es-Saf 61/6). Seksen altı âyette Allah ve Muhammed kastedilerek resul kelimesi vav edatı ile bir arada zikredilmiş, on yedi âyette de "bizim resulümüz", "O'nun resulü" anlamındaki terkipler yer almıştır. Kur'an'da ikinci ve üçüncü şahıs olarak Hz. Peygamber'le bağlantılı zamirlerin sayısı binleri bulmakta, ona yönelik "kul" (de ki) hitaplarının sayısı 300'ü aşmaktadır (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "kvl" md.). Ezan içinde yer alan Muhammed ismi yirmi dört saatin her anında Allah adıyla birlikte anılmaktadır. Buna çeşitli münasebetlerle tekrarlanan kelime-i tevhid ve kelime-i şehâdeti, farz namazlardan önceki ikâmette, ayrıca namaz içindeki Tahiyat, Salli ve Bârik dualarında nebî ve Muhammed isminin tekrar edilmesini eklemek gerekir. Çok defa dikkat çekmeyen bu iç içe sistem Hz. Peygamber'in dindeki konumunu göstermektedir.

İnsan sadece maddî sıkıntılarının giderilmesiyle huzur bulamamakta, mânevî desteğe de ihtiyaç duymaktadır. Tarih dinin bu desteklerin başında yer aldığını ortaya koymaktadır. Resûl-i Ekrem de yakın ve uzak muhataplarının bu ihtiyacını derinden hissetmiştir. "Tebliğ ettiğin ilâhî mesaja inanmayacaklar diye neredeyse kendini helâk edeceksin" (el-Kehf 18/6; eş-Şuarâ 26/3); "Kur'an'ı sana güçlük çekesin diye değil kalpleri etkilenip ürpecek kimseler için bir uyarıcı olarak indirdik" (Tâhâ 20/2-3) meâlindeki âyetler bu gerçeğe işaret etmektedir. Müfessirler, Hicr sûresinde görülen (15/72) "hayatın hakkı için ..." anlamındaki hitabın Resûl-i Ekrem'e Allah'ın bir iltifatı sayıldığını, böyle bir mazhariyetin başka hiçbir peygambere nasip olmadığını ifade eder (Şevkânî, III, 132). Eski peygamberlerin hitap ettiği kavimler çoğunlukla iman etmedikleri için helâk edildiği halde Hz. Muhammed'e, kendisi kavminin içinde bulunduğu sürece onların dünyevî bir cezaya mâruz bırakılmayacağı bildiril-

miştir (el-Enfâl 8/33). Mi'rac dolayısıyla İsrâ ve Necm sûrelerinde Resûlullah'ı yüceltici ifadeler kullanılmış, Kevser sûresinde birçok iyilik ve güzelliğin ona verildiği zikredilmiştir. Bu sûrede yer alan Kevser ile İsrâ sûresinde (17/79) Resûl-i Ekrem'e vaad edilen makâm-ı mahmûd bir arada düşünüldüğünde Peygamber'in getirdiği mesajın dünya var oldukça etkinliğini sürdüreceği yolunda bir sonuca ulaşmak mümkündür (bk. MAKÂM-ı MAHMÛD).

Bütün peygamberler hitap ettikleri toplumları eğitime tâbi tutmakla görevlendirilmiştir. Çeşitli âyetlerde Resûl-i Ekrem'e muhataplarını mânevî kirlerden temizleyip arındırması yolunda faaliyet göstermesi, huzur ve sükûnete kavuşmaları yönünde kendilerinin de şahit olacağı şekilde dua ve niyazda bulunması emredilmiştir (et-Tevbe 9/103), şahsına karşı işleyebilecekleri kusurları affetmesi, ayrıca günahlarının bağışlanması için Allah'tan mağfiret dilemesi istenmiştir (Âl-i İmrân 3/159; en-Nûr 24/62; Muhammed 47/19; el-Mümtehine 60/12). Âyetlerde Peygamber ile münasebetleri konusunda topluma da sorumluluklar yüklenmiş, fertlere Allah tarafından görevlendirilen bir elçinin mutlak itaatle karşılanması gerektiği hatırlatılmış, günah işlediklerinde Peygamber'e başvurup af dilemeleri, Peygamber'in de kendileri için bağışlanma talebinde bulunması halinde Cenâb-ı Hakk'ı fazlasıyla bağışlayıcı ve merhametli bulacakları bildirilmiştir (en-Nisâ 4/64), ayrıca müminlerin resulün duasını istemeleri tavsiye edilmiştir (et-Tevbe 9/99).

Çeşitli âyetlerden hareketle bir müslümanın Resûl-i Ekrem'e karşı görevlerini, dolayısıyla gerçek bir mümin olmasının şartlarını ona inanmak, itaat etmek, onun izinden gitmek, onu sevmek ve salâtü selâmla anmak şeklinde beş kategori halinde sıralamak mümkündür. Kur'an'da Hz. Peygamber'in risâletinin bütün insanları kapsadığını belirten âyetin devamında Allah ile birlikte resulüne de iman edilmesi emredilmiştir (el-A'râf 7/158), bu emir başka âyetlerde iman ve itaat şeklinde tekrarlanmıştır (Âl-i İmrân 3/32; en-Nisâ 4/136). Kur'an-ı Kerim'in on iki yerinde emir şeklinde, beş âyette fiil kalıplarıyla Allah'a itaatle resulüne itaat beraber zikredilmiş (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "t'v'a" md.), resule itaat edenin Allah'a itaat etmiş sayılacağı belirtilmiştir, Allah ile birlikte resulüne itaatın kadın ve erkek müminlerin şiarı olduğu bildirilmiştir (et-Tevbe 9/71). Kâdî İyâz, Cenâb-ı Hakk'ın bu tür âyetler-

de kendi ismiyle resulünün ismini, kendisine itaatle resulüne itaati iştirak ifade eden atıf "vâv" ile yanyana getirdiğini, böyle bir bağlantının Hz. Muhammed'den başkası için mümkün olmadığını kaydetmiştir (*eş-Şifâ*, I, 24).

Kur'an'da her şeyi kuşatan ilâhî rahmetten faydalanacak kimselerin nitelikleri belirtilirken Tevrat'ta ve İncil'de kendisine atıfta bulunulan ve ümmî bir nebî olan resule tâbi olmalarından söz edilir (el-A'râf 7/157); böylece yahudilerle hıristiyanların da ona inanmaları gerektiğine işaret edilir. "De ki: Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın" meâlindeki âyet (Âl-i İmrân 3/31) Hz. Peygamber'in Asr-ı saâdet'teki muhatapları yanında bütün insanlığa bir çağrıdır. Ayrıca meşakkatli Tebûk Seferi'ne katılan muhacir ve ensar gruplarının "zor gününde nebîye uyma" sınavını başardıkları için ilâhî rahmet ve yakınlığa lâyık görüldüğü bildirilmektedir. Bu olayla ilgili âyetlerin sonuncusunda, "Medine halkına ve onların çevresindeki bedvî Araplar'a Resûlullah'tan geri kalmaları ve onun hayatından önce kendi hayatlarını düşünmeleri yakışmaz" denilmek suretiyle Hz. Peygamber'e gösterilmesi gereken saygı ve bağlılık vurgulanmıştır (et-Tevbe 9/117-120).

Diğer nebîlerin yanında Hz. Muhammed'in de muhataplarının hak dini benimseyip ebedî mutluluğa erişmelerini gönülden arzu etmesi ve bunun gerçekleşmemesinden derin üzüntü duyması onun insan sevgisinin bir göstergesidir. Resûl-i Ekrem insanların Allah'ı tanımalarına ve sevmelerine aracı olduğuna göre (Âl-i İmrân 3/31) hem yaratıcı hem yaratılmışı seven bir insandır. Kendisi "habîbullah" olduğunu, fakat bunu övünme vesilesi kıldığını söylemiş (*Müsned*, I, 395, 410, 462; Dârimî, "Muḥaddime", 8; Tirmizî, "Menâkıb", I), habîbullah nitelemesi müslümanların "resûlullah"tan sonra en çok tekrar ettikleri vasıf olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de Peygamber'in müminlere kendi canlarından daha yakın olduğu (el-Ahzâb 33/6), sıkıntıya düşmeleri halinde üzülp üzerlerine titreyen, şefkat ve merhamet gösteren bir duyarlılığa sahip bulunduğu (et-Tevbe 9/128-129) ifade edilmektedir. Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği bir hadiste Resûl-i Ekrem muhatapları karşısındaki konumunu, ateşe düşmekte ısrar edenleri bellerinden yakalayıp kurtarmaya çalışan kimsenin durumuna benzetmiştir (Müslim, "Fezâ'il", 17-18; Tirmizî, "Edeb", 82).

Ebû Abdullah el-Halîmî, Resûlullah'ın özelliklerini bilen akıselim sahibi bir kişinin onu babasından ve hocasından daha çok sevmesi gerektiğini söylemiş, bu arada bazan sevginin sevilenden beklenebilecek menfaatlardan kaynaklandığına işaret etmiş, ancak Peygamber sevgisinin bu merhaleyi aşarak tâzim ve hürmet derecesine yükselmesinin lüzumunu belirtmiştir (*el-Minhâc*, II, 45, 124). Resûl-i Ekrem, muhtemelen övünç vesilesi olarak algılanmaması ve sonraki dönemlerde Hıristiyanlık'ta görüldüğü gibi aşırı telakilere yol açmaması için kendisinin üstünlüğünü dile getiren beyanlara fazla yer vermemişse de birçok hadis mecmuasında Peygamber sevgisine dair bazı ifadeleri mevcuttur. "Sizden hiçbiriniz beni babasından, evlâdından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş olmaz" meâlindeki hadis (Buhârî, "İmân", 8; Müslim, "İmân", 69) bunlardan biridir.

Kur'an-ı Kerim'de geçmiş peygamberlere, seçkin kullara ve cennet ehline Allah'ın selâmı ifade edildiği gibi (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "slm" md.), Allah'ın ve meleklarının Peygamber'e salât ettikleri bildirilerek müminlerden de ona salâtü selâm getirmeleri istenmiştir (el-Ahzâb 33/56). Allah'ın birine salâtı "rahmet, günahlardan arındırma, mânevî makamını yüceltme" mânasına kabul edilmiş, melekların ve müminlerin salâtı da o kimsenin bağışlanıp yüceltilmesi şeklinde yorumlanmıştır (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "sly" md.; Kâdî İyâz, II, 625-627). Namazlarda tekrar edilen Tahiyat duasında Allah'a, Peygamber'e, namaz kılanların kendilerine ve Allah'ın bütün salih kullarına salâtü selâm okunur, ardından Resûl-i Ekrem'e ve Hz. İbrâhîm'e özel salât ve bereket dualarında bulunulur. Bu tür metinler Hz. Muhammed'in kitap, sünnet, İslâm inancı ve dolayısıyla ibadetteki konumunu göstermektedir (bk. SALÂTÜ SELÂM).

Müminlerin Hz. Peygamber'e karşı görevleri sıralandıktan sonra belirtilmesi gereken bir husus da ona karşı saygısızlık gösterilmesine izin verilmemesidir. Bütün peygamberler, inkârcıların kuvvete dayanan reaksiyonlarının yanı sıra psikolojik eziyetlerine de mâruz kalmıştır. Kur'an-ı Kerim'de "nebîye veya Allah'a ve resulüne eziyet" diye ifade edilen, dünyada ve âhirette lânete ve elem verici cezaya sürükleyeceği haber verilen bu davranış (et-Tevbe 9/61; el-Ahzâb 33/57) II. (VIII.) yüzyıldan itibaren gündeme getirilmiş, muhtemelen ilk defa Kâdî İyâz

tarafından derli toplu olarak ele alınmıştır (eş-Şifâ, II, 932-1046). Peygamber'e eziyet alay, küçümseme, çekiştirme, ayıplama, iftira, aile hayatını karalama vb. şekillerde olabilir. "Seb" ve "şetm" (dil uzatma, ta'netme, şahsiyetini zedeleyici asılsız eleştiriler yapma) kelimeleriyle ifade edilen bu tür eziyetler dinî ve ahlâkî hayata maddî eziyetlerden daha büyük zararlar getirebilir. Âlimler Hz. Peygamber'e dil uzatan müşrik, münafık, inkârcı ve bozguncuların zararlarını ortadan kaldırmak için bazı maddî müeyyideler belirlemiştir (Topaloğlu, s. 433-442).

Kur'an'da Cenâb-ı Hakk'ın, resulü Muhammed'i bütün dinlere hâkim olacak hak dinin nebîsi olarak gönderdiği (el-Feth 48/28-29), onu peygamberlerin so-nuncusu yaptığı (el-Ahzâb 33/40), Kur'an'ı bozulmak ve yok olmaktan koruyup kendi muhafazası altına aldığı (el-Hicr 15/9), hak dinin son halkasını teşkil eden İslâmiyet'i nihai şekline erdirdiği (el-Mâide 5/3) ve ondan başka din arayışına kalkışanın bu davranışının asla kabul görme-yeyeceği (Âl-i İmrân 3/85) ifade edilmiş, bu suretle Resûlullah'ın son peygamber olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca bunu belirten birçok rivayet hadis kitaplarında yer almıştır (DîA, XVI, 479-480). Hz. Muhammed'e verilen risâletin evrenselliği çeşitli âyetlerde belirtilmektedir (el-A'râf 7/158; el-Enbiyâ 21/107; Sebe' 34/28). Son peygamberin nübüvvetinden günümüze kadar geçen on dört asırlık zaman içinde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanlar olmuşsa da bu hareketler sapkınlık olarak değerlendirilmiş ve iddia sahipleri kit-leleri etkileyememiştir. Bu sosyolojik rea-lite sözü edilen faaliyetlerin ilâhî irade ve planla da bağdaşmadığını göstermektedir (bk. HATM-i NÜBÜVET).

Allah nezdinde makbul ve seçkin insanlar olan peygamberlerin arasında üstün-lük farkının bulunduğu Kur'an'da bildiril-miştir (el-Bakara 2/253; el-İsrâ 17/55). Resûl-i Ekrem, övünç vesilesi yapmadan kendisinin insan türünün ve kıyamet gün-nünün efendisi olduğunu söylemekle bir-likte (Buhârî, "Enbiyâ", 3, "Tefsîr", 17/5; Müslim, "İmân", 337-338; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 13; Tirmizî, "Menâkıb", 1) pey-gamberler arasında üstünlük tartışma-sına girilmesini ve kendisinin diğer nebî-lerden üstün olduğu iddiasının sürdürül-mesini yasaklamıştır (Buhârî, "Huşûmât", 1, "Enbiyâ", 24, 35; Müslim, "Fezâ'il", 160-163, 166-167). Yine, "Meryem oğlu İâs aşırı bir şekilde övüldüğü gibi beni de övmeye kalkışmayın" demiş (Müsne'd, I,

23-24; III, 249; Buhârî, "Hudûd", 31) ve ko-nuşması sırasında onu överken aşırılığa kaçan bir sahâbîyi uyarmıştır (Müsne'd, IV, 256, 379; Müslim, "Cum'a", 48). Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'in beyanları arasın-daki farklılığı tevazu gösterme, diğer pey-gamberlere bir nâkisa getirmeme ve esa-sen nübüvvetle risâletin kendisinde bir üstünlük tercihinin bulunmaması gibi se-beplerle açıklamıştır (eş-Şifâ, I, 307-309).

Kur'an-ı Kerim'de geçmiş peygamber-ler için "abd" ve "beşer" kelimeleri kullanılmı-ş, on âyette Resûlullah'tan abd olarak söz edilmiş, ayrıca beşer olduğunu söyle-mesi emredilmiştir (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "abd", "bşr" md.leri). Bu husus birçok hadiste de yer almıştır (Wensinck, *el-Mu'cem*, I, 183; IV, 108, 109). Resûl-i Ekrem kendisine hürmette aşırıya kaçılma-sını menetmiş (Müsne'd, IV, 381; V, 227; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 40; Tirmizî, "Rağâ", 10), ölüm döşeğinde iken, peygamberle-rinin kabrini mâbed edinenleri ağır bir dille yermiş, müslümanları böyle bir dav-ranıştan sakındırmıştır (Buhârî, "Şalât", 55; Müslim, "Mesâcid", 19-23).

İslâm dininde Peygamber sevgisine bü-yük önem verilmeyle birlikte bütün sev-gilerin üstünde Allah sevgisinin bulun-duğu özellikle belirtilmiştir (el-Bakara 2/165). "Bir şeyi aşırı derecede sevmen gö-zünü kör, kulağını sağır edebilir" meâlin-deki hadisin de işaret ettiği gibi (Müsne'd, V, 194; VI, 450; Ebû Dâvûd, "Edeb", 116; Aclûnî, I, 343-344) Peygamber sevgisi onun gerçek hayatı, şahsiyeti ve dindeki konumuyla paralel olmalıdır. Ehl-i kitap, aslında tek tanrı inancına sahip olduğu halde peygamberlerine beşer üstü bir ko-num biçmiş, böylece tevhid ilkesini zede-lemiştir (et-Tevbe 9/30). İslâm tarihinde Hz. Peygamber'i tanılaştırmaya kadar gi-den inanç grupları ortaya çıkmamışsa da onun gerçek hayatı, şahsiyeti ve konu-muyla bağdaşmayan bazı aşırı telakkiler bilhassa halk kitleleri arasında etkili ol-muştur. Zaman zaman yabancılar tara-fından Resûl-i Ekrem'in şahsiyetiyle ilgili yakıştırmalar ileri sürülmüş, bunun yan-ında Peygamber'i yüceltme amacıyla asılsız rivayetler ve hayal ürünü malzeme-ler de üretilmiştir. Akîl ve naklî ilimler ala-nında uzman olan bir kısım âlimler dahi Resûlullah'a dair haber ve rivayetlerde bazı yanlışlıklara düşmüştür. Nitekim Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fî şu'â-bi'l-îmân* adlı eserinin Peygamber sevgi-sine ayırdığı bölümlerinde (II, 45-178) sa-hih olmayan birçok rivayeti toplamıştır. Aynı şey, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*' ve Süyûtî'n-

nin *el-Haşâ'işü'l-kübrâ* adlı eserleri için de söz konusudur. Süyûtî, *el-Le'âli'l-maşnû'a*'sında mevzû olduğuna hükmet-tiği rivayetlerle ilk dönem muhaddisleri-nin zayıf veya mevzû kabul ettiği nakille-rine bile bu eserinde yer vermiştir. Hz. Muhammed'in şahsiyetini doğru olarak bilip tanımak, iman ve gönül hayatını ona göre düzenlemek her müslümanın önem-li görevlerinden biridir. Zira Muhammed aleyhisselâmın Kur'an ve Sünnet ile sahih siyer kitaplarında yer alan gerçek şahsi-yeti taklit edilip uyulması mümkün olan en güzel örneklerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "azr", "sly" md.leri; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "nb'e", "rsl", "şvl", "tv'a", "slm", "abd", "bşr" md.le-ri; Wensinck, *el-Mu'cem*, I, 183 ("bşr" md.); IV, 108, 109 ("abd" md.); *Müsne'd*, I, 23-24, 395, 410, 429-430, 462; II, 241, 428, 460; III, 249; IV, 127, 128, 194, 256, 379, 381; V, 194, 227, 262; VI, 450; Dârimî, "Muğaddime", 8; Buhârî, "Menâkıb", 18, "İmân", 8, "Enbiyâ", 3, 24, 35, "Tefsîr", 17/5, "Huşûmât", 1, "Hudûd", 31, "Şalât", 55, "Ezân", 95; Müslim, "Fezâ'il", 17-18, 21-23, 160-163, 166-167, "İmân", 69, 337-338, "Cum'a", 48, "Mesâcid", 19-23, "Şalât", 35-38; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 13, "Nikâh", 40, "Edeb", 116; Tirmizî, "Menâkıb", 1, "Edeb", 82, "Rağâ", 10; Taberî, *Câmî'u'l-beyân* (nşr. Sıdkî Cemil el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXIII, 139; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Süleymaniye Ktp., Mhrişah, nr. 176, vr. 183^b; Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fî şu'âbi'l-îmân* (nşr. Hilmi M. Fûde), Beyrut 1399/1979, II, 45-178; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 24, 62, 307-309; II, 625-627, 932-1046; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'an*, Beyrut 1385/1966, VI, 43; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, Kahire 1351, I, 343-344; Şevkânî, *Fethü'l-kadir*, Kahire 1349-51, III, 132; Muhammed Abdüh, *Risâletü't-tevhîd* (nşr. M. Reşid Rızâ), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru İbn Hazm), s. 160-161; Bekir Topaloğlu, "Peygamber'e Saygısızlığın Dinî Hükümü", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* (haz. İ. Lütfi Çakan - İsmail Kurt), İstanbul, ts. (İlmi Neşriyat), s. 429-445.



BEKİR TOPALOĞLU

B) İbadet Hayatı ve Hukuktaki Yeri. Hz. Peygamber'in, içinde yetiştiği toplumun dinî telakkilerinin merkezinde yer alan çok tanrı inancından ve putlara tapma gibi ritüellerden baştan beri uzak durdu-ğu, peygamberlik öncesinde Kâbe'yi tâ-zim gibi İslâm'daki ibadet anlayışına pa-ralel dinî davranışlarda bulunduğu bilin-mektedir. Onun vahiy almadan önceki dö-nemde geçmiş peygamberlerden birinin dinine göre amel etmekle yükümlü olup olmadığı meselesi İslâm âlimlerince geniş biçimde tartışılmıştır. Hz. Muhammed'in tâbî değil metbû sayıldığı gerekçesiyle buna olumsuz bakanlara karşılık bazı de-lillerden hareketle ve Âdem, Nûh, İbrâ-

gamber, bazı dinî yükümlülükleri ağır bulan ve İslâmiyet'e şartlı olarak girmek isteyen kişilere ve gruplara tâviz vermemiş, sadece onların içinde bulunduğu şartlara göre geçici kolaylıklar sağlamıştır (bazı örnekler için bk. Yeniçeri, s. 366-374).

Diğer taraftan müslümanların Resûl-i Ekrem'e karşı vecibeleri kapsamında bazı özel hükümler vardır ki bunların bir kısmı onun hayatından sonrası için de yürürlüktedir. Meselâ Peygamber'e itaat ve sevgi ilkesi sahâbileriyle sınırlı olmayıp bütün müminler için geçerli ve önemlidir. Salavat getirerek onun için dua edilmesi ve ona olan sevgi ve bağlılığın değişik vesilelerle tazelenmesi emir ve tavsiye edildiği gibi (el-Ahzâb 33/56; Tirmizî, "Vitr", 21, "Da'âvât", 100) -fikhî hükmü hakkında mezhepler arasında farklılıklar olsa da- namazların her oturuşunda diğer sâlih kullarla birlikte Peygamber'in özel olarak selâmlanmasını içeren Tahiyat duasının okunması (Buhârî, "Ezân", 148, 150; Ebû Dâvûd, "Şalât", 178-179) ve bazı namazların ilk oturuşuyla bütün son oturuşlarda Resûlullah'ın yanı sıra İslâmiyet'in tebliğinde seçkin bir yere sahip olan ailesine salât okuyarak (Buhârî, "Enbiyâ", 10, "Da'âvât", 32) minnetle anılması namazın tâli unsuru sayılmıştır. Bu kapsamdaki hükümlerin bir kısmı ise sadece belirli bir süre uygulanmış veya onun yakın çevresindeki müminleri muhatap almıştır; ancak bunlardan çıkan sonuçlar da bütün müslümanlar için önem taşır. Meselâ Hz. Peygamber'le özel görüşme yapmak isteyenlerden hali vakti yerinde olanların fakirlere başışta bulunması emrinin (el-Mücâdile 58/12-13) asil hedefi gerçekleşince tasadduk hükmünün bir kural halinde işletilmesine gerek kalmamıştır. Fakat müslümanların böyle bir tecrübe yaşamaları, geride bir yandan Resûl-i Ekrem'in nezaketine ve insanları incitmemek için gösterdiği hassasiyete dikkat çeken, öte yandan imkânı olanların ihtiyaç sahiplerini sürekli gözetme vecibesine vurgu yapan özel bir mesaj bırakmıştır. Resûlullah'ı ziyaret ederken, onun huzurundayken ve ona hitap ederken âdâb-ı muâşerete uyma hususunda daha özenli davranılmasını emreden, onu üzecek hareketleri yasaklayan ve onu incitmeyi Allah'ı incitme gibi niteleyen âyetler de (et-Tevbe 9/61; en-Nûr 24/62-63; el-Ahzâb 33/53, 57; el-Hucurât 49/1-5) şeklen onun hayatiyle sınırlı hükümler içermekle birlikte, bunların bütün müminler için peygamberlik makamına ve Resûl-i Ekrem'in hâtrasına gösterilmesi gereken saygı husu-

sunda dikkatli olunması mesajı taşıdığı açıktır.

İslâm tebliğinin temel ilkelerinden olan tedricîlik uyarınca hukukî ilişkiler alanındaki bozuk yapının ıslahı için önce inanç ve ahlâk temellerinin hazırlanmasına ağırlık verilmiş, bu alanda toplu bir düzenleme yapma cihetine gidilmemiştir. Hz. Peygamber'in Medine'ye yerleşirken oradaki yetkililerin katılımıyla oluşturduğu esas teşkilât içerikli metin, bir yandan dışa karşı tek bir yönetici tarafından temsil edilecek siyasî birliği tescil ederken öte yandan müslümanların kendi içinde bağımsız bir sosyal yapı teşkil ettiklerini, dolayısıyla Mekke dönemindekinden farklı olarak hukukî yaptırımları olan kurallar döneminin başladığını gösteriyordu. Günümüze ulaşan bu yazılı belgeden Hz. Muhammed'in, yeni kurulan siyasî birliğin başkanı ve içeride farklı gruplar arasında çıkabilecek ihtilâfların nihaî yargı merci olduğu anlaşılmaktadır ve uygulama da bu yönde gerçekleşmiştir. Müslümanlar bakımından yapılacak yeni hukukî düzenlemelerin vahye dayanması esas olduğundan teşri' erkinin merkezinde Resûlullah'ın yer alması tabii idi. Kaldı ki, Hz. Peygamber'in ve onun sağlığında sahâbenin ictihad ettiğini kabul edenlere göre de, Resûl-i Ekrem'in bu içerikteki ictihadî görüşleri doğrudan ilâhî vahiyle ve Peygamber'in muttali olduğu sahâbeye ait ictihadlar onun tarafından düzeltilmemişse neticede vahiy kapsamında sayılmaktadır. Yargı ve yürütme erklerinin işletilmesi ise Resûlullah'ın bizzat yetki kullanması veya başkalarını yetkilendirmesi yoluyla gerçekleşmekteydi.

Hz. Peygamber'in hukukî ilişkiler alanında tebliğ ettiği ilke ve hükümlerle ortaya koyduğu örnek uygulamaların ortak hedefi daha çok belli kişi ve grupların menfaatlerini korumaya yarayan, bilgisizlikten beslenen, taklide dayalı bozuk yapının değişmesi yönünde bir zihniyet inkilâbı gerçekleştirmek; ilâhî iradeye aykırılık taşımamak şartıyla adalet ve maslahatın dengelenmesine dayalı bir meşruiyet anlayışı tesis etmek; insanın insan olmaktan kaynaklanan değerlerini korumak; yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkilerde hukuku hâkim kılıp keyfiliği önlemek; barışı, zulüm ve zorbalığa karşı tavır koymayı esas alan bir milletlerarası ilişkiler düzeni kurmak şeklinde özetlenebilir. Eskiye ait her şeyin sökülüp atılması amaçlanmadığından Resûlullah'ın getirdikleriyle İslâm öncesi döneme ait olanlar arasındaki ilişki hep ilga yönünde

olmamış, İslâm teşri'nin ilkeleriyle çatışmayan, toplumda köklü yer tutmuş kural ve kurumların önemli bir kısmına dokunulmamış veya değişiklikler yapılarak korunmuştur. Bazı kavâid müelliflerinin ibadetler ve hukukî ilişkiler alanındaki bütün sonuçları kuşatıcı nitelikte kabul ettiği beş temel prensip, kitabın yanı sıra Hz. Peygamber'in birçok söz ve uygulamasından destek alır. Bunlardan *Mecelle*'de, "Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir" (md. 2); "Zarar izâle olunur" (md. 20) şeklinde ifade edilenler özellikle Resûlullah'ın cevâmiu'l-kelimen (veciz sözler) sayılan, "Ameller ancak niyetlere göredir" (Buhârî, "Bed'ü'l-vaHY", 1); "Zarar vermek de zarara zararla mukabele etmek de yoktur" (İbn Mâce, "Ahkâm", 17) meâlindeki hadislerine dayandırılır. Hakkında özel düzenleme bulunmayan durumlarda örf ve âdetin hakem rolü üstleneceğini belirten, "Âdet muhakkemdir" kaidesi de (*Mecelle*, md. 36) yukarıda temas edilen sosyal gerçekliklerin dikkate alınması yönündeki teşri' siyasetinin özlü bir ifadesidir (ayrıca bk. KAİDE). Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği hükümlerin ve gerçekleştirmeyi hedeflediği zihniyet inkilâbının doğru anlaşılabilmesi açısından onun olumsuz bulduğu davranışlar hakkındaki sözlerini bizzat kendisinin onları yapmama şeklindeki uygulamalarıyla pekiştirmesinin ayrı bir önemi vardır. Meselâ kölelik bir hamlede ve keskin biçimde kaldırılmamakla birlikte Kitap ve Sünnet'te bu kurumun tedricen kalkmasını sağlayacak düzenlemelere yer verilmiş, Resûl-i Ekrem de kölelere iyi muamele edilmesini, hatta onlara ailenin bir ferdi gibi davranılmasını ısrarla istemiştir (Buhârî, "İmân", 22; İbn Mâce, "Cenâ'iz", 64). Bizzat kendisinin peygamberlik öncesinde hediye edilen köleyi âzat etmesi ve daha sonra bu tavrına sahip çıkması, Medine döneminde köle edinme imkânları varken bu yola tevessül etmediği gibi hukukî yollarla mülkiyetine geçen köle ve câriyelerini de uzun süre bu statüde tutmayıp tamamını hayatta iken âzat etmesi (Yeniçeri, s. 507-508) onun insanın özgürlüğüne verdiği değer hakkında önemli mesajlar içerir. Yine, evlilikte karşılıklı hak ve ödevlere riayetin önemini belirtmekle birlikte sosyal gerçeklik olarak kadının mağduriyetini dikkate alan Resûl-i Ekrem erkekler hakkında en iyi olanın ölçütünü eşine iyi davranma şeklinde belirlemiş, kendisi de birçok evlilik yapmış olmasına rağmen hiçbir eşine nezaket sınırlarını aşan bir muamelede bulunmamış (İbn

Mâce, "Nikâh", 51; Tirmizî, "Rağâ", 11; İbn Sa'd, VIII, 204-205), aile kurumunun kadına değer verilmesi esasına dayalı olması gerektiği hususunda kesin bir tavır ortaya koymuştur. Aynı şekilde öç almanın tutku haline geldiği bir toplumda yetişmesine, kendisini intikam almaya yöneltecek şartların bulunmasına rağmen hayatı boyunca kişisel bir öç alma yoluna birmemiş, intikam konusundaki olumsuz bakışını (Müsned, V, 73; Ebû Dâvûd, "Büyü", 5) bu şekilde desteklemiştir (Buhârî, "Menâkıb", 23, "Edeb", 80).

İbadetlerde olduğu gibi hukuk alanında da Hz. Peygamber'e özgü birtakım hükümler bulunduğu ve naslarda onun konumuna özel atıflar yapıldığı görülür. Kendisine bir imtiyaz tanınmasının söz konusu olmadığı bu hüküm ve atıflarla onun peygamber veya devlet başkanı sıfatına, dolayısıyla görevinin yüklediği ağır sorumluluğa yahut bu konumunun müminler tarafından iyi algılanması gereğine dikkat çekmenin amaçlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim torununun zekât hürmelerinden bir tane almasına bile müsaade etmeyip zekât gelirlerinin kendisine ve ailesine helâl olmadığını belirtirken (Müsned, I, 200, 201) aynı zamanda yönetimi kendisine verilen kamu mallarının şahsî serveti olmadığını da anlatmış oluyordu. Yine zekât dışındaki devlet gelirlerinden pay alma konusunda yetkisini kullanırken asgari geçim şartlarını esas almış (bk. FEY; GANİMET), diğer peygamberler gibi o da ailesine zikre değer maddî bir miras bırakmamıştır. Buna karşılık kamu malına göz dikenlerin yüklendiği ağır vebale dikkat çektiği, aldatma yoluyla kazanç sağlayanları şiddetle kınadığı (Müsned, V, 424; Müslim, "İmân", 43; İbn Mâce, "Cihâd", 34), bilhassa malî konularda keyfiliği önleyip şeffaf yönetim ilkesini titizlikle uyguladığı halde bunu idrak edemeyen ve Resûlullah'ı üzecek tavırlar ortaya koyan kişiler uyarılmış, onun konumuna ve görevinin bir parçası olan takdir yetkisine saygı gösterilmesi istenmiştir (Âl-i İmrân 3/161; et-Tevbe 9/58-59). Dörtten fazla hanımla evlenmesine izin verilmesi ve daha sonra eşlerini boşayıp yeni evlilikler yapmasının yasaklanması da (el-Ahzâb 33/50-52; bu konuda farklı yorumlar için bk. İbn Sa'd, VIII, 194-198) Hz. Peygamber'e has olup evlilik hayatının büyük bölümünü tek eşli geçirdiği dikkate alındığında bunların bazı hikmetlere dayalı istisnâî hükümler olduğu anlaşılır.

Resûlullah'ın asil görevi ilâhî mesajı tebliğ etme ve açıklama olmakla bera-

ber konumu ve içinde bulunduğu şartlar onun topluma liderlik yapması, dolayısıyla sadece kendisinin değil ailesinin de ilgi odağı olması sonucunu beraberinde getirmişti. Bu konumun asıl görevin lâyıkıyla yerine getirilebilmesi açısından taşıdığı önemi ve ilgililerin bu husustaki ağır sorumluluğunu hatırlatmak üzere Kur'an-ı Kerim'de, Peygamber ailesi hakkında toplumsal refahtan pay alma arzusunu sınırlamaktan aile üyeleri dışında kalanlarla görüşme usulüne varıncaya kadar bir dizi özel hüküm ve uyarıya yer verilmiştir. Resûlullah'ın eşlerinden, ya peygamber hanımını olarak kalma yahut dünya nimetlerinden yararlanan sıradan bir fert olma arasında seçim yapmalarının istenmesi onları bilinçli bir statü tercihine yöneltirken bunun şeref yönü ve külfetiyle birlikte çok özel bir statü olduğu ifade edilmiştir (el-Ahzâb 33/28-34, 53). Resûl-i Ekrem'in müminlere kendilerinden daha yakın ve eşlerinin de onların anneleri olduğunu, vefatından sonra Peygamber eşleriyle evlenmenin ebedî olarak yasaklandığını, buna karşılık Hz. Muhammed'in eski evlâtlığı Zeyd'in veya -öz çocukları dışında- hiçbir erkeğin babası olmadığını bildiren âyetler (el-Ahzâb 33/4-6, 36-40, 53) beraber değerlendirildiğinde Resûlullah ile müslümanlar arasında hukukî sonuçları bulunan bir akrabalık bağının tesis edilmesinin değil onunla müminler arasındaki mânevî yakınlık bağının vurgulanması yanında eşlerine özel bir saygı gösterilmesi gerektiğini zihinlere yerleştirmenin hedeflendiği ve bu amaçla da somut bir yasaklık hükmünün konduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

el-Muva'tta², "Akziye", 1; Müsned, I, 200, 201; V, 73, 396, 424; Dârimî, "Şalât", 42; Buhârî, "Bed'ü'l-vaHY", 1, "İmân", 22, "Hayız", 1, 7, "Zebâ'ih ve's-şayd", 33, "Tefsîr", 48/2, "Ezân", 148, 150, "Enbiyâ", 10, "Da'avât", 32, "Menâkıb", 23, "Edeb", 80; Müslim, "Tahâret", 1, 2, "İmân", 43; İbn Mâce, "Ahkâm", 17, "Cenâ'iz", 64, "Nikâh", 51, "Cihâd", 34; Ebû Dâvûd, "Şalât", 73, 178-179, "Büyü", 5; Tirmizî, "Tahâret", 3, "Edeb", 41, "Vitir", 21, "Da'avât", 100, "Rağâ", 11; Nesâî, "Menâsik", 220, "İstifâze", 13, 65; İbn Sa'd, et-Tabakâtü'l-kübrâ, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VIII, 52-150, 164-205; Cessâs, el-Fuşûl fi'l-uşûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, III, 35-244; IV, 289-291; İbnü't-Tallâ, Akziyetü Resûlillâh (nşr. M. Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm), Beyrut 1418/1997, tür.yer.; Gazzâlî, el-Mustaşfâ, Bulak 1324, I, 129-173; II, 212-227; Ebû Şâme el-Makdisî, el-Muhakkak min 'ilmi'l-uşûl (nşr. Ahmed el-Küveytî), Amman 1409/1989, tür.yer.; Karâfî, el-Furûk, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 205-209; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, II, 359-

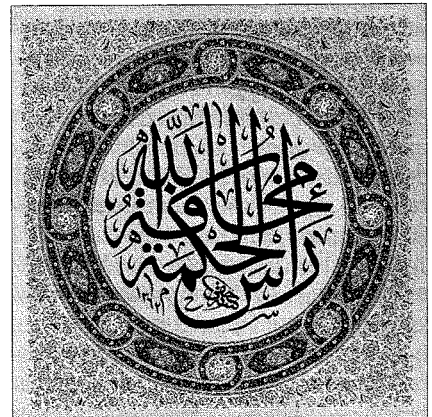
404; III, 2-104, 199-217; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-me'âd, I-V, tür.yer.; Şâtîbî, el-Muvâfakât, I, 118; III, 308-345; IV, 3-86; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Hüccetullâhî'l-bâliğa (nşr. Seyyid Sâbık), Kahire, ts. (Dâru'l-kütübî'l-hadîse), I, 262-416; II, tür.yer.; Mecelle, md. 2, 20, 36; R. Blachère, Le problème de Mahomet, Paris 1952, tür.yer.; W. Montgomery Watt, Muhammad at Madina, Karachi 1981, s. 221-302; Muhammed el-Arûsî Abdülkâdir, Ef'âlü'r-Resûl ve delâletühâ 'ale'l-ahkâm, Cidde 1404/1984, tür.yer.; Nâdiye Şerif el-Ömerî, İctihâdü'r-Resûl, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; M. Süleyman el-Eşkar, Ef'âlü'r-Resûl ve delâletühâ 'ale'l-ahkâmî's-şer'iyye, Beyrut 1408/1988, I-II, tür.yer.; E. Rabbath, Mahomet: Prophète arabe et fondateur d'état, Beyrouth 1989, s. 243-337; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I-II, tür.yer.; Abdurrahman b. Abdullah ed-Dervîş, eş-Şerâ'iu's-sâbika ve medâ hücciyetihâ fi's-şer'iati'l-İslâmiyye, [baskı yeri yok] 1410, s. 239-251; İbrahim Kâfî Dönmez, "Hz. Peygamber'in Tebliğine Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri", Ebedî Risalet, İzmir 1993, I, 161-181; Celâl Yeniçeri, Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi Hz. Muhammed ve Yaşadığı Hayat, İstanbul 1420/2000, tür.yer.; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibü'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I-II, tür.yer.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

C) Örnek Oluşu. Peygamberlerin gönderilişinin başlıca amacı, gönderildikleri toplumları veya bütün insanları Allah'ın iradesi doğrultusunda zihnî ve amelî planda değiştirme ve dönüştürmedir. Peygamberleri eğitimci, düşünür vb. kişilerden ayıran en önemli özelliklerinden biri onların vahiy yoluyla kendilerine bildirilen inanç, ibadet, ahlâk ilkelerini tebliğ etme yanında bunların anlaşılması ve uygulanması hususunda insanlara model ol-

Hz. Muhammed'in, Allah korkusunun her şeyin başında geldiğini ifade eden özlü sözlerinden biri (İsmail Hakkı Altunbezer'in celi sülüs bir levhası. Necip Sarıcı koleksiyonu)



ma sorumluluğu taşımalarıdır. Kur'ân-ı Kerim'de bütün peygamberlerin kendilerine uyulması, dolayısıyla model alınmaları için gönderildiği belirtilir (en-Nisâ 4/64). Yeni bir kitap getirmemiş, sadece Allah'tan aldığı emirle dönemindeki veya kendisinden önceki bir kitabın hükmünü yaşatmakla sorumlu kılınmış peygamberin bulunmasına karşılık bir peygamberin aracılığı olmaksızın insanlara doğrudan indirilmiş hiçbir ilâhî kitabın olmaması, dinlerde kutsal kitaplar kadar bu kitapların hayata geçirilmesinde rehberlik ve örneklik edecek peygamberlerin büyük önem taşıdığı göstermektedir. Nitekim Kur'an'da belirtildiğine göre Mekke putperestlerinin arada peygamber olmadan vahyin bir melek vasıtasıyla indirilmesi yolundaki istekleri reddedilmiştir (el-Furkân 25/21-22). İnsanlara belli inanç ve değerlerin benimsetilmesinde soyut anlatımdan çok somut örneklerin etkili olduğu bilinmektedir. Bu sebeple ilâhî kitaplardaki emir ve yasakların hayata nasıl geçirileceğini göstermek için mutlaka bir uygulayıcıya ihtiyaç vardır. Bu uygulayıcı peygamberdir; diğer uygulamaların ilâhî kitaplardaki hükümlere uygunluğunun ölçüsü de peygamber tatbikatıdır. Zira Allah peygamberleri doğru yolun rehberleri kılmış, onları örnek alıp izlemeyi emretmiştir (el-En'âm 6/90). Esasen önceki peygamberler de sonrakiler için birer örnektir; nitekim Hz. İbrâhim ve onun yolundan gidenler Hz. Muhammed'e model olarak gösterilmiştir (el-Mümtehine 60/4). Geçmiş peygamberlerin tebliğ mücadelelerine dair Kur'an'da verilen bilgilerin asıl amacı da bunların Resûl-i Ekrem için örnek oluşturmasıdır.

Pek çok âyet ve hadiste Resûlullah'ın bildirdiği ve hayatında uyguladığı hükümlere uyulması ve onun izinden gidilmesi emredilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber din konusunda kendiliğinden bir şey ortaya koymamış, yalnız kendisine vahyedilenleri bildirmiş (en-Necm 53/3-5), yaşayışında da sadece kendisine vahyedilenlere uymuştur (el-En'âm 6/50). Birçok âyette emir ve yasakların doğrudan Resûl-i Ekrem'e yöneltilmesi de onun davranışlarında ümmetine örnek olmakla yükümlü kılındığına ve muhataplarına model olarak gösterildiğine delâlet etmektedir. Bu sebeple ona itaat etmek Allah'a itaat etmek demektir (meselâ bk. en-Nisâ 4/80; *Müsned*, II, 93; Buhârî, "Cihâd", 109, "Aşkâm", 1; Müslim, "İmâre", 32).

Öte yandan çok sayıda âyette Hz. Peygamber inancındaki sebatı, Allah'a bağ-

lılığı, ibadete düşkünlüğü, tövbe ve istiğfar konusundaki titizliği, Allah yolunda kararlı davranışları ve fedakârlıkları, düşmanları karşısındaki sabir ve sebatı, savaşlardaki kahramanlığı; insanlara, diğer canlılara ve özellikle müminlere karşı duyduğu sevgi ve şefkati, affediciliği, tevazu, dürüstlük ve adaleti, nihayet üstün ahlâkını ve kişiliğini oluşturan pek çok meziyet ve erdemle anılmakta ve insanlara bir örnek olarak gösterilmektedir. "Beni rabbim terbiye etti ve en güzel şekilde terbiye etti" (M. Abdürraûf el-Münâvî, I, 429); "Ben ahlâk güzelliklerini tamamlamak için gönderildim" meâlindeki hadislerde (*el-Muvatta'*, "Hüsni'l-huluk", 8) bunun gerekçesi ve amacı ortaya konmuştur. Bu husus, "Hiç şüphe yok ki sizin için, aranızdan Allah'ın lutfuna ve âhiret gününe inananlar ve Allah'ı çokça ananlar için Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır" meâlindeki âyette (el-Ahzâb 33/21) özlü bir ifadeyle dile getirilmiştir. Bu âyet, müminlerin Hendek Savaşı'nda yaşadıkları güçlükler karşısında Hz. Peygamber'in kararlılığını örnek almaları gerektiğini bildirmek üzere inmiş olmakla beraber İslâm âlimleri, âyetin müslümanlara dini ilgilendiren her konuda Resûl-i Ekrem'i model almaları hususunda mutlak bir emir olduğunu söyler (Şevkânî, IV, 311).

Bu âyet ve hadisler yanında, Resûlullah'ı tanıyanlar da onun hayatı boyunca davranışlarıyla örnek alınmaya değer olduğunu görmüşler, inkârcılar bile zaman zaman bunu ifade etmek zorunda kalmışlardır. Müslümanlar ise onun gibi olmayı, onun gibi yaşamayı bir ilke edinmişlerdir. Müşriklerin baskıları yüzünden Habeşistan'a hicret etmek zorunda kalan müslümanların sözcüsü Ca'fer b. Ebû Tâlib'in, Ashame en-Necâfi'nin huzurunda müslüman olmalarının sebeplerini açıklarken Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu ilkeler hakkında söyledikleri (İbn Hişâm, I, 336), yine Ebû Süfyân'ın henüz müslüman olmadan Bizans İmparatoru Herakleios'un yanında Resûlullah'ın kişiliği hakkındaki itirafları (Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 6) onun örnek bir kişiliğe sahip bulunduğunu göstermektedir. Pek çok hadiste ashâbın kendi tutum ve davranışlarının gerekçesini, "Resûlullah'tan böyle gördük, böyle duyduk, Resûlullah şöyle şöyle yapardı ..." şeklinde ifade etmeleri de bunu teyit etmektedir (ilgili hadisler için bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "re'y", "sm'a" md.leri).

Ashap döneminden başlamak üzere müslümanlar, bir davranışın veya uygu-

lamanın doğruluğunun ya da yanlışlığının gerekçesini Hz. Peygamber'in uygulamasından göstermeye büyük önem vermişlerdir (bazı örnekler için bk. Buhârî, "İ'tisâm", 2). Kaynaklarda Resûlullah'ın izinden gitmenin hükmü hakkında başlıca üç görüş ileri sürülmüştür. 1. Müstehap oluşuna dair delil bulunmadıkça onu örnek almak vâcibtir (*farz*). 2. Vâcip oluşuna dair delil bulunmadıkça örnek alınması müstehaptır. 3. Dinî konularda örnekliliği vâcip, dünya işlerinde müstehaptır (Kurtubî, XIV, 156). Hâkim görüşüne göre Resûl-i Ekrem'in bütün yaptıkları ve söyledikleri tek bir hüküm çerçevesine sokulamaz; başta Kur'an olmak üzere diğer deliller ve karineler de göz önüne alınarak onun her fiili ve sözü ayrı ayrı değerlendirilmek suretiyle bağlayıcı olup olmadığı belirlenir (bk. SÜNNET). Tartışmalar konuya teorik bir çerçeve çizme amacına yönelik olup Resûlullah'ın hayatının örnek alınması müslümanlar tarafından dünya huzuru ve âhiret kurtuluşu için kutsal bir görev kabul edilmiştir. İbn Hazm âhiret iyiliğini, dünya bilgeliliğini, düzgün yaşayışı, ahlâk güzelliklerini kazanmak ve erdemlerle donanmak isteyenlerin Hz. Muhammed'i örnek almaları gerektiğini belirtmekte ve bunun gerekçesini şöyle açıklamaktadır: "Resûlullah her türlü iyilikte örnek ve önderdir. Allah onun ahlâkını övmüş (el-Kalem 68/4), çeşitli faziletleri kâmil şekliyle onda toplamış ve onu bütün kusurlardan uzak tutmuştur" (*el-Ahlâk ve's-siyer*, s. 24, 56-57). Gazzâlî *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'de (II, 358-387) Peygamber'in ahlâkının Kur'an ahlâkı olduğunu belirten hadisi (Müslim, "Müsâfirîn", 139) ve bu ahlâkın özelliklerine dair bazı âyetleri zikrettikten sonra, "Resûlullah Kur'an ile terbiye edilmiş, insanlar da Resûlullah ile terbiye edilmiştir" demektedir.

Müslümanlar, Asr-ı saâdet'ten itibaren Resûl-i Ekrem'in örnek teşkil edecek tutum ve davranışları hakkında bilgi eksikliklerini gidermeye çalışmışlardır. Emevî Halifesi Muâviye'nin bu yöndeki talebine Mugire b. Şu'be'nin verdiği yazılı cevap bunun güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Mektupta Mugire, Hz. Peygamber'in her namazın sonunda okuduğu duayı kaydetmiş ve onun bazı ahlâk ilkeleri hakkında bilgi aktarmıştır (Buhârî, "İ'tisâm", 2). Ayrıca hadis ve siyer literatürü yanında Ebû İsa et-Tirmizî'nin *Şemâ'ilü'n-nebi*, Nesâî'nin *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki'nin *ed-Da'avaâtü'l-kebîre*, Nevevî'nin *el-Ezkâr* adlı

eserlerinin yazılışındaki başlıca amaç da Hz. Peygamber'in kişiliğini ortaya koyup ümmetin onu örnek almasını sağlamak-tır.

Resûl-i Ekrem'in davranışlarının örnek alınması sadece dinî etkenlere bağlı olmayıp bunun önemli bir sebebi de Peygamber hâtırasına duyulan derin saygı ve ona karşı beslenen vefa duygusudur. Sünnetin canlılığını korumasında bu saygı ve vefanın önemli bir payı vardır. Bununla ilgili olarak Medine'ye hayli geç bir tarihte hicret eden Ebû Bürde şunu anlatmaktadır: "Medine'ye girdiğimde beni Abdullah b. Selâm karşıladı ve, 'Gel seni evime götürüyem, Hz. Peygamber'in içtiği kâse ile sana su ikram edeyim, ardından Resûlullah'ın namaz kıldığı mescidde sen de kılsın' dedi. Bana sevik içirdi, hurma ikram etti, daha sonra Peygamber'in mescidinde namaz kıldım" (Buhârî, "İ'tişâm", 16). Ashaptan Ebû Berze'nin, müslümanların ulaştığı mânevî zenginlik ve yükselişin İslâm ve Hz. Muhammed sayesinde gerçekleştiğini belirten sözü de (Buhârî, "İ'tişâm", giriş) bu vefanın güzel ifadelerinden biridir.

Hız. Peygamber'in şahsiyeti, bilim ve düşünce adamlarının çeşitli konulardaki görüşleri için de örnek teşkil etmiştir. İslâm âlimleri arasında daha çok hadisçi ve fıkıhçıların ahlâk anlayışı ve dünya görüşleri üzerinde Resûl-i Ekrem'in ahlâk ve yaşayışının formel yanı etekli olmuştur. Nitekim bunların yazdığı ahlâk kitapları çoğunlukla "âdâb" tarzında eserlerdir. Bunlarda hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili davranışların âdâb ve erkânı Peygamber'in davranış tarzı örnek alınarak işlenir. Hadis mecmualarının "edeb", "bîrr", "i'tişâm" gibi başlıklar taşıyan bölümleriyle Buhârî'nin *el-Edebü'l-müfred*'i, Ebû-Şeyh el-İsfahânî'nin *Ahlâku'n-nebi ve âdâbüh* adlı eseri, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî'nin *el-Âdâb*'i sayısı yüzlerce varan bu tür eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "re'y", "sm'a" md.leri; *el-Muvaftâ*², "Hüsnü'l-İhuluk", 8; *Müsned*, II, 93; Buhârî, "Bed'ü'l-vaHY", 6, "Cihâd", 109, "Ahkâm", 1, "İ'tişâm", giriş, 1, 2, 16; Müslim, "Müsâfirin", 139, "İmâre", 32; İbn Hişâm, *es-Sire*, I, 336; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986, s. 64-65; İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyât* (2), s. 451-455; a.m.f., *en-Ne-cât* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 710, 712; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer*, Beyrut 1405/1985, s. 24, 56-57; Gazzâlî, *İhyâ*², II, 358-387; Kurtubî, *el-Câmi*², XIV, 154-156; M. Abdür-raûf el-Münâvî, *Feyzû'l-kadir* (nşr. Hamdî ed-Demürtaş Muhammed), Mekke-Riyad 1418/1998, I, 429; Şevkânî, *Fethu'l-ka-*

dîr, Beyrut 1412/1991, IV, 311; W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed* (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1963, s. 246; a.m.f., *İslâm Nedir* (trc. Elif Rıza), İstanbul 1993, s. 292-294; De Boer, *Târîhu'l-felsefe fi'l-İslâm* (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Beyrut 1981, s. 222; A. Neher, *l'Essence du prophétisme*, Paris 1983, s. 10-12; Mehmed Hayri Kirbaşoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1993, s. 209-214; Raşit Küçük, "Hz. Peygamber ve Örnekliliğinin Mahiyeti", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnet'in Yeri ve Değeri*, Ankara 2003, s. 281-301.



MUSTAFA ÇAĞRICI

D) Mûcizeleri. Sözlükte "benzeri başkalarınınca gerçekleştirilemeyen hârikulâde olay" anlamına gelen mûcize peygamberlerin doğruluğunu kanıtlayıcı yegâne delildir. Ahd-i Atîk'te Hz. Mûsâ'ya, Yeşû, İlyâ ve Elişâ'ya, Ahd-i Cedid'de Hz. İsmâ'ya, Kur'an'da Hz. Nûh, İbrâhim, Sâlih, Mûsâ, Ya'kûb, Süleyman'a ve İsmâ'ya mûcizeler nisbet edilmiştir. Hz. Muhammed dünyaya gelmeden önce Zend Avesta, Hint Veda ve Puranalar'ı, Eski Ahid ve Yeni Ahid gibi kutsal metinlerde âhir zamanda bir peygamberin geleceğine ilişkin müjdelere yer almıştır (bk. BEŞÂİRÜ'n-NÜBÜVVE). Kur'an-ı Kerim'de de (el-Bakara 2/146; el-A'râf 7/157; es-Saf 61/6) Tevrat ve İncil'de onun peygamber olarak gönderileceğinin yazılı olduğu bildirilmektedir. Kutsal metinlerin etkilerinin görüldüğü Ortadoğu bölgesinde yaşayanlar arasında yeni bir peygamber beklentisinin mevcut olduğu (Hamîdullah, I, 24), zaman ilerledikçe beklentilerin daha da arttığı (Mâverdi, s. 222-242) bilinmektedir.

Hız. Muhammed ile ilgili olarak nübüvvet öncesinde birtakım hârikulâde olayların meydana geldiği rivayet edilmektedir. Bunların bazıları şunlardır: Âmine'nin ona hamile iken gördüğü bir rüyada doğuracağı çocuğun önemli bir mevkiye sahip olacağını kendisine bildirilmesi (İbn İshak, s. 22), babasının yanında bulunan nurun ona hamile kalması üzerine annesine intikal etmesi (Nûreddin el-Halebî, I, 46), doğumu esnasında meleklere kendisine yardımcı olması (Ebû Nuaym el-İsfahânî, I, 535-537), sûtannesinin yanında iken çevresinde bazı fevkalâde-

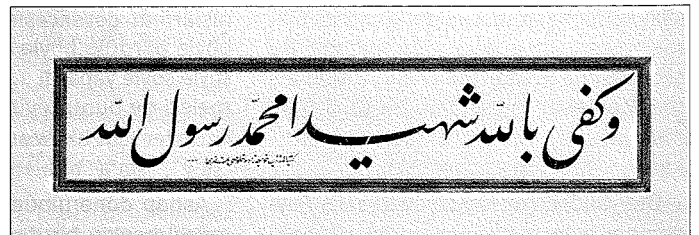
liklerin görülmesi, Ehl-i kitap âlimlerinin ve kâhinlerin onun son peygamber olacağını keşfetmesi (Tirmizî, "Menâkıb", 3; İbn İshak, s. 53-57; İbn Hişâm, I, 180-183). Ayrıca Duhâ ve İnşirâh sûrelerinin muhtevâsından (93/6-8; 94/1-4) Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed'e gençliğinde bazı olağan üstü lutuf ve yardımlarda bulunduğu anlaşılmaktadır.

Resûl-i Ekrem'e peygamberliği döneminde verilen mûcizeler farklı şekillerde gruplandırılmıştır. Mûcizeler mahiyetleri bakımından akli (mânevî), hissî (maddî) ve haberî mûcizeler, muhatapları yönünden helâk ve hidayet mûcizeleri, kaynakları açısından Kur'an'la ve sahih rivayetlerle sabit olanlar ve zayıf senedlerle rivayet edilenler şeklinde ele alınabilir (Mâtürîdî, s. 314-332; Nesefî, I, 487-502; Süleyman Nedvî, III, 1306, 1364, 1394).

Akli Mûcizeler. Resûlullah'ın en büyük mûcizesi Kur'an-ı Kerim'dir. Önceki peygamberlere kendi dönemlerinde önemli görülen alanlarda mûcizeler verildiği gibi Hz. Muhammed'e de kendi devrinde en çok itibar gören dil, üslup, hitabet ve edebî sanatlar alanında olağan üstü bir özelliğe sahip Kur'an-ı Kerim indirilmiştir. Kur'an'da kendisinin mûcize oluşu, benzerinin gerçekleştirilemeyeceğini bildiren meydan okuma (tehadî) âyetleriyle ortaya konmuştur. Bu meydan okuyuş Kur'an'ın tamamının (el-İsrâ 17/88; et-Tûr 52/34), on sûresinin (Hûd 11/13-14) veya bir sûresinin (Yûnus 10/38) benzerinin meydana getirilmesi hususunda inkârcılara çağrıda bulunma şeklinde ifade edilmiştir. Tehadî Medine döneminde de sürmüştür (el-Bakara 2/23-24). İslâm tarihinde Kur'an'ın benzerini yazmaya kalkışan bazı şair ve edebiyatçıların teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlanmıştır (Ahmed Cevdet Paşa, I, 75-80). Kur'an üslûbu, edebî tasvirleri, iç kompozisyonu, muhteva bütünlüğü, farklı seviyedeki insanlara hitabı, gönüllere etkisi, i'câzı ve gayba ilişkin haberleriyle erişilmesi mümkün olmayan bir eserdir.

Hız. Peygamber'in nübüvvetinin ispatına yer veren âlimler onun risâletle görev-

Hulusî
Efendî'nin
celî ta'lik
levhası
(Feth sûresi
48/28-29)
(Şevket Rado
koleksiyonu)



lendirildiği zamana ve coğrafyaya da dikkat çekmişlerdir. Milâdî VII. yüzyılın başlarında hemen bütün insanlar o dönemde mevcut dinlerden birine mensup bulunuyordu. Hz. Muhammed, atalarından intikal eden herhangi bir hâkimiyet mirasına sahip olmadığı gibi kırk yaşına kadar bu alanda bir iddia da ileri sürmüş değildi. Nübüvvetini izhar ettiği coğrafya o günkü dünya şartlarında dikkat çekmeyen önemsiz bir yerdi. Mensup bulunduğu kabilenin ileri gelenleri kendisini destekleyecek yerde ona karşı direnmişlerdi. Bu engellere rağmen onun tebliğ ettiği dinin kısa zamanda dünya dinleri içinde yerini alması ve günümüzde müslüman sayısının dünya nüfusunun dörtte birini teşkil etmesi olağan üstü sayılması gereken bir durumdur. Bazı müellifler, Hz. Peygamber'in hayatının her safhasında her türlü şartta üstün ahlâkın canlı örneğini ortaya koymasını da bir tür aklî mucize olarak değerlendirmiştir (Fahredden er-Râzî, II, 88-89; Yavuz v.dğr., s. 203-204).

Hissî Mucizeler. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, Resûl-i Ekrem'e Kur'an dışında da mucizeler verildiği ve bunların başında hissî mucizelerin geldiği kanaatinde (bk. MÜCİZE). Bazılarına Kur'an'da temas edilen, çoğu hadis literatüründeki rivayetlere dayandırılan bu tür mucizelerin sayısı *Kütüb-i Sitte*'de fazla olmamakla birlikte a'lâmü'n-nübüvve, delâilü'n-nübüvve ve hasâisü'n-nebî türü eserlerde büyük bir yekün tutmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de kıyamet'in yaklaştığını ve ayın ikiye ayrıldığını ifade eden âyetle (el-Kamer 54/1) bazı hadis rivayetlerine dayanan âlimler ekserisi Mekke döneminde müşriklerin Hz. Peygamber'den hissî mucize istediğini, bunun üzerine ayın ikiye ayrılıp tekrar birleştiğini kabul eder (Buhârî, "Menâkıb", 27; Müslim, "Şifâtü'l-münâfikin", 43-48; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXVII, 111-116). Bazı âlimler ise böyle bir mucizenin meydana gelmediğini, âyette sözü edilen olayın kıyamet'in kopmasından önce bir alâmet olarak vuku bulacağını söylemektedir (bk. İNŞİKÂKU'L-KAMER). İsrâ ve mi'rac hadisesinin âlimlerin çoğunluğu tarafından ruh-beden ilişkisi çerçevesinde (cismanî) gerçekleştiği kabul edilirken bazıları onu Hz. Peygamber'in yaşadığı ruhî tecrübe olarak görmektedir (bk. MİRAC). Kur'an'da bildirilen hissî mucizelerden biri de Bedir Gazvesi'nde müminlerin meleklerle desteklenmiş olmasıdır (Âl-i İmrân 3/123-125; el-Enfâl 8/9-12, 17). Savaşa katılan meleklerin müminlere mânevî destek ve-

rirken müşriklerin yüzlerine ve ellerine vurmaları emredilmiştir (el-Enfâl 8/12). Bu destek çerçevesinde savaşa iştirak eden müminlerle müşriklerin sayısı birbirine farklı gösterilmiş (el-Enfâl 8/43-44), müminlerin kalbine sükûnet verilmiş, susuzluk çekmemeleri için yağmur yağdırılmıştır (el-Enfâl 8/11). Ayrıca Kur'an'da Hendek ve Huneyn savaşlarında Cenâb-ı Hakk'ın düşmanlarına karşı fırtına ve görünmeyen ordular gönderdiği, müminlere de sükûnet verdiği bildirilmektedir (et-Tevbe 9/25-26; el-Ahzâb 33/9). Âyetlerde yer alan "destekleme" ve "hezimet verme" kavramlarını maddî veya mânevî olarak anlamak mümkündür. Hatta "müjde ve iyimserlik", "gönül rahatlığı" ifadeleri (Âl-i İmrân 3/126; el-Enfâl 8/10) göz önüne alındığı takdirde mânevî destekleme biçimindeki yorumun güç kazanacağı söylenebilir. Bununla birlikte hadis ve siyer kitaplarında Kur'an'ın beyanlarını somutlaştıran bazı rivayetler yer almaktadır (Buhârî, "Menâkıb", 27, "Tefsîr", 54/1, "Cihâd", 89, "Meğâzî", 4; Müslim, "Cihâd", 58; İbn Hişâm, II, 672-673).

Hz. Peygamber'in hayatı incelendiğinde kendisine daha çok mânevî destek verildiği görülür. Nitekim Mekke'de müşriklerin baskısını arttırdığı, boykot ve öldürme dahil her türlü şiddete başvurulduğu dönemde müslümanların bir kısmı Habeşistan'a göç etmiş, İslâm'ı tebliğ etmek amacıyla gittiği Tâif'te çeşitli eziyetlere uğrayan Resûlullah'a mi'rac gibi hidayet ve nusret mucizeleri verilmiştir. İnşikâku'l-kamer dışındaki mucizelerin iddia ve talep üzerine değil, Resûl-i Ekrem'in ve müminlerin çaresiz duruma düştüğü zamanlarda desteklenmeleri için vuku bulunduğu görülür. Mucizede iddia ve meydan okuma nitelikleri arandığı halde Kur'an'da sözü edilen olaylarda bu nitelikler mevcut değildir.

Hadis ve siyer literatüründe Hz. Peygamber'e ait çeşitli hissî mucizelere yer verilmiş, bunun için listeler düzenlenmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: Ağacın hareket ederek Resûlullah'ın yanına gelmesi, çakıl taşlarının kendisine selâm vermesi, devenin halinden şikâyetle bulunması, kızartılmış koyun etinin, zehirli olduğunu Resûl-i Ekrem'e haber vermesi, nübüvvet öncesinde bir bulutun onu devamlı gölgelendirmesi, omuzları arasında nübüvvet mührünün bulunması, karanlık ve yağmurlu bir gecede yolculuk yapma durumunda olan bir sahâbiye verdiği

asânın yolunu aydınlatması, az miktarda su ve yiyecek çok sayıda insanın doyurulması (Buhârî, "Menâkıb", 25; İbn İshak, s. 257-264; Kâdî İyâz, I, 341-533; Süleyman Nedvî, IV, 1655-1671; Hamîdullah, I, 135-138). Bazı kimseler, Hz. Peygamber'e ne kadar çok mucize nisbet edilirse nübüvvetinin o derecede ispat edilmiş olacağı kanaatini taşımaktadır (Meclisî, XVII, 342-362; Seffârîni, II, 278-279; Hasan Ziyâeddin İtr, s. 236). Ancak bu yaklaşım Kur'an'ın ifadeleriyle uyumadığı gibi hadis ilmi açısından da sağlıklı görünmemektedir. Kur'an-ı Kerim inkârcıların Resûl-i Ekrem'den kaynak fişkirtması, içinden sular akan hurma ve üzüm bağları icat etmesi, altından bir eve (el-İsrâ 17/90-91, 93) veya hazinelere (Hûd 11/12; el-Furkân 25/8; ez-Zuhruf 43/53) sahip olması, semaya yükselip oradan okuyacakları bir kitap getirmesi, Allah'ı ve melekleri kendilerine göstermesi (el-İsrâ 17/92-93), haber verdiği azabın bir an önce gelmesi (el-Enfâl 8/32; ez-Zâriyât 51/12-14) şeklinde mucizeler talep ettiklerini, fakat Resûlullah'ın onlara mucizelerin Allah katında bulunduğunu, kendisinin sadece bir uyarıcı olduğunu (el-Ankebût 29/50), yanında Allah'ın hazinelerinin bulunmadığını, gaybı bilmediğini ve melek olmadığını (el-En'âm 6/50) söylediğini haber vermektedir. Kur'an-ı Kerim'de ayrıca peygamberlerden cahil ve inkârcıların mucize istediği (el-Bakara 2/118; Tâhâ 20/133), onların mucizeleri gördüklerinde yüzlerini çevirip bunun eskiden beri devam edegelen bir büyü olduğunu söyledikleri (el-Kamer 54/2), önceki kavimlerden, istedikleri mucizeler verildiği halde iman etmeyen birçok topluluğun helâk edildiği (el-Enbiyâ 21/6), bu sebeple müşriklere bekledikleri mucizelerin gösterilmeyeceği (el-İsrâ 17/59) bildirilmektedir. Resûlullah, önceki peygamberlere muhataplarının iman etmesine yardımcı olacak mucizelerin verildiğini bildirmiş, kendisine verilen mucizenin ise ilâhî vahiyden ibaret bulunduğunu, bu sebeple kıyamet gününde tâbilerinin çok olacağını umduğunu ifade etmiştir (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", I, "İftisâm", I; Müslim, "İmân", 239). Âhâd yolla sabit olan bu haberler, Resûl-i Ekrem'den hissî mucizelerin zuhur ettiği konusunda bir kanaat meydana getirirse de (tevâtür-i mânevî) bunlar kesinlik derecesine ulaşmadıkları için tek tek iman konuları arasında düşünülmemiştir.

Haberî Mucizeler. Hz. Peygamber'in geçmişe, içinde bulunduğu zamana veya

geleceğe ilişkin bazı hususları haber vermesi ve bunların bildirdiği şekilde gerçekleşmesidir. Resûlullah okuma yazma bilmediği, tahsil görmediği ve kimseden özel bilgi almadığı halde geçmiş peygamberlerin mücadeleleri ve Ashâb-ı Kehf kıssası gibi tarihî olayları haber vermiş, başta Ehl-i kitap olmak üzere dönemin âlimleri tarafından herhangi bir itirazla karşılanmamıştır. Aynı şekilde Bizanslılar'ın İnanlılar'ı yeneceğini (er-Rûm 30/2-4), müşriklerin ileride bozguna uğrayacağını (el-Kamer 54/44-45), Mekke'nin fethedileceğini ve müslümanların geleceğinin parlak olacağını (en-Nûr 24/55; el-Ahzâb 33/22; el-Feth 48/11, 15-16, 27) bildirmiştir. Hz. Peygamber'in düşmanlarının kendisi için kurduğu tuzakları (Buhârî, "Tıb", 47, 49, 50, 55), bazı şehir ve ülkelerin fethedileceğini (Buhârî, "Menâkıb", 25; Müslim, "Fiten", 75-78) önceden haber vermiştir. Fitne ve savaşların ortaya çıkacağı (Buhârî, "Menâkıb", 25, "Fiten", 2-8; Müslim, "Fiten", 9-13), kıyamet'in kopmasına doğru bazı alâmetlerin zuhur edeceği (Buhârî, "Fiten", 24-25; Müslim, "Fiten", 39-84) gibi sünnet kaynaklı haberler de söz konusudur (Çelebi, *İslâm İnançında Gayp Problemi*, s. 103-109, 123-142).

Resûl-i Ekrem'in mucizeleri kelâm literatüründe önemli bir yer tutmaktadır. Bu konuda Kur'an'ın yaklaşımını esas alan kelâmcılar hissî mucizelerden çok akıl mucizeler üzerinde durmuştur. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Hz. Peygamber'den sâdir olan olağan üstü hadiseleri onun erdemli şahsiyeti, hissî ve akıl mucizeleri ve ona duyulan ihtiyaçtan doğan sosyolojik realitelerden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 314-332). Eş'arî, Resûlullah'ın mucizelerini Kur'an-ı Kerim ve hissî mucizeler şeklinde ele almış, Kur'an'ın i'câzına dair bilgilere yer verirken bazı hissî mucizelere de temas etmiştir (*el-Lüma'*, s. 196-197). Kâdî Abdülcebbar, hissî mucizeleri reddeden Nazâm gibi âlimlere karşı çıkararak mucizeleri zarurî (hissî) ve istidlâlî şeklinde ikiye ayırdıktan sonra birincisine çok sayıda insanın az miktarda yemekle doyması, elindeki taşların Allah'ı tesbih etmesi, çağırısı üzerine ağacın hareket etmesi, üzerinde hutbe okuduğu kütüğün inlemesi gibi hadisleri örnek göstermiş, ikincisi için de Kur'an'ın muhtevamı zikretmiştir (*Teşbitü delâ'ili'n-nübüvve*, I, 46-59; II, 403-405, 509-510; *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, s. 585-597; *el-Muĥtaşar*, s. 239). Ebû'l-Muîn en-Nesefî de mucizeleri hissî ve akıl diye ele almakta, birincisini Peygamber'in

zâtının dışında olanlar, zatiyla ilgili bulunmalar ve güzel ahlâkı olmak üzere üçe, ikincisini de onun hali, nesebi, duaları, haberleri, yaşadığı yer ve zaman, getirdiği kitap ve şeriata dair olmak üzere sekize ayırmaktadır (*Tebsîratü'l-edille*, I, 487-502). Kelâm âlimleri genelde bu çerçeveyi korumakla birlikte son dönemlerde kalemle alınan bazı eserlerde Resûlullah'ın şahsında ve çevresinde gerçekleşen bütün olaylar mücevze olarak takdim edilmiştir. Halbuki Resûl-i Ekrem'in sîreti incelendiğinde kendisinin fiil ve davranışlarında sebep-sonuç ilişkisine titizlikle riayet ettiği görülür. Meselâ Bedir Gazvesi'nde düşman hakkında bilgi toplamak üzere keşif kolları çıkarmış, ordusunu savaş bölgesinin coğrafi şartlarına göre yerleştirmiş, ihtiyaç anında kullanılmak üzere yedek kuvvetler ayırmıştır. Bu hazırlıklardan sonra dua ederek Allah'tan dinine ve müminlere zafer vermesini istemiştir. Hz. Peygamber, Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara tebliğ ederken öncelikle akıl ve mantıklı delillere başvurmuş, basiret sahibi, ön yargısız insanlar bu öğretilerinden hareketle onun doğru sözlü olduğunu kabul etmiştir. Bazı kişiler de akıl ve mantıklı delillerle yetinmeyerek mucize talebinde bulunmuş, bu sebeple ona hıdayet mucizeleri verilmiştir. Art niyetli bir üçüncü grup ise ondan hissî mucize istemiş, ancak Kur'an'da özellikle bu kategoriye giren talepler reddedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, IV, 128, 185; V, 89, 95, 105, 139; a.e. (Arnaûti), XXVIII, 395; XXIX, 196; XXXV, 182; XXXVI, 596; Buhârî, "Menâkıb", 25, 27, "Tefsîr", 54/1, "Cihâd", 58, 89, "Tıb", 47-55, "Megâzî", 4, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 1, "İtişâm", 1, "Fiten", 2-8, 24-25; Müslim, "İmân", 239, "Fiten", 9-13, 39-84, "Şifâtü'l-münâfiki'n", 43-48, "Cihâd", 58; Tirmizî, "Menâkıb", 3; İbn İshak, *es-Sîre*, s. 22, 53-57, 257-264; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikr), I, 180-183; II, 672-673; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut 1960, I, 152; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 166-167; a.m.lf., *Câmi'u'l-beyân* (nşr. Sıdkî Cemîl el-Atâr), Beyrut 1415/1995, XXVII, 111-116; Eş'arî, *el-Lüma'*, s. 196-197; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 294-296, 314-332; Kâdî Abdülcebbar, *Teşbitü delâ'ili'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerim Osman), Beyrut 1386/1966, I, 46-59; II, 403-405, 509-510; a.m.lf., *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1988, s. 585-597; a.m.lf., *el-Muĥtaşar fi uşûli'd-dîn* (nşr. Muhammed İmâre, *Resâ'ilü'l-âdi ve't-tevhîd* içinde), Kahire 1971, s. 239; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, Halep 1397/1977, I, 46-48, 96, 535-537; Mâverdi, *A'lâmü'n-nübüvve* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 222-242; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve* (nşr. Abdurrahman Muhammed Osman), Kahire 1389/1969, I, 103-

107; Nesefî, *Tebsîratü'l-edille* (Salamé), I, 487-502; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ'*, I, 341-533; Fahrreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, II, 76-101; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: es-Sîretü'n-nebeviyye*, s. 57-59; İbn Kesîr, *es-Sîre*, I, 247; Süyûtî, *el-Ĥasâ'îşü'l-kübrâ*, Beyrut 1405/1985, I, 78-100, 141-146; Ali el-Kârî, *Mezû'ât*, İstanbul 1289, s. 109; Nureddin el-Halebî, *İnsânü'l-ıyûn*, Kahire 1308, I, 46; Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, Beyrut 1403/1983, XVII, 342-362; Seffârîni, *Levâ'ihu'l-Envâr*, Riyad 1994, II, 278-279; Muhammed el-Hüt, *Esne'l-metâlib fi ehâdîsi muĥtelifi'ti'l-merâtib* (nşr. Halil el-Meys), Beyrut 1403/1983, s. 375; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Hüccetullâh 'ale'l-âlemîn*, Diyarbakır, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), s. 254-260; Şibî Nu'mânî, *İslâm Tarihi: Asrı Saâdet* (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1346/1928, I, 188-189, 199-202; Süleyman Nedvî, *İslâm Tarihi: Asrı Saâdet* (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1347/1928, III, 1306, 1317-1318, 1364, 1394; IV, 1557-1558, 1605, 1655-1677, 1772-1777; Reşîd Rizâ, *Tefsîrü'l-menâr*, IV, 113; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıssa-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, İstanbul 1386/1966, I, 75-80; Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, Beyrut, ts. (Dâru İhyâit-türâsî'l-Arabî), IV, 2237; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 24, 51, 135-138; Hasan Ziyâeddin İtr, *Nübüvvetü Muhammed fi'l-Kur'ân*, Halep 1393/1973, s. 236; Abdülaziz es-Seâlîbî, *Mucizü Muhammed Resûlillâh*, Beyrut 1986, s. 114-116; Muhammed Abdüh, *Risâletü'l-Tevhîd*, Beyrut 1986, s. 88-129; Muhammed Ahmed el-Gamrâvî, *el-İslâm fi 'asri'l-İlm*, Kahire 1987, s. 122-132; Gülgün Uyar, *Hz. Muhammed'in Risâlet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivayet Farklarının Tesbiti* (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 65-66; İlyas Çelebi, *İslâm İnançında Gayp Problemi*, İstanbul 1996, s. 103-109, 123-142; a.m.lf., *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul 2002, s. 318-322; Yusuf Şevki Yavuz v.dğr., *İslâm'da İnanç Esasları*, İstanbul 1998, s. 195-206.



İLYAS ÇELEBİ

IV. İSLÂM KÜLTÜRÜNDE HZ. MUHAMMED

A) Tasavvuf. I (VII) ve II. (VIII.) yüzyıllarda âbid ve zâhidlerin Resûl-i Ekrem'i algılayış tarzı, diğer müslümanlara nisbetle kendilerini daha fazla ibadete verme ve daha çok âhirete yönelme şeklinde ortaya çıkıyordu; bu da teorik olmaksızın ziyade pratik bir farklılıktı. Bu tür anlayışlar Hz. Peygamber döneminde Ebû Zer el-Gifârî, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. Âs, Ebû'd-Derdâ ve Osman b. Maz'ûn gibi ibadet ve zühd hayatı ile tanınan sahâbîler arasında da mevcuttu. Hz. Osman'ın son döneminde başlayan ve Emevîler devrinde devam eden karşılıklar ve iç savaşlar bazı müslümanları kendilerini ibadete vermeye, dünyadan el etek çekmeye sevk etmiş, bu da söz konusu farkların belirgin hale gelmesine sebep olmuştur.

İlk zâhid ve sûfiler gerek dünyaya karşı mesafeli durup âhirete yönelme, gerekse daha çok ve daha nitelikli ibadet etme bakımından Resûlullah'ı örnek alıyor ve bu tutumlarını ahlâkî davranışlarında da sürdürüyorlardı. Allah'ı görüyormuş gibi ibadet eden takvâ sahibi bir mümin olmak (Buhârî, "Îmân", 37; Müslim, "Îmân", 1) onların gayeleriydi. Zühd ve fakrı tercih edip Allah'a çok şükreden bir kul olmak için gecenin bir bölümünü ibadetle geçiren Hz. Peygamber'i (Buhârî, "Tehec-cüd", 6; Müslim, "Münâfikîn", 79) örnek alıyor, onun izinden giderek kurtuluşa ereceklerine inanıyorlardı. Bundan dolayı farzların yanı sıra nâfile ibadetleri de yerine getirmeye çalışıyor, ayrıca hak hukuk gözetmede hassasiyet gösteriyorlardı.

Kur'an'da Allah'ı sevmek ve O'nun tarafından sevilme için Peygamber'e itaat şart koşulduğundan (Âl-i İmrân 3/31) ilk sûfiler Resûl-i Ekrem'in daha çok Allah'ın sevgili kulu (habîbullah) olma (Tirmizî, "Menâkıb", 1) niteliği üzerinde durmuştur. Allah'ı, resulünü ve Allah yolunda mücâhedeyi her şeye tercih etme konusunda Kur'an'da yer alan uyarılar (et-Tevbe 9/24) ve iyi bir müminin Peygamber'i kendisinden daha çok sevmesi gerektiğini belirten hadisler (Wensinck, *el-Mu'cem*, "hbb" md.) onlar üzerinde etkili olmuştur. II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Basra'da Râbia el-Adeviyye'nin öncülük ettiği bir grup sûfî daha çok ilâhî sevgi üzerinde durmaya ve sevgi un-

surunu öne çıkarmaya başladı. Cenâb-ı Hak'ın Hz. Muhammed'e yönelik ezeli sevgisi olmasaydı hiçbir şeyin var olmaya-çağına inanan sûfiler için kutsî hadis olarak kabul ettikleri, "Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım" ifadesi (Aclûnî, II, 164) büyük bir önem taşır.

Sûfiler arasında sıkça görüldüğü nakledilen kerametler Resûl-i Ekrem'in yolundan gitmeyen bir semeresi olarak kabul edilmiş, her ne kadar onun vefatıyla vahiy sona ermişse de rüya, ilham ve firâset yoluyla bazı bilgilere sahip olmak mümkün görülmüştür. Sûfilerin kendilerini Peygamber'in vârisi saymalarının sebebi, onun yaşadığı mânevî ve ruhanî hayatı devam ettirdiklerine dair inançlarından kaynaklanmaktadır.

III. (IX.) yüzyılda Ebû Saîd el-Harrâz ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî tarafından Resûl-i Ekrem Kur'an gibi bir nur olarak (el-Mâide 5/15) algılanmaya başlanmış, onların ardından Hallâc-ı Mansûr *Kitâbü't-Ṭavâsîn*'de bu anlamda nur üzerindeki genişçe durarak nûr-ı Muhammedî teorisini geliştirmiştir. Buna göre Allah ilk önce Hz. Muhammed'in nurunu, bu nurdan da diğer varlıkları yaratmıştır. Bu görüşle ilgili olarak, "Allah'ın ilk yarattığı kalemdir" (Tirmizî, "Tefsîr", 68/1); "Âdem ruhla beden arasında iken ben peygamber idim" (*Müşned*, IV, 66); "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır" (Aclûnî, I, 148, 263) gibi hadisler rivayet edilmiştir. Burada akıl ve kalemden maksat Hz. Peygamber'in nuru olup onun mânevî hüviyeti anlamına gelen bu nura hakikat-i Muhammedîyye de denilmiştir. Hz. Âdem'den başlayıp bütün peygamberlerde tecelli eden bu nurun en son Resûlullah'ta gerçek sahibiyile bulunduğu kabul edilmiştir (bk. HAKİKAT-i MUHAMMEDİYYE).

Gizli bir hazine olan Cenâb-ı Hak bilinişini murat etmiş ve ilk defa taayyün-i hubbî şeklinde, yani Hz. Peygamber'in nuru ve sevgisi olarak tecelli etmiş, ardından diğer varlıkların hepsini bu nurdan yaratmıştır. Onun âlemlere rahmet oluşunun (el-Enbiyâ 21/107) anlamı budur (Aynülkudât el-Hemedânî, s. 254; Necmeddîn-i Dâye, s. 21, 30). Buna göre evrenin var oluş sebebi Allah'ın Hz. Muhammed'e duyduğu sevgidir. Süleyman Çelebi, "Gel habîbim sana âşık olmuşam / Cümle halkı sana bende kılmışam"; "Ben sana âşık olunca ey şerîf / Senin olmaz mı dü âlem ey latîf" gibi beyitlerde bu muhabbeti aşk olarak niteler.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Hakk'ın Resûl-i Ekrem'in nurunu ve bu nurdan halkı ya-



Mahmud Celâleddin'in celi sülüs hatla yazdığı Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin münâcâtından bir kıta (Portakal Sanat ve Kültür Evi)

ratmasını ayna misaliyle anlatır. Ona göre âlem Hakk'a nazaran bir aynadır; Hak isim, fiil ve sıfatlarıyla bu aynada tecelli eder. Fakat insan yaratılmadan önce bu ayna cilâlı olmadığından ilâhî tecellileri net olarak yansıtmıyordu. Âdem (insan) bu aynanın cilâsı olmuş, her şeyde tecelli eden Hak en mükemmel şekilde insanda tecelli ettiğinden ona halife adı verilmiştir. Âleme göre insan yüzüğün kaşı, göze göre ise göz bebeği gibidir (*Fuşûş*, s. 48). Şeyh Galib, "Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen / Merdüm-i dâde-i ekvân olan âdemsin sen" beytinde bunu anlatır. Hak, diğer insanlara nazaran Hz. Muhammed'de en mükemmel şekilde tecelli ettiğinden mutlak anlamda insân-ı kâmil odur. Onun vârisleri olmaları sebebiyle velîlere de insân-ı kâmil denir. Aziz Mahmud Hüdâyî, "Âyinedir bu âlem her şey Hak ile kâim / Mir'ât-ı Muhammed'den Allah görürünür dâim" derken Hz. Peygamber'in bu özelliğini dile getirmiştir.

Hakîm et-Tirmizî, Kur'an'da geçen "hâtemü'n-nebiyyîn" (son peygamber) ifadesinden (el-Ahzâb 33/40) hareketle "hâtemü'l-eviyyâ" teorisinin temelini atmış, daha sonra bu görüşü İbnü'l-Arabî geliştirmiştir (*Fuşûş*, s. 63; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 9). Bu telakkî daha çok İbnü'l-Arabî'nin izleyicileri veya onun etkisinde kalan mutasavvıflar tarafından benimsemiştir. Hz. Muhammed'in son peygamber olması sûfilere son velî telakkisini, onun mi'râcî da ruhanî mi'râc fikrini ilham etmiştir. Ruhanî mi'râc yaptığını ilk defa söyleyen ve bunu uzunca anlatan Bâyezîd-i Bistâmî'dir. İbnü'l-Arabî, *el-Fü-*

Çirçirli Ali Efendi'nin celi sülüs hatla yazdığı Hz. Muhammed'i öven bir kıta (M. Hilmi Şenalp özel koleksiyonu)



tûhâtü'l-Mekkiyye ve *Kitâbü'l-İsrâ'*'da mânevî mi'raclarını anlatır.

Sûfiler, kendilerine doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki yoldan feyiz ve ilham geldiğini söylerler. Allah'tan vasıtasız aldıkları bilginin yanı sıra tarikat silsilesine dahil bulunan meşâyih aracılığı ile de Hz. Peygamber'e ulaştıklarını, ondan bilgi aldıklarını ve her iki bilginin de kendilerine has olduğunu ifade ederler. Telkin yoluyla Allah'tan Cebrâil'e, ondan Hz. Muhammed'e, ondan Hz. Ali'ye (Nakşibendiyye'de Hz. Ali ve Hz. Ebû Bekir'e) intikal eden özel bilgi ve mânevî mirasın tarikatın silsilesinde yer alan velîler aracılığıyla şeyhlere ulaştığını kabul ederler. Bundan dolayı sûfiler nezdinde Hz. Peygamber özel anlamda mârifet ve ilham kaynağıdır.

Tasavvufta Resûl-i Ekrem'in şefaati, ona sığınma ve ondan yardım talebinde bulunma önemlidir. Mutasavvıflar "dahîlek yâ Resûlellah" (sana sığındım ey Allah'ın elçisi), "şefâat yâ Resûlellah" deyin onun ruhandan yardım ve şefaât umarlar. Aynı şekilde mutasavvıflar, fıkıh âlimleri mekruh saydıkları halde dua esnasında "bihakkı resûlike" (peygamberin yüzü suyu hürmetine) demekle bir sakınca görmezler ve bu tarzda dua etmeye önem verirler. "Fenâ" kelimesi tasavvufta Allah'la ilgili olarak kullanıldığı gibi (fenâ fillâh "Allah'ta fânî olmak") Hz. Peygamber için de (fenâ fi'r-resûl) kullanılması âdettir. Onlara göre Peygamber'de fânî olmak Hak'ta fânî olmanın mukaddimesidir. Sûfi şairler mahbûb-i hudâ olması itibarıyla Resûl-i Ekrem'i güle benzetir, hilye-i şerifleri gül şeklinde yaparlar; buna "gül-i Muhammedî" denir.

"Rüyada beni gören gerçekten görmüş olur, çünkü şeytan benim sûretime giremez" meâlindeki hadise (Buhârî, "Ta'bîr", 10; Müslim, "Rü'yâ", 11) dayanan bazı mutasavvıflar Hz. Peygamber'i rüyada

gördüklerini söylemiş ve onun gördükleri tavrından çeşitli mânalar çıkarıp hayatlarını buna göre düzenlemişlerdir (İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, I, 260). Bu konuda birçok menkıbe anlatılır. Felç olan İmam Bûsîrî'nin rüyasında Resûl-i Ekrem'i gördüğü, hastalığının iyileşmesi için ondan öğüt aldığı, Peygamber sevgisini terennüm eden *Kaşidetü'l-bürde*'sini bunun üzerine yazdığı rivayet edilir. Ahmed er-Rifâî'nin de Resûlullah'ın kabrini ziyaret ettiğinde böyle bir hal yaşadığı kaydedilmektedir.

Dinî bilginin kaynağına ulaşma konusunda zâhir ulemâsından farklı bir yol takip eden mutasavvıfların hadis âlimlerinden sahih kabul edilen bazı rivayetleri sahih saymadıkları, zaman zaman da hadis kitaplarında yer almayan bazı ifadeleri, "Hz. Peygamber'in sözü olduğu keşfen sabittir" gerekçesiyle sahih kabul ettikleri, hatta bu nitelikteki metinlere büyük önem verdikleri görülmektedir. Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî'nin *el-İbrîz*'inde İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde hadislerin keşf açısından değerlendirilmesine ve yorumlanmasına sıkça rastlanır. Bununla beraber hadis âlimlerinin usulünü esas alıp hadis öğrenen ve rivayet eden mutasavvıflar da vardır.

Sûfiler, insan-ı kâmil olarak gördükleri ve Allah'a giden yolda rehber edindikleri Hz. Peygamber'in sîretine, sünnetine, her türlü tutum ve davranışına büyük önem vermiş, her vesile ile ona olan bağlılıklarının mutlak ve tam olduğunu ifade etmişlerdir. Şâtîbî, *el-İ'tişâm*'da (I, 88-99) sûfilerin her hususta Resûl-i Ekrem'i örnek aldıklarını, sünnetine bağlı kaldıklarını ve hadislerle önem verdiklerini vurgulamak için onların bu konuda söyledikleri sözleri nakletmiştir. Sûfiler sahih hadislerdeki salavat örneklerini esas alıp salavatlar düzenlemişlerdir. Çoğu nesir, bir

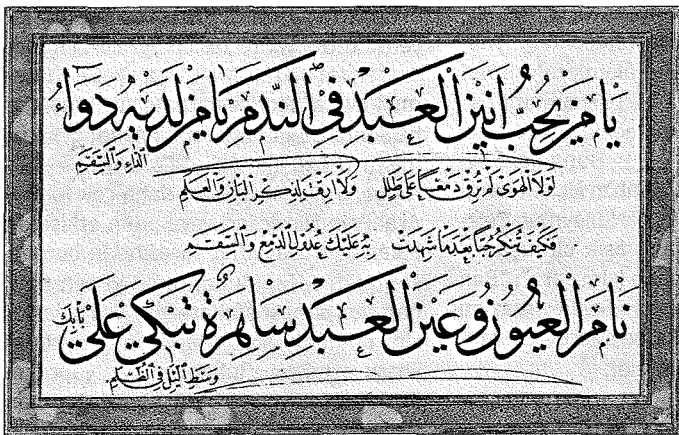
kısmı manzum olan bu salavatların günlük vird şeklinde okunması tarikat âdâbı olarak uygulanagelmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "hbb" md.; *Müsned*, IV, 66; Buhârî, "Teheccüd", 6, "Münâfîkin", 79, "İmân", 37, "Ta'bîr", 10; Müslim, "İmân", 1, "Rü'yâ", 11, 87, "Münâfîkin", 79; Tirmizî, "Menâkıb", 1, "Tefsîr", 68/1; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 130-146; Muhammed b. Ali es-Sehleğî, *en-Nûr min kelimâti Ebi'l-Şayfûr* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Şatahâtü's-şüfiyye* içinde), Kahire 1949, s. 111, 123, 164; Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire 1939, II, 351-388; Aynükdudât el-Hemedânî, *Temhidât* (nşr. Afîf Useyrân), Tahran 1962, s. 254; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafıye*, I, 46-234; İbnü'l-Arabî, *Fuşûş* (Afîfî), s. 48, 63-64, 184; a.mlf., *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Kahire 1293, I, 151, 244; II, 9; IV, 442; Necmeddîn-i Dâye, *Mirşadü'l-İbâd* (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1352 hş., s. 2, 21, 30; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'ili'l-kübâra*, Beyrut 1392/1972, II, 353-362; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-İ'tişâm* (nşr. M. Reşîd Rizâ), Kahire 1332, I, 88-99, 260; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâşid*, İstanbul 1307, II, 187; Münâvî, *el-Kevâkıb*, I, 14-27; Ahmed b. Mübârek es-Sicilmâsî, *el-İbrîz*, Kahire 1961, s. 64; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, I, 148, 263; II, 164; İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî*, İstanbul 1928, s. 16, 21; R. A. Nicholson, *Fi't-Taşavvufi'l-İslâmî ve târihih* (trc. Ebû'l-Alâ Afîfî), Kahire 1969, s. 108-120; Ebû'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 83; A. Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları* (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001, s. 212-225.

☞ SÜLEYMAN ULUDAĞ

B) Arap Edebiyatı. Asr-ı saâdet'ten itibaren günümüze kadar Hz. Peygamber hakkında kaside, mersiye, mevlid, hilye, şemâil vb. türlerde pek çok yazı kaleme alınmıştır. Bunlarda, "Hiristyanların Meriyem oğlu İsa'yı aşırı derecede övdüğü gibi beni de övmeye kalkışmayın" meâlindeki hadise (*Müsned*, I, 23, 24, 47; Buhârî, "Enbiyâ", 48) genelde riayet edilmiş, aşırılıklar ulemâ tarafından eleştirilmiştir. Şiirlerin giriş bölümünde mecazi aşk ve kadın tasviri edebe uygun bulunmamış, bunun yerine hayalî sevgilinin özlem ve hicranı dile getirilmiş ve Resûlullah'ın anılarını barındıran yerlere duyulan hasret ifade edilmiştir. Çok sayıda şair *Bânet Sü'âd* ve Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'ye ait *Kaşidetü'l-bürde* ve *el-Kaşidetü'l-hemziyye*'si gibi kasideler taştır ve tahmîs yoluyla bir nevi ilâvelî nazireler ortaya koymuştur. Hz. Peygamber için söylenen şiirlerin ilki muhtemelen amcası Ebû Tâlib'in "Lâmiyye"sidir. Ebû Tâlib yeğenini darda kalanların sığındığı, güvenilen, mâsum, halim, reşîd, âdil nitelikleriyle övmüştür (Sadreddin el-Basrî, s. 119). Onun



Bûsîrî'nin *Kaşidetü'l-bürde*'sinden Sevki Efendî'nin sülûs nesih hattıyla meşk murakkarından bir kıta (Ekrem Haklı Ayverdi hat koleksiyonu)

peygamberliğini müjdeleyen kâhin şiirle-riyle cinlerden ve hâtiften geldiği kabul edilen şiirler de zamanımıza ulaşmıştır (Mahmûd Sâlim Muhammed, s. 63-65). Resûl-i Ekrem'in amcası Hamza müslüman olduğunda söylediği dizelerde onu seçkin ve saygın vasıflarıyla övmüş, kendisini savunacağını vaad etmiştir (İbn Seyyidünnâs, s. 72-75). Hz. Peygamber ve gazveleriyile ilgili şiirleri bulunan veya kendisine nisbet edilen Ebû Bekir'in hicret sırasında sığındıkları Sevr mağarasını ve Sürâka olayını anlattığı "Râiyye", Hz. Ömer'in İslâmiyet'i benimsemesinden sonra söylediği "Râiyye", Ebû Süfyân'ın İslâm'a girişi esnasında Resûl-i Ekrem'i övdüğü "Dâliyye" zikredilecek diğer şiirlerden bazılarıdır (a.g.e., s. 145-148, 183, 305). Câhiliye dönemi kâhinlerinden sahâbî Sevâd b. Kârib el-Ezdi, "Bâiyye"sinde Hz. Peygamber'i verdiği gaybî haberlerin doğruluğuna güvenilen kimse, nebîlerin en yücesi ve Allah'a götüren vesile diye övmüştür (İbn Hacer, III, 148; Safedî, I, 33). Resûlullah'ın amcası Abbas'a nisbet edilen "Kâfiyye"de gayb haberlerinden ve peygamberin mahlûkatın ilki olduğundan söz edilmektedir (Safedî, I, 275). Bu fikir sonraki asırlarda geniş ölçüde işlenmiş, özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Bûsîrî ile doruk noktasına ulaşmıştır. Küleyb b. Esed el-Hadramî, methiyesinde eskilerin ve önceki peygamberlerin Hz. Muhammed'den haber verdiğini söylemiş, o da şairin başını okşamıştır (İbn Hacer, III, 306).

Kâ'b b. Mâlik, Mekke'nin fethinden önce İslâm'a ve Hz. Peygamber'e yöneltilen hicivlere cevap vermiş ve Resûlullah'ın takdirini kazanmıştır (Abdülaziz er-Rifâî, s. 54-55). Ayrıca "Fâiyye"sinde Resûl-i Ekrem'i ahlâkî erdemleriyle övmüş olup "Hemziyye" ve "Mîmiyye"si Bedir, "Ayniyye"si Uhud Gazvesi'yle ilgilidir (İbn Seyyidünnâs, s. 271-273). Abdullah b. Revâha da müşrik şairlere karşı İslâm'ı ve Hz. Peygamber'i müdafaa etmiştir. Onun "Râiyye"si abartı, haşiv ve tekrarlardan uzak olan övgü türünün ve hüsn-i tehal-lus sanatının güzel örneklerindedir (Muhammed b. Sa'd eş-Şüvey'ir, s. 153-155, 157-158). Bu anlayış diğer İslâm şairlerinden de temel niteliği sayılır.

Hassân b. Sâbit, İslâm'ı ve Hz. Peygamber'i savunmak için çok sayıda şiir kaleme almıştır. Onun, Kâ'b b. Zühayr'ın hicivelerinden sonra bu türde şiirler söylemeye başladığı sanılmaktadır. Hassân çocuklu bir üslûpla Peygamber'in fizikî ve ruhî portresini anlatmıştır. Temîm hey-



Hulûsî Efendî'nin ta'lik hatla yazdığı Hasân b. Sâbit'in Hz. Muhammed'i öven kasidesinden iki beyit (Hüseyin Gündüz koleksiyonu)

ti şairi Zibrikân b. Bedr'in "Ayniyye"sine mukabele olan "Ayniyye" bu konuda en güzel kasidelerden biridir (Zekî Mübârek, *el-Medâ'ihu'n-nebeviyye*, s. 30-32). Mekke'nin fethinden önce Resûl-i Ekrem'i hicvetmiş olan Ebû Süfyân'a cevap olarak yazdığı "Hemziyye" ile (Abdurrahman el-Berkûî, s. 57-66) Peygamber ve ashabının övgüsüne dair üç "Dâliyye"si de (a.g.e., s. 134-138) önemli şiirlerindedir. Abbas b. Mirdâs, Hz. Peygamber için nazmettiği kasidelerinde medihle fahrî bir arada kullanmıştır. Mukaddimesiz-nesîbsiz övgüye başlayan şiirlerinden "Kâfiyye", "Râiyye" ve "Mîmiyye"siyle bir kıtası zamanımıza ulaşmıştır (*Divân*, s. 56-57; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, XIV, 305). 9 (630) yılında Resûl-i Ekrem'in huzuruna birçok elçi heyeti gelmiştir; bunlar Resûlullah'ı yüce sıfatlarla övmüştür. Ünlü muallaka şairi Meymûn b. Kays el-A'sâ'ya ait olan veya ona nisbet edilen yirmi dört beyitlik "Dâliyye"de Hz. Peygamber ve daveti hakkında kaleme alınmış ilk seçkin şiirlerdendir.

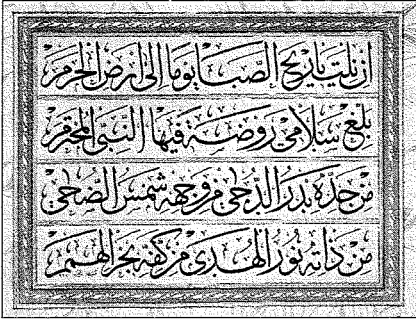
Resûl-i Ekrem'e hayattayken takdim edilmiş en mükemmel övgü şiiri Kâ'b b. Zühayr'ın kasidesidir. Kâ'b, kardeşi Büceyr'in müslüman olması üzerine onu ve Hz. Peygamber'i hicveden bir şiir yazmış (*Divân*, s. 25; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, XVII, 41-42), bu sebeple Resûlullah onun ceza-

landırılmasını istemiştir. Ancak daha sonra Peygamber'den özür dileyerek müslüman olmuş ve kasidesini okumuştur. Kasideyi çok beğenen Resûlullah, Yemen'den gelen hırkasını (büردة) çıkarıp Kâ'b'ın omuzlarına koyarak onu ödüllendirmiş, bundan dolayı şiir *Kaşidetü'l-bürde* adıyla meşhur olmuştur.

Hz. Peygamber'e dair methiyelerin ilk mensur örneği Ümmü Ma'bed'e ait metindir (Muhammed b. Sa'd b. Hüseyin, s. 37). Hicret sırasında Resûl-i Ekrem'i çadırında misafir eden bu kadın Peygamber'i o esnada çadırda bulunmayan kocasına anlatmış (Hâkim, IV, 3) ve o anda hâtiften onu öven bir şiir işitilmiş. Hassân b. Sâbit bu şiire nazîre yazmıştır (*Divân*, s. 376; Zekî Mübârek, *el-Medâ'ihu'n-nebeviyye*, s. 38-40). Hz. Ali'nin bazı hutbelerinde Resûlullah'la ilgili sözleri de ilk mensur övgü örneklerindedir. Bir hutbesinde onun peygamberliğinin kadim olduğunu, nesilden nesile geçerek kendisine intikal ettiğini söylemiş (*Nehcü'l-be-lâğa*, I, 201-202), bu fikir nûr-ı Muhammedî nazariyesi olarak bazı mutasavvıfların şiirlerinde geniş ölçüde işlenmiştir.

Emevîler devrinde bazı şairler Resûl-i Ekrem'le nesep ilgisi olmadığı halde ona mensup olmakla iftihar etmiştir. Hz. Ömer'in neslinden gelen Osman b. Utbe ile Osman b. Vâkîd bunlardandır (Merzûbânî, s. 90, 93). Bu dönemde Hâşimî (Ale-vî) şairlerinin Resûlullah ve Ehl-i beyt'i ile iftihar etmesi ileri boyutlara ulaşmıştır. Yine bu devirde fetihler sebebiyle uzak bölgelere dağılmış bulunan şairler tarafından Hicaz, Medine, Peygamber ve Ravza-i Mutahhara özlemi dile getirilmiş, sonraki devirlerde bunlara duyulan özlem bir şiir teması haline gelmiştir.

Hz. Ali'ye nisbet edilen bazı hutbelerde Resûl-i Ekrem'in methinden Âl-i beyt'in methine intikal edilmesi sebebiyle (Zekî Mübârek, *el-Medâ'ihu'n-nebeviyye*, s. 53) Şii şairlerinde Peygamber'in övülmesi yanında Ehl-i beyt'in övülmesi de gelenek halini almıştır. Ali'nin hakkı olarak görülen hilâfetin ona verilmemesi, kendisiyle oğlu Hüseyin'in şehid edilmesi Ehl-i beyt'e dair methiye ve mersiyelerin gelişmesini hızlandırmış, neticede Resûlullah'ın methi ailenin atası olması dolayısıyla sözü edilen bir konu haline gelmiştir. Böylece Ehl-i beyt taraftarı şairler akımı ortaya çıkmış ve günümüze kadar devam etmiştir. Bilinen en eski Ehl-i beyt övgüsü Ferezdak'ın "Mîmiyye"sidir (*Divân*, II, 178-179; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, XXI, 376-377). Hac mü-nasebetiyle Ali b. Hüseyin Zeynelâbidin'



Aziz Efendi'nin celi sülüs hatla yazdığı Hz. Muhammed'i öven bir kıta (TIEM, nr. 1325)

le görüşen şair Hz. Peygamber'i ve Ehl-i beyt'i öven kasidesini yazmıştır (Zekî Mübârek, *el-Medâ'ihu'n-nebeviyye*, s. 53-55). Küme't el-Esedî, "Hâşimiyât" adını verdiği kasideleriyle Ehl-i beyt sevgisini derinleştirmiştir. Hâşimiyât içinde iki "Bâ-iyye" ve bir "Lâmiyye" ile "Mîmiyye" en önemli kasidelerdir (*el-Hâşimiyât*, s. 1-26, 27-29, 32-33). Resûl-i Ekrem'e övgü vesilesiyle Ehl-i beyt'i de öven, kendilerine yapılan zulümleri dile getiren şairler oldukça fazladır. Bunların arasında Ebû'l-Atâhiye, Di'bîl el-Huzâfî (Ebû'l-Ferec el-İs-fahânî, XVIII, 38-39), Şerîf er-Radî ve Mih-yâr ed-Deylemî'yi zikretmek mümkündür. Fâtımî ve Eyyûbî devirlerinde halifeler ve Ehl-i beyt için yazılan övgülerde genellikle Hz. Peygamber bilvesile söz konusu edilmiş, kutsal yerlere özlük şiirleri gelişmiştir. Melikü'n-nühât Ebû Nizâr Hasan b. Sâfî'nin birkaç kasidesi, Bahâeddin İbnü's-Sââtî'nin *Bânet Sü'âd*'a nazîresi, İbnü'd-Dehhân'ın Resûlullah'ın kabrini ziyaret özlemini dile getirdiği kasidesi, Ebû'l-Haccâc el-Belevî'nin Hz. Peygamber'i bütün sevgilerin ve varlıkların hülâsası olarak vafettiği "Siniyye"si (*Kitâbü Elif bâ*, II, 457), Zemaşerî ve Ebû Verdî'nin *Bânet Sü'âd* nazîreleri (Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, III, 33) bu döneme ait eserlerdendir. Ayrıca Zemaşerî'nin elli üç beyitlik bir "Râiyye"si vardır (*a.g.e.*, II, 131-136).

Endülüs ve Mağrib şairlerinin eserlerinde Şîa ve Ehl-i beyt izlerine pek rastlanmaz, ancak tasavvufî izler görülür. Başta Medine ve Ravza-i Mutahhara olmak üzere kutsal makamlara duyulan hasret, Hz. Peygamber'in sıfat ve menkubelerinin anlatılması ortak konuların başında yer alır. İbn Habîb es-Sülemî (Makkarî, I, 46) ve Muhammed b. Abdullah İbn Lübb'un

(*a.g.e.*, VI, 227) şiirleri, İbnü'l-Arif'in "el-Kasidetü'l-Hâiyye"si (*a.g.e.*, IV, 331) bunlardan bazılarıdır. Mağribli Mâlikî fakihî ve şair Ebû Muhammed Abdullah b. Ebû Zekeriyâ eş-Şukrâtîsî et-Tevzerî, *el-İ'lâm bi-mu'cizâti'n-nebiyyi 'aleyhi's-selâm* adını verdiği eserini Hz. Peygamber'in kabrinin karşısında yazdığı bir "Lâmiyye" ile bitirmiştir. Şukrâtîsî bu manzumesiyle sonraki asırlarda sîreti nazım halinde anlatanlara öncülük etmiştir.

Her kasidesi yirmi beyitten oluşan, beyitleri alfabe sırasına göre ayrı harflerle başlayan (yirmi dokuz kaside) ve kafiyeleri farklı olan "işrîniyyât" türü Peygamber övgülerine de uygulanmıştır. Ebû Zeyd Abdurrahman b. Yahleften b. Ahmed el-Fâzâzî bu türün öncülerindedir (*Divânü'l-vesâ'ili'l-mütekkabbe*, s. 8 vd.; Makkarî, IV, 468). Berberî asıllı Mâlekalî şair İbnü'l-Murahhal, *el-Mu'aşşerâtü'l-lüzûmiyye*'sinde lüzûm-ı mâ lâ yelzem sanatını icra etmiştir. Muhammed Şerrâf el-Endelüsî'nin *Bânet Sü'âd* nazîresi, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in altı kasidesi ile bir kıtası, Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin na'î-i şerifi konu alan manzumesi, iki kaside ve tahmîsi, Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin *Bânet Sü'âd* nazîresi, Endülüs ve Mağrib'de Resûl-i Ekrem'in methine dair yazılmış başlıca eserlerdendir.

VII. (XIII.) yüzyılda Peygamber kasideleri, Ebû Zekeriyâ Cemâleddin Yahyâ b. Yûsuf es-Sarsarî ve Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin eserleriyle doruk noktasına ulaşırken bu hususta tasavvufî akım da açık biçimde ortaya konulmuştur. Şiirlerinde nûr-ı Muhammedî'nin bütün mahlûkattan önce yaratıldığı, onun nurunun peygamberden peygambere intikal ederek kendisine ulaştığı düşüncesini geniş olarak yer almıştır. Bağdat'ın Moğollar tarafından işgali sırasında katledilen Yahyâ b. Yûsuf es-Sarsarî Arap edebiyatında peygamber methi konusunda tanınmış üç büyük şairin ilkidir (diğerleri Bûsîrî ve Abdürrahîm b. Ahmed el-Buraî). İbn Kesîr onun şiirlerinin tamamının peygamberlerin methine dair olduğunu, Resûl-i Ekrem için nazmettiği kasidelerin yirmi cilde ulaştığını kaydeder (*el-Bidâye*, XVII, 377-378). Sarsarî, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin antolojisinde 3068 beyitle en fazla kasidesi olan şair konumundadır.

Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin Peygamber methine dair en tanınmış eseri *Kaşidetü'l-bürde*'dir. Onun, eserini hayatının sonlarına doğru felç geçirdiği sırada yazdığı ve kasidenin bereketiyle şifa

bulduğu kaydedilir. Bu sebeple kaside, Kâ'b b. Zühayr'in *Kaşidetü'l-bürde*'sinden ayrılması için Osmanlı kültüründe *Kaşidetü'l-bür'e* (şifa kasidesi) adıyla da tanınır. Bunun kadar meşhur olmamakla birlikte Bûsîrî'nin en büyük eseri *el-Kaşidetü'l-hemziyye*'sidir. 455 beyitlik kaside bir siyer mahiyetindedir. Bunların dışında Kâ'b b. Zühayr'in kasidesine nazîre olarak yazdığı "Zuhrü'l-meâd fi vezni Bânet Süâd" ile (*Divân*, s. 220-233) üç "Bâ-iyye"si (*a.g.e.*, s. 77-99), "Hâiyye"siyle iki "Dâliyye"si ve "el-Lâmiyye fi'l-medâihî'n-nebeviyye, el-Lâmiyyetü'l-ülâ" (*a.g.e.*, s. 103-117, 233-234), "el-Kasidetü'l-Mudariyye fi's-salâti alâ hayri'l-beriyeye" (*a.g.e.*, s. 274-275) ve "el-Kasidetü'l-hâiyye" (*a.g.e.*, s. 275-276) adıyla evrâd olarak okunmak için nazmedilmiş kasideleri mevcuttur.

Abdürrahîm b. Ahmed el-Buraî el-Yemenî'nin *el-Kaşidetü'l-mîmiyye*'si ile Bûsîrî'nin *Kaşidetü'l-bürde*'si arasında benzerlikler vardır. Yalın bir üslûpla yazılan kasidede nûr-ı Muhammedî fikri işlenmiştir. Zamanımıza ulaşabilen şiirlerinin çoğu Peygamber methine dair olan Buraî'nin bir mevlidi de bulunmaktadır. Şair bazı dizelerinde Resûl-i Ekrem'i beşer üstü sıfatlarla övmesi yüzünden eleştirilmiştir. Nebhânî antolojisinde onun 1029 beyte ulaşan çok sayıda kasidesine yer vermiştir. Bu devirde sûfî şair Eminüddin Ali b. Osman el-Erbîlî de *el-Kaşidetü'l-fâhire*'siyle sûfî akımın önemli temsilcilerindedir.

Peygamber övgüsü konusunda VII. (XIII.) yüzyılın önemli temsilcilerinden biri de Ebû Abdullah Mecdüddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Vitrî el-Bağdâdî olup 661 (1263) yılında tamamladığı *el-Kaşâ'idü'l-vitriyyât*'i ile (vitriyye) yeni bir edebî türün öncülerinden sayılmıştır. Onun her kasidesi tekli sayı (vitr) olarak yirmi bir beyitten oluşmuş ve yirmi dokuz kasideden teşekkül etmiştir. Eser Beyrut (1910), Kahire (1324, 1344), Fas (1310, 1321) ve Bombay'da (1857, 1884, 1311, 1314, 1316) basılmış, üzerine birçok tahmîs ve şerh yazılmıştır (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 444). İbn Ebû'l-Hadîd de *es-Seb'ü'l-aleviyyât*'i ile (nşr. Yûsuf el-Bikâî - Kabîsî Mustafa, Dımaşk 1406/1986) bu sahanın önemli temsilcilerindedir. 611'de (1214) Medâin'de nazmedilen ve yedi uzun kasideden oluşan bu eserde Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'i ile Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh övülmüş, ayrıca Hz. Ali'ye insan üstü nitelikler atfedilmiştir. Eser üzerine birçok şerh yazılmıştır (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 497).

VIII. (XIV.) yüzyılın en büyük temsilcilerinden Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî, *Ehne'l-menâ'ih fi esne'l-medâ'ih* (Kahire 1916) ve *Menâzilü'l-ahbâb ve menâzihü'l-elbâb* (nşr. Abdürrahîm Muhammed Abdürrahîm, Kahire 1989) adıyla iki divan hazırlamış olup Nebhânî'nin antolojisinde en fazla kasidesi bulunanlar arasında Sarsarî'den sonra gelir. İbn Seyyidünnâs'ın *Bânet Sü'âd* naziresiyle "Tâiyye" ve el-*Kaşîdetü'l-'ayniyye*'si vardır (Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, I, 558-560; II, 338-340; III, 60-75). Ayrıca *Minehu'l-midaḥ*'ında (bk. bibl.) sahâbenin Hz. Peygamber'e dair şiirlerini derlemiştir. *Büş-rah'l-lebîb bi-zikra'l-habîb* adını verdiği eseri (yazmaları için bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 77) Resûlullah için yazılan kasidelerle şerhlerine dairdir. Peygamber'le ilgili birçok kaside yazmış olan İbn Nübâte el-Mısırî'nin altı kasidesi önemlidir (Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, I, 126-132; II, 199-206, 340-348; III, 83-89). Yoğun edebî sanatlara yer verilen kasidelerin nesiblerinde nübüvvet kavramıyla bağdaşmayan bazı ifadeler görülür. Burhâneddin el-Kirâtî de *el-Kaşîdetü'l-hemziyye*'si (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4880, vr. 63-68), *Bânet Sü'âd*'a nazîre olan "Lâmiyye"si (a.g.e., III, 98-113) ve *Kaşîde fi medḥi'n-nebî*'siyle (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1980, vr. 73-83) bu alanda önemli bir şairdir.

VIII. (XIV.) yüzyılda Peygamber methiyeleri konusunda tekellüflü eserlerin verildiği bir devreye girilmiştir. Bûsîrî'nin *Kaşîdetü'l-bürde*'sinden ilham alınmakla birlikte onun tekellüflü sakim bir taklidi olarak ortaya konan ve "bedîyye" adı verilen bu medih türü çeşitli şartlarla kayıtlıdır. *Kaşîdetü'l-bürde* ise her beyitte en az bir bedîî sanat icrası şartını taşımadığı için bedîyye türünden sayılmaz. Bu şartların tamamını, *el-Kâfiyetü'l-bedîyye* adını verdiği ve 151 bedîî sanat icra ettiği 145 beyitlik bedîyyesiyle Safiyüddin el-Hillî gerçekleştirdiğinden türün gerçek anlamda öncüsü kabul edilmiştir. XIV. (XX.) yüzyılın başlarına kadar 100'ün üzerinde bedîyye yazılmış, daha sonra şiir sanatında meydana gelen anlayış değişikliği sebebiyle terk edilmiştir (bk. BEDİİYYÂT). İbn Hicce'nin kendi bedîyyesine şerh olarak hazırladığı *Hizânetü'l-edeb*'i türle ilgili zengin örnekler içeren bir edebiyat hazinesidir. Bedîyye müelliflerinden Şa'bân el-Âsarî, en büyüğü 400 beyit olan ve 240 edebî sanat içeren üç manzume kaleme almıştır. İslâm edebiyatından etkilenen hıristiyan nâzimlar da XII. (XVIII.)

yüzyıldan itibaren Hz. İsa için bedîyyeler yazmışlardır.

IX. (XV.) yüzyılda Resûl-i Ekrem'le ilgili şiir yazarların başında Şemseddin Muhammed b. Hasan en-Nevâcî, Abdülkerîm b. Dırgâm et-Tarâifi ve İbn Hacer el-Askalânî gelir. Nebhânî, antolojisinde İbn Hacer'in yedi kasidesine yer vermiştir. İbnü'l-Cezerî, *Zâtü's-şifâ fi sîreti'n-nebiyyi'l-Muştafâ* adlı eserinde halifeleriyle birlikte Hz. Peygamber'in sîretini nazma çekmiştir. X. (XVI.) yüzyılda "Hemziyye"si (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4961, vr. 174-184) ve *Fethü'l-mübîn fi medḥi şeffi'l-müznibîn*'i ile (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1890) Abdülazîz b. Ali el-Mekkî ez-Zemzemî; "Dâliyye, Tâiyye, Ayniyye, Kâfiyye, Lâmiyye" (*Bânet Sü'âd* naziresi) ve "Mîmiyye" kasideleriyle Alâeddin b. Melik el-Hamevî; "Bâiyye, Dâliyye, Râiyye, Fâiyye, Lâmiyye, Mîmiyye" gibi kasideleriyle Ebü'l-Mekârim (Muhammed b. Ebü'l-Hasan) el-Bekrî peygamber methine dair eser verenlerin başlıcalarıdır (kasideler için bk. Nebhânî, tür.yer.). XI. (XVII.) yüzyılda, *Râ'îku'l-âdâb fi medḥi seyyidi'l-'Arab* adlı müstakil divanı (TSMK, III. Ahmed, nr. 2470), "Mîmiyye"si ve "Nûniyye"si ile (*Divân*, s. 6-16) Şehâbeddin İbn Ma'tûk el-Mûsevî; "Tâiyye, Hâiyye, Hâiyye, Râiyye", iki "Zâiyye" ve "Nûniyye" kasideleriyle Muhammed es-Sâlihî el-Hilâlî ed-Dimaşkî; tanınmış "Dâliyye"siyle Abdullah el-Hicâzî el-Halebî; "Maksûre"si ve "Kâfiyye"siyle Şehâbeddin el-Hafâcî ve *Kaşîde fi medḥi'n-nebî* (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1890, vr. 36-38), "Hâiyye" ve "Ayniyye" kasideleriyle İbnü'n-Nehhâs el-Medenî sayılabilir (Nebhânî, tür.yer.).

XII (XVIII) ve XIII. (XIX.) yüzyıllarda eser verenler arasında *Bânet Sü'âd* naziresi, Burâî'nin kasidesine ve İbnü'l-Arif'in şiirine tahmîsleri, İbnü'l-Fârız'ın kasidesine taştîri, bazı müveşşahları ve birçok şiiriyle Abdülganî en-Nablusî ve özellikle Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî anımalıdır. Nebhânî'nin bu alanda telif ve derleme olarak meydana getirdiği başlıca eserleri şunlardır: *en-Nazmü'l-bedî' fi mevli-di's-şeffi'* (İstanbul 1312), *eṭ-Ṭaybetü'l-garrâ' fi medḥi seyyidi'l-enbiyâ'* (Beyrut 1314), *Sa'âdetü'l-me'âd fi muvâzeneti Bânet Sü'âd* (Beyrut 1315), *Kaşîdetü'l-ḳavli'l-ḥaḳ fi medḥi seyyidi'l-ḥalḳ* (Beyrut 1317), *Ḳaşa'idü's-sâbikati'l-ci-yâd fi medḥi seyyidi'l-'ibâd* (Beyrut 1318), *el-Mecmû'atü'n-nebhâniyye fi'l-medâ'ihî'n-nebeviyye* (I-IV, Beyrut 1320), *el-'Uḳûdü'l-lü'lü'yye fi'l-medâ'ihî'l-Muhammediyye* (Beyrut 1329), *Divâ-*

nü'l-Medâ'ihî'n-nebeviyye (Beyrut 1329). Nebhânî, *el-Mecmû'atü'n-Nebhâniyye fi'l-medâ'ihî'n-nebeviyye* adlı dört ciltlik eserinde başlangıçtan XIV. (XX.) yüzyıla kadar kaleme alınan peygamber övgülerinden yaptığı seçmeleri toplamıştır. Bu antolojide otuz dokuz sahâbîye ait 461 beyitle 213 şaire ait 25.066 beyit bulunmaktadır. İbn Seyyidünnâs, *Minahu'l-midaḥ* adlı antolojisinde on ikisi kadın olmak üzere 198 sahâbinin övgü ve mersiyesine yer vermiştir.

Mevlid türü manzumelerin de Peygamber methiyeleri arasında önemli bir yeri vardır. Bu manzumeler Resûlullah'ın güzel ahlâk, sıfat ve erdemleriyle övülmesi açısından bir medih çeşidi olduğu gibi onun hayatını, vefatını, mücizelerini anlatmaları sebebiyle birer muhtasar siyer mahiyetindedir. Vefat edenin arkasından ağlamayı yasaklayan hadislerin tesiriyle olmalıdır ki Resûl-i Ekrem için nazmedilmiş mersiyele genellikle kısa ve beklenenin aksine azdır. Ancak onun vefatından sonra kaleme alınan methiyelerin birçoğunda mersiye özellikleri de bulunur. Bilhassa Hz. Peygamber'le birlikte Ehl-i beyt'in de övüldüğü Kûmeyt el-Esedî, Di'bil el-Huzâî, Şerîf er-Radî, Miḥyâr ed-Deylemî gibi şairlerin Şî'a'yı hatırlatan övgülerinde bu husus açık biçimde görülür. Resûl-i Ekrem'e dair en çok mersiye yazar şair Hassân b. Sâbit'tir. Onun dört "Dâliyye"siyle bir "Râiyye"si ve "râ" kafiyeli iki beyti bu konuya dairdir (*Divân*, s. 54-59, 63, 64). Hassân b. Sâbit, Hz. Peygamber'in vefatından duyduğu derin üzüntüyü etkili bir üslûpla dile getirdiği gibi onun anılarını barındıran yerleri de zikretmiş, ahlâkî erdemlerini ve fizikî özelliklerini tasvir etmiştir. Hz. Ömer hüznünü dile ge-

Abdülfeṭṭah Efendi'nin celli sülûs "Âh yâ Muhammed" levhası (Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonu)



tirdiği sekiz beyitlik "Ayniyye"yi yazmıştır (İbn Seyyidünnâs, s. 183). Hz. Fâtıma da derin acısını toplam dokuz beyitlik üç kıtasında dile getirmiştir (a.g.e., s. 358). Lebîd b. Rebîa "Lâmiyye"sinde Hz. Peygamber'i yüce sıfat ve erdemlerle överken hüznünü de ifade etmiştir (a.g.e., s. 280-281). Bunlardan başka Resûlullah'ın halaları Safiyye, Ervâ ve Âtike ile amcasının kızı Hind bint Hâris b. Abdülmuttalib ve Hind bint Üsâse, Âtike bint Zeyd, âzâtısı Ümmü Eymen'e ait bazı beyit ve kıtalar verilmekte (İbn Sa'd, II/2, s. 94-98), Hz. Ebû Bekir, Osman, Ali, Kâ'b b. Mâlik, Abdullah b. Üneys, Ebû Züeyb el-Hüzelî, Mücîye b. Nu'mân el-Atekî'ye de bazı kıta ve beyitler nisbet edilmektedir (Ahmed Kûtî, LXIII/2 [1988], s. 229-236).

Modern ve çağdaş Arap edebiyatı dönemlerinde Hz. Peygamber'le ilgili lirik, sembolik, serbest ve mensur şiir, senfoni şiiri, marş, tiyatro ve temsil şiiri, destan vb. türlerde birçok eser kaleme alınmıştır. Muhafazakâr akıma mensup şairler Resûlullah'ın fizikî ve mânevî nitelikleriyle ahlâkî erdemleri üzerinde durmuş, ayrıca şarkiyatçıların kendisine ve İslâm'a yönelik iftiralarına cevap vermiştir. Bu akıma mensup şairlerin başlıcaları Mahmud Sâmî Paşa el-Bârûdî, Ahmed Şevkî, Yûsuf en-Nebhânî, Ahmed Muharrem, Abdüllatif es-Sayrafî, Muhammed Abdülmuttalib, Ma'rûf er-Rusâfî, Azîz Abaza, Kâmil Emîn, Abdullah Tayyib, Sâvî Şâlân'dır.

Yenilikçi şairler ise eserlerinde daha çok Resûl-i Ekrem'i vesile edinerek çağdaş sorunları dile getirmişlerdir. Bunlar Mahmûd Hasan İsmâil, Âmir Buhayrî, Mahmûd Guneyyim, Muhammed Abdülganî Hasan ve Apollo grubu şairleri, Abdurrahman Şükri ve Abbas Mahmûd el-Akkâd'ın öncülük ettiği Divan grubu (Medresetü't-tecdîd / el-Mezhebü'l-cedîd) şairleri, simbolistler, serbest şiir, mensur şiir ve tef'ile şiiri mensuplarıdır. Cezayir'in Fransızlar, Mısır'ın İngilizler tarafından işgal edilmesi, Osmanlı Devleti'nin dağılması ve hilâfetin kaldırılması, 1967 hezimetle yahudilerin Filistin topraklarına girmesi, Arap ve İslâm ülkelerinde emperyalizmin tahribatı neticesinde Arap ve İslâm dünyasının parçalanmış, ezilmiş hali yenilikçi şairleri eski şanlı tarihî devirleri tekrar yaşatmaya vesile olacak bir kurtarıcı model ve millî kahraman tasvirine yöneltmiştir. Özellikle Arap milliyetçisi şairlerle hıristiyan Arap şairleri, Hz. Muhammed'i temel vasfı olan nübüvetinden ön-

ce millî kurtarıcı, millî kahraman ve sosyal reformcu yönleriyle ele almışlardır. Gerçekleştirdiği sosyal adalet ve reform sebebiyle Ahmed Şevkî (*Divân*, I, 34-35), Yemenli Abdülazîz el-Mukâlih (*Divân*, s. 141-144) ve Zeyneb Azb (*Bürdetü'r-Resûl*, s. 58-59) gibi şairler Resûl-i Ekrem'i "sosyalistlerin önderi ve babası" olarak nitelmişlerdir.

Modern dönemde Resûlullah'ın methi konusunda tasavvufî şiirler bir dereceye kadar zayıflamış, nûr-ı Muhammedî ve kutub nazariyeleri daha mâkul ve tutarlı ifadelerle kavuşmuştur. Yine de tasavvufî akımın geleneksel görüşleri Abdullah Tayyib'in "Su'dâ" kasidesinde (*Bânet Râme*, s. 293-296), Mısırlı şair Mahmûd Hasan İsmâil'in "Maa'n-nûri'l-a'zam" adlı serbest şiirinde (*Nehrü'l-hakîka*, s. 190-195) ve yine Mısırlı şair Ahmed el-Muhaymir'in 1947'de ödül alan "Muhammed Mu'cizetü'l-vücûd" kasidesinde ele alınmıştır. Ancak tasavvufî akımın en büyük temsilcisi olan Bûsîrî'nin *Kaşîdetü'l-bürde*'sinin tesiri bu devrede de devam etmiş, ona modern bir anlayışla nazîre ve taştîr yazanlar olmuştur. Mahmud Sâmî Paşa el-Bârûdî'nin *Keşfü'l-ğumme fi medhi sey-yidi'l-ümme*'si, Ahmed Şevkî'nin *Nehcü'l-Bürde*'si, Ahmed el-Hamlâvî'nin *Minhâcü'l-Bürde*'si, Zeyneb Azb'in *Bürdetü'r-Resûl*'ü ve Abdülazîz Muhammed Bey'in *Taşîrü'l-Bürde*'si bunlardan bazılarıdır.

Şîa şairlerinin de modern çağda daha mâkul bir çizgi izledikleri söylenebilir. Bu özellik Batı kültürünün etkisinde kalan Lübnan Şîası'nda daha belirgindir. İbrâhim el-Berrî'nin *Li'n-nebiyyi ve âlihî* adlı divanı ile "Hükûmetü'n-nebi" adlı kasidesinde bu değişimi görmek mümkündür. Kendini Ehl-i beyt şairi olarak tanıtan Mahmûd Cebr'in "el-Likâül-evvel" kasidesinde (*Divânü şâiri Âli'l-beyt*, s. 25 vd.) olduğu gibi kadim Şîa görüşünü sürdür-enler de vardır.

Modern dönemde birçok şair Resûl-i Ekrem'i sevilen, yüksek ahlâkî erdemlere sahip bir peygamber ve en üstün sıfatları kendinde toplayan kâmil insan olarak tasvir etmiştir. Emîr Şekîb Arslan, Ma'rûf er-Rusâfî, Cezayir'in işgali sebebiyle Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî, Mısır'ın işgali sebebiyle Hifnî Nâsîf, Ahmed Şevkî, Hâfiz İbrâhim, Ahmed Muharrem, Ahmed el-Kâşîf, Abdülmuhsin el-Kâzîmî, Resûlullah'ı millî kahraman ve millî kurtarıcı gibi niteliklerle anmakta bir sakınca görmemişlerdir. Özellikle Mahmûd Dervîş, Ali Hâşim Reşîd gibi Filistinli şairlerin çoğu Hz.

Peygamber'in yalnız bu yönünü ele almıştır.

Arap kökenli hıristiyan edip ve şairler Hz. Peygamber için, birbiriyle boğuşan ve çağın gerisinde kalan Araplar'ı barıştırıp birleştiren, yüksek bir millet ve devlet haline getiren sosyal reformcu portresi çizmiş, bu konuda Batılı edip ve şairlerle aynı görüşü paylaşmıştır. Mısırlı Nazmî Lûkânın "Vâ Muhammedâh", "Muhammed: er-Risâle ve'r-resûl", "Ene ve'l-İslâm"; Lebîb er-Riyâşî'nin "Nefsîyyetü'r-Resûli'l-Arabî"; Halîl İskender el-Kıbrîsî'nin "Da'vetü nasâra'l-Arab li'l-İslâm"; Halîl Cum'a et-Tuvâl'in "Tahte râyetil-İslâm"; Nasrî Selheb'in "Fî Hutâ Muhammed"; Arap Sosyalist Ba's Partisi genel sekreteri Mişîl (Mişâl) Aflak'ın "en-Nebîyyü'l-Arabî" ve eş-Şâirü'l-karavî Reşîd Selîm el-Hürî'nin "el-Mevlidü'n-nebevî" kasideleri buna örnek olarak zikredilebilir (*Divânü'l-Karavî*, s. 225-226, 258). Bazıları da Hz. Peygamber'e karşı övgülerini Kur'an'a ve Arap diline olan hayranlıkları şeklinde dile getirmiştir. Cûrc Selestî'nin "Necve'r-resûli'l-a'zam" (XIX [1951], s. 18), Cûrc Saydah'ın "el-Mevlidü'n-nebevî" (*Divân*, s. 332-335), Riyâz Ma'lûf'un "Yâ nebiyye'l-Arab" (*Ġamâ'imü'l-harîf*, s. 109-111), Ahmed eş-Şârif'in "Hubbû Muhammed" (*Divân*, s. 275-276), Muhammed Abdülmuttalib'in "Zillü'l-Bürde" (*Divân*, s. 259) adlı kasideleri bunlardan bazılarıdır. Âişe İsmet Teymûr, Bârûdî, Mustafa Sâdık er-Râfîî, Sâbire Mahmûd el-İzzî ve Ömer Bahâeddin el-Emîrî gibi şairler ise Resûl-i Ekrem'e şikâyet ve isteklerini arz etmiş, ondan şefaata dilemişlerdir.

Resûlullah'ın hayatı bu dönemde, ya Mısırlı Azîz Abaza'nın *İşrâkâtü's-sîreti'z-zekîyye*'sinde yaptığı gibi tasvir ve beyan yoluyla ya da İslâm âleminin sorunları ile bağıntılı olarak dile getirilmiştir. Bunların bir kısmı belli olayları konu edinirken bir kısmı Yûsuf en-Nebhânî'nin *el-Ukûdü'l-lü'lü'yye*'sinde görüldüğü gibi şîretle özetlemiştir. Bu tür teliflerin bazılarında anlatım Hz. Peygamber'in dilinden sunulmuştur. Zekî Mübârek'in "Tevdû Mekke" kasidesi (*Divânü elhâni'l-hulûd*, s. 169-178), M. Abdülganî Hasan'ın "İle't-Tâif" adlı tiyatro eseri (XVIII [1950], s. 9 vd.), Abduh Bedevî'nin "en-Nebî ve'l-vatan" kasidesi (*Bâkatü'n-nûr*, s. 14-15) ve Salâh Abdüssabûr'un "Hurûc" kasidesi (*Divân*, I, 235-237) bunların örneklerindedir. Mekke ve Medine ile diğer mekânlarla duyulan özlem de şiirlerde geniş ölçüde yer almıştır. Sudanlı İbrâhim Dâvûd Abdülkâdir Fetânî'nin "Taybetü't-

Tayyibe", Sâvî Şa'lân'ın "el-Hac ve'l-huc-câc", Hüseyin Mahmûd Nûreddin'in "Yâ râhilin ile'l-Hicâz" kasideleri bu türdendir.

Hız Peygamber'in sıreti ve gazveleriyile ilgili olarak özellikle Homeros'un *İlyada* (*Iliadea*) ve *Odessea* adlı destanlarından ilham alınıp bazı destanlar da ortaya konulmuştur. Bu faaliyet, Süleyman el-Bustânî'nin *İlyada'yı* 1887'de Arapça'ya tercüme etmesiyle başlamıştır. "Melhame" ve "mutavele" adı verilen bu manzumelerin ilki, Ahmed Şevki'nin 1894 Eylülünde Cenevre'de düzenlenen Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'nde okuduğu "Kibârü'l-havâdis fi vâdî'n-Nîl" adlı mutavvelisidir. Onun *Düvelü'l-'Arab ve 'uzamâ'ü'l-İslâm* adlı manzum arşivesinde Resûlullah'ın ve İslâm'ın tarihi destanımsı bir üslûpla anlatılmıştır. Ahmed Muharrem'in *el-İlyâdetü'l-İslâmiyye / Divânü mecdî'l-İslâm*'i, Âmir el-Buhayrî'nin *Emirü'l-enbiyâ'*, Kâmil Emîn'in *el-Melhametü'l-Muhammediyye*'si, Mahmûd Hafîl Hatîb'in *Büşra'l-'âşikin bi-bulûğî seyyidi'l-mürselîn*'i de bu tür eserlerdendir. Bu dönemde tiyatro ve temsil olarak manzumeler de yazılmıştır. Muhammed Mahmûd Zeytûn'un *Milâdü'n-nebî'si* (Kahire 1367/1948), 1948'de Mısır Maarif Bakanlığı tiyatro eseri altın madalya ödülünü kazanmıştır. Mahmûd Hasan İsmâil'in "Sürâka b. Mâlik"i de bu nevidendir. Ayrıca Abdüh Bedevî *Muhammed kaşid sinfoni* adıyla bir eser yazmıştır.

Resûl-i Ekrem'le ilgili eski şairlerin te liflerini toplayan ve inceleyen birçok eser kaleme alınmıştır. Yukarıda sözü edilen ve bibliyografyada geçenlerin dışında kalan çalışmaların bir kısmı şunlardır: Yûsuf en-Nebhânî, *Efdalü's-salavât 'alâ seyyidi's-sâdat* (Beyrut 1309); Selâhaddin es-Sibâî, *Gurretü'l-medâ'ihî'n-nebeviyye* (Kahire 1991); Muhammed Sâlim Mahmûd, *el-Medâ'ihu'n-nebeviyye* (Beyrut 1417/1986); Muhammed b. Sa'd b. Hüseyin, *el-Medâ'ihu'n-nebeviyye beyne'l-mu'tedilîn ve'l-ğulât* (Riyad 1406/1986); Salâh İd, *el-Medâ'ihu'n-nebeviyye min fetretü't-tekvîn ilâ merhâletü'n-nuzc*; Enver es-Senûsî, *el-Medâ'ihu'n-nebeviyye fi'l-Endelüs* (doktora tezi, 1996, İskenderiye Üniversitesi).

1883-1980 yılları arasında Resûl-i Ekrem hakkında çeşitli münasebetlerle yazılan kitap, makale ve şiirlerin sayısı 800'ün üzerindedir. Bu sahada en çok telif kaydedilenlerin başında Sâvî Şa'lân, Âmir el-Buhayrî, Abdülganî Selâme, Abdullâh Şemseddin, Muhammed Hârûn el-Hulv,

Muhammed Nâsır Saddâm, Mahmûd Cebr, Mahmûd Hasan İsmâil, Velfid el-A'zamî gelmektedir (Hilmî Muhammed Kâüd, s. 559-636).

Resûl-i Ekrem'le ilgili modern dönem şiirlerini bir araya getirip inceleyen başlıca eserler şunlardır: Hilmî Muhammed el-Kâüd, *Muhammed fi's-şîri'l-hadis* (bk. bibl.); Sa'deddin el-Cizâvî, *Aşdâ'ü'd-dîn fi's-şîri'l-Mısrıyyi'l-hadis* (Kahire, ts. [Mektebetü nehdati Mısır]), *el-Âmilü'd-dînî fi's-şîri'l-Mısrıyyi'l-hadis* (Kahire 1384/1964); Fârûk Hurşid, *Muhammed fi'l-edebî'l-hadis (mu'âşır)* (Kahire 1378/1959); Ahmed Kemâl Zekî, *Muhammed fi'l-edebî'l-hadis*; Ali Uşrî Zâhid, *İstid'â'ü's-şahşiyeti't-türâsiyye fi's-şîri'l-mu'âşır* (Trablus 1978); Mâhir Hasan Fehmî, *er-Resûl fi'l-edebî'l-'Arabıyyi'l-hadis* (Katar 1402/1982).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 23, 24, 47; Buhârî, "Enbiyâ", 48; Meymûn b. Kays el-A'sâ, *Divân* (nşr. Fevzi Atavî), Beyrut 1968, s. 105; Abdullah b. Revâha, *Divân* (nşr. Velfid el-Kassâb), Beyrut 1982, s. 138, 144; Kâ'b b. Züheyr, *Divân* (nşr. Hannâ Nasr el-Hittî), Beyrut 1414/1994, s. 25; Abbas b. Mir-dâs, *Divân* (nşr. Yahyâ el-Cübürî), Bağdad 1388/1968, s. 56-57; Ali b. Ebû Tâlib, *Nehcü'l-belâğâ* (der. Şerîf er-Radî), Beyrut 1932, I, 31-32, 201-202, 221, 232; Kâ'b b. Mâlik, *Divân* (nşr. Sâmi Mekki el-Ânî), Bağdad 1386/1966, s. 173, 198, 281; Hassân b. Sâbit, *Divân*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), s. 54-59, 63, 64, 376; Humeyd b. Sevr, *Divân* (nşr. Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1384/1965, s. 77-78; Şî'ru'n-Nâbîğa el-Ca'dî (nşr. Abdülazîz Rebâh), Dimaşk 1964, s. 101, 210; Şî'ru İbnî'z-Zibârâ (nşr. Yahyâ el-Cübürî), Beyrut 1981, s. 36; Ferezdak, *Divân* (nşr. Kerem el-Bustânî), Beyrut 1400/1980, II, 178-179; Kümeyt el-Esedî, *el-Hâşimiyât*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-mevsûât), s. 1-35, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Sa'd, *e't-Tabakât*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), II/2, s. 94-98; Di'bîl, *Divân* (nşr. Abdüssâhib İmrân ed-Düceylî), Beyrut 1972, s. 131-140; Ebû'l-Ferrec el-İsfahânî, *el-Eğnâ*, IX, 125-126; XIV, 305; XVII, 41-43, 86-88; XVIII, 38-39; XXI, 376-377; Merzûbânî, *el-Müveşşah* (nşr. Abdüssettâr Ferrâc), Dimaşk, ts. (Mektebetü'n-Nürî), s. 90, 93; Hâkim, *el-Müstedrek*, Beyrut 1986, IV, 3; Şerîf er-Radî, *Divân* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire 1368/1949, s. 215-216; Ebû'l-Haccâc el-Belavî, *Kitâbü Elif bâ*, Kahire 1287, II, 457; Bûsîrî, *Divân* (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Kahire 1393/1973, s. 49-117, 220-234, 238-249, 272-276; Sadreddin el-Basrî, *el-Hamâsetü'l-Başriyye* (nşr. Abdülmüeyyed Hân), Haydarâbâd 1964, s. 119; İbn Seyyidünnâs, *Minehu'l-midah* (nşr. İffet Visâl Hamza), Dimaşk 1407/1987, s. 72-75, 145-148, 183, 271-273, 280-281, 305, 358; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, II, 134; Safedî, *el-Ğayşü'l-müseccem*, Beyrut 1395/1975, I, 33, 275; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cize 1419/1998, XVII, 377-378; Abdürrahîm el-Burâfî, *Divân* (nşr. Hâfiz Hasan es-Suudî), Kahire 1369/1950, s. 43-44, 51-52, 67-70, 193; Abdülazîz er-Rifâî, *Kâ'b b. Mâlik*, Riyad 1402/1982, s.

54-55; İbn Hicce, *Divân*, Dimaşk 1929, s. 211-216; İbn Hacer, *el-İşâbe*, I, 255; III, 148, 306, 430; V, 312; VI, 31; Makkârî, *Nefhu't-tîb*, I, 46; IV, 331, 468; VI, 227; İbn Ma'tûk el-Mısrî, *Divân*, Beyrut 1885, s. 6-16; Abdülkadir el-Cezâirî, *Divân* (nşr. Memdûh Hakkı), Beyrut 1964, s. 13-14, 24, 131; Âişe İsmet Teymur, *Divân: Hilvetü't-türâz*, Kahire 1303, s. 269-270; Ebû Zeyd el-Fâzâzî, *Divânü'l-vesâ'ilü'l-mütekkabebe*, Beyrut 1319, s. 2, 8 vd.; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *el-Mecmû'atü'n-Nebhâniyye fi'l-medâ'ihî'n-nebeviyye*, Beyrut 1320, I-IV, tür.yer.; Mahmud Sâmi el-Bârûdî, *Keş-fü'l-ğumme fi medhi seyyidi'l-ümme* (nşr. Muhammed Sâdik), Kahire 1978, s. 45; Ahmed el-Kâşif, *Divân*, Kahire 1332/1914, I, 1-2; Hifnî Nâsif, *Divân*, Kahire 1957, s. 42-43, 56; Hâfiz İbrâhîm, *Divân*, Kahire 1980, II, 38-42, 58-62, 144 vd.; Emir Şekîb Arslan, *Divân* (nşr. M. Reşid Rizâ), Kahire 1354/1935, s. 146; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 443-444, 497; II, 77; Zekî Mübârek, *Divânü el-hânî'l-hulûd*, Kahire 1366/1947, s. 169-178; a.mlf., *el-Medâ'ihu'n-nebeviyye fi'l-edebî'l-'Arabıyye*, Sayda - Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-asriyye), tür.yer.; Abdülmuhsin el-Kâzîmî, *Divân*, Kahire 1367/1948, I, 37, 269; Reşid Selim el-Hürî, *Divânü'l-Karavî*, San Paolo 1953, s. 225-226, 258; Âmir M. Buhayrî, *Emirü'l-enbiyâ'*, Kahire 1373/1954, tür.yer.; Mahmûd Cebr, *Divânü şâ'iri Âli'l-beyt*, Kahire 1959, s. 25 vd.; Abdüh Bedevî, *Bâkatü'n-nur*, Kahire 1960, s. 14-15, 25-28; C. Saydah, *Hikâyetü'l-mugteribin*, Beyrut 1960, s. 332-335; a.mlf., *Divân*, Beyrut 1973, s. 105-109, 332-335; Ahmed eş-Şârif, *Divân*, Beyrut 1963, s. 275-276; Mahmûd Hasan İsmâil, *eş-Sîr fi'l-ma'reke*, Kahire 1967, s. 52; a.mlf., *Nehrü'l-hakîka*, Kahire 1972, s. 190-195; a.mlf., "Yâ Muhammed", *er-Risâle*, XIX, Kahire 1951, s. 10; Abdullah Tayyib, *Bânet Râme*, Hartum 1970, s. 293-296; Mahmûd Derviş, *el-A'mâlü'l-kâmile*, Beyrut 1971, s. 256 vd.; Aziz Abaza, *İşrakâtü's-sireti'z-zekiyye*, Kahire 1971, s. 65-75; Salâh Abdüssabûr, *Divân*, Beyrut 1972, I, 235-237; Ma'rûf er-Rusâfî, *Divân*, Beyrut-Bağdad 1972, s. 490-491; Riyâz Ma'lûf, *Ğamâ'imü'l-harîf*, Beyrut 1974, s. 109-111; Şevki Dayf, *el-'Asrû'l-Câhilî*, Kahire 1976, s. 341-342; Mişâl el-Mağribî, *Emvâc ve şuhûr*, San Paolo 1977, s. 264, 333-340; Abdülazîz el-Mukâlih, *Divân*, Beyrut 1977, s. 141-144; Hikmet Sâlih, *Naḥve âfâkı şî'r İslâmî*, Beyrut 1399/1979, s. 21-38; Kâmil Emîn, *el-Melhametü'l-Muhammediyye*, Kahire 1399/1979, tür.yer.; Abdurrahman el-Berkükî, *Şerhu Divânî Hassân b. Sâbit*, Beyrut 1983, s. 57-66, 134-139, 145-150, 220; Zeyneb Azb, *Bürdetü'r-Resûl*, Kahire 1984, s. 58-59; Muhammed b. Sa'd b. Hüseyin, *el-Medâ'ihu'n-nebeviyye*, Riyad 1406/1986, tür.yer.; Muhammed b. Sa'd eş-Şüveyrî, *'Abdullah b. Revâha: Ḥayatühü ve dirâse fi şî'rih*, Riyad 1406/1986, s. 153-163; Hilmî Muhammed el-Kâüd, *Muhammed şallâllâhu 'aleyhi ve sellem fi's-şîri'l-hadis*, Mansûre 1408/1987, tür.yer.; Ahmed Şevki, *Divân (eş-Şevkiyyât)*, Beyrut 1415/1995, I, 34-35; III, 41 vd.; IV, 55; Mahmûd Sâlim Muhammed, *el-Medâ'ihu'n-nebeviyye hat-tâ nihâyeti'l-'âşri'l-Memlûkî*, Beyrut 1417/1996, tür.yer.; Muhammed Abdülmuttalib, *Divân*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-i'timâd), s. 257-259, 261-263, 309-314; M. Abdülmün'im Hafâcî, *Kıssatü'l-edebî'l-mehcerî*, Kahire, ts. (Dârü't-tibâati'l-Muhammediyye), s. 264-267; M.

Abdülğani Hasan, "el-Hicre", *er-Risâle*, XII (1944), s. 78; a.mlf., "İle't-Tâ'if", *a.e.*, XVIII (1950), s. 9 vd.; C. Selestî, "Necve'r-Resûlî'l-A'zam", *a.e.*, XIX (1951), s. 18; M. A. Muid Han, "Life of the Prophet at Macca as Reflected in Contemporary Poetry", *IC*, XLIII (1968), s. 75-91; Ahmed Kûtî, "Merâşî's-şu'arâ' li-Resûlillâh", *MMLADm.*, LXIII/2 (1988), s. 215-236.

İSMAİL DURMUŞ

C) Fars Edebiyatı. İslâm sonrası Derî Farsçası'nın ortaya çıkması ve olgunlaşması İran halkının İslâm'a girmesiyle paralellik arzeder. İranlılar, baştan itibaren dinî düşüncelerini Arapça'nın yanında millî dilleri olan Farsça ile ifade etmeye çalışmışlar, bu alanda kaleme aldıkları hemen her eserde Hz. Muhammed'in hayatına atıfta bulunmuşlardır. Böylece onun hayat hikâyesi, yaşadığı olaylar birçok telmih ve mazmunun kaynağını oluşturmuştur. Farsça yazan müellif ve şairler, Arapça siyer ve tarih kitaplarını Farsça'ya tercüme etmenin yanında Resûl-i Ekrem'in hayatını müstakil olarak veya halife ve imamların hayat hikâyeleriyle birlikte kaleme almışlardır. Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk'ü*, İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil'i* gibi genel tarih kitaplarından başka İbn Hişâm'ın *es-Siretü'n-nebeviyye'si*, Vâkıdî'nin *el-Megâzi'si*, İbn Sa'd'ın *et-Tabakâtü'l-kübrâ'si*, Tirmizî'nin *Şemâ'ilü'n-nebî'si*, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ'î*, Tabersî'nin *Mekârimü'l-ahlâk'ı*, İbn Seyyidünnâs'ın *'Uyûnü'l-eşer'i* tamamen veya kısmen Farsça'ya çevrilmiştir. Hatta aslı Sanskritçe olan *Kelîle ve Dimne* ile Pehlevîce olan *Vis ü Râmîn* gibi eserler Farsça'ya aktarıldığında hamdeleden sonra Hz. Peygamber'i öven cümleler ilâve edilmiştir. Doğrudan Resûl-i Ekrem'den söz eden veya geniş ölçüde onu anlatan mensur ve manzum birçok eser kaleme alınmıştır (aş. bk. [Fars Edebiyatı bölümü]).

Farsça şiirlerde Hz. Muhammed'in övgüyle anılması bir gelenektir. Ancak ilk dönem şairlerinin eserlerinde na't pek görülmez. Bu husus, şairlerin hediye beklentisiyle daha çok zamanın hükümdarlarını ve idarecilerini methetmelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Evhadüddîn-i Enverî, Ferruhî-i Sîstânî, Unsûrî, Menûçihri ve Ascedî gibi şairlerin divanlarında na't vb. şiirler yer almazken Senâî, Ferîdüddin Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sa'dî-i Şîrâzî, Molla Câmi gibi mutasavvif şairlerle Moğollar döneminde ve sonraki asırlarda yaşayan şairler Resûl-i Ekrem'in vasıflarını ve mucizelerini anlatan şiirler

yazmışlardır. Şairler Kur'an'a, siyer ve tarih kitaplarına dayanarak Hz. Peygamber'in güzel ahlâkını anlatmışlar, ona karşı olan sevgilerini coşkulu kasidelerle ifade etmişlerdir. Ayrıca Farsça manzum eserlerin çoğunda Resûlullah'ın na'tları yer alır. Na'tlarda çok defa "der na't-ı Peygamber", "der na't-ı seyyidü'l-mürselin", "der na't-ı Hazret-i Seyyid-i kâinât", "der na't-ı Hazret-i Peygamber-i ekrem", "ender na't-ı Peygamber-i mâ Muhammed-i Mustafâ", "Der sıfât-ı mi'râceş", "Der na't-ı Resûl-i Ekrem", "Der menkıbet-i Hazret-i Risâletpenâh", "Ender sıfât-ı Peygamber", "Sıfât-ı ba's ve irsâl-i vey", "Fî fazîletihî alâ Cebrâil ve sâiri'l-enbiyâ", "Der medh-i Hazret-i Resûl-i Ekrem", "Fî na't-ı Resûlillâh" gibi başlıklar bulunur.

Destan edebiyatının en önemli şairlerinden Firdevsî, *Şâhnâme'sine* tevhidle başladıktan sonra iki cihanda kötülükten arınıp Allah katında iyi bir adla anılmanın Peygamber'in sözlerine giden yolu bulmakla mümkün olabileceğini dile getiren na'tını yazar. Esedî-i Tûsî, *Gerşâsbname* adlı eserinin başında dünyanın Hz. Muhammed'in yüzüsu hürmetine yaratıldığını, isminin Allah'ın ismiyle beraber anıldığını belirtir ve onun bazı mucizelerini aktarır. Nâsır-ı Hüsvre'ın divanında da Resûlullah'ı öven şiirleri yer alır.

Tasavvuf şiirinin önemli temsilcilerinden Senâî'nin divanında, *Hadîkatü'l-hakîka'sında* ve diğer mesnevilerinde Resûl-i Ekrem çeşitli vasıflarıyla övülür. Cemâleddîn-i İsfahânî'nin Hz. Peygamber'i methettiği terkibibendi Fars edebiyatının şaheserlerdendir. En önemli kaside şairlerinden sayılan Hâkânî-i Şîrvânî de gerek divanında gerekse hac dönüşü mesnevi tarzında kaleme aldığı *Tuħfetü'l-'Irâkeyn* adlı eserinde Resûl-i Ekrem'i methetmiştir. Divanının başında dünyadan şikâyet edip Resûlullah'ı övdüğü na'tta onun övgüsünden bahsetmeyen hikâyenin hikâye değil kâhinlerin efsaneleri olabileceğini belirtir. Ferîdüddin Attâr'ın divanında, *İlâhînâme'sinde*, *Manîku't-tayr'ında* ve *Muşibetnâme'sinde* Hz. Muhammed'i öven şiirler yer alır. Nizâmî-i Gencevî'nin *Hamse'sini* oluşturan mesnevilerin her birinde en az bir na't bulunur. Cemâleddîn-i İsfahânî de babası Cemâleddîn-i İsfahânî gibi önde gelen kaside şairlerinden olup Resûlullah'ı övdüğü terkibibendi Fars edebiyatındaki en güzel na'tlara örnek olarak gösterilir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Meşnevî'sinin* birçok yerinde Peygamber sevgisinden söz edilir. Daha çok Gü-

listân ve *Bostân* gibi eserleriyle tanınan Sa'dî-i Şîrâzî'nin âşikane gazelerinde, hikmetli kasidelerinde ve *Bostân*'ında Resûl-i Ekrem'i öven manzumeleri vardır. Abdurrahman-ı Câmî'nin gerek divanında gerekse *Heft Evreng* mesnevisinde na'tlar, ayrıca mucizelerini ve peygamberlik âlâmetlerini anlatan birçok şiiri yer alır. Bunlardan başka Hz. Muhammed'i metheden şairler arasında Emîr Hüsvre-i Dihlevî, Şeyh Fahreddîn-i İrâkî, Evhadüddîn-i Merâgî, Hâcû-yi Kirmânî, İbn Yemîn-i Tuğrâî, Selmân-ı Sâvecî, İbn Hüsâm, Hilâlî-i Çağatâyî, Ehli-i Şîrâzî, Vahşî-i Bâfki, Sâib-i Tebrîzî, Aşık-ı İsfahânî, Visâl-i Şîrâzî, Dâverî-i Şîrâzî, Sürûş-i İsfahânî, Yağmâ-i Cendekî, Meliküşşuarâ Sabûrî, son dönem şairlerinden Edîbü'l-Memâlik Ferâhânî, Muhammed İkbâl, Meliküşşuarâ Bahâr, Emîrî Firûzkühî, Kâsım-ı Resâ, Abbâs-ı Şehrî, Muhammed Rızâ Hazâilî, Abdülhüseyn-i Ferzîn, Bânû Nûrî Gîlânî sayılabilir.

Fars edebiyatında Hz. Peygamber'in mucizeleri ve başından geçen olaylar birçok telmih ve mazmunun kaynağını oluşturmuştur. Hadislerin birçoğu Farsça'ya çevrilmiş veya şerhedilmiş ya da bazı şiirlerde anlamı pekiştirici unsur olarak kullanılmıştır. Ayrıca Kur'an'da Resûl-i Ekrem'den bahseden âyetlere ve onunla ilgili kutsal hadislere sıkça atıfta bulunulmuştur: Peygamber'in nur saçmasına ve feyiz bahşetmesine işaret eden ve ona mahsus olan çerağ, ümmî olması, Sevr mağarasında Ebû Bekir ile gizlenmesi, örümceğin mağaranın kapısını örmesi ve güvercinin oraya yumurta bırakması (bu hikâyeden gar, yâr-ı gar, târ-ı ankebût, kebûter gibi telmihler Fars şiirinde çokça kullanılmıştır), keçi yavrusu ve timsah / kertenkelenin peygamberliğine şehâdet etmesi (Ferîdüddin Attâr, beyit 304), müslümanların önce yenilip ardından zafer elde ettikleri Huneyn Gazvesi, ayın yarılması (*a.g.e.*, beyit 332), taşın konuşması ve kumun / çakıl taşının tesbih etmesi (*a.g.e.*, beyit 306; Mevlânâ, I, beyit 2154-2160; Sa'dî-i Şîrâzî, s. 702), mi'rac, Hannâne sütununun ağlaması (Attâr, beyit 370; Mevlânâ, I, beyit 2113-2119; III, beyit 1017), cin gecesi (Ferîdüddin Attâr, beyit 302), Hz. Ali'nin namazını kılması için güneşi geri döndürmesi (*a.g.e.*, beyit 332), yahudilerin taşla Peygamber'in dişini kırmaları (Hâkânî-i Şîrvânî, s. 239, 247), siyah saçlarını taraması ve iki tarafa ayırması (*a.g.e.*, s. 9, 311; Ferîdüddin Attâr, beyit 1509), sırtında bulunan nübüvvet mührü (Enverî, s. 474) gibi.

BİBLİYOGRAFYA :

Enverî, *Divân* (nşr. M. Taki Müderris-i Razavî), Tahran 1364, s. 474; Hâkânî-i Şîrvânî, *Divân* (nşr. Ziyâeddîn-i Seccâdî), Tahran, ts., s. 9, 239, 247, 311; Ferîdüddîn Attâr, *Manîku't-ţayr* (nşr. M. Rîzâ Şeffî Kedkenf), Tahran 1383, beyit 302, 304, 306, 332, 370, 1509; Mevlânâ, *Mesnevî* (nşr. R. A. Nicholson), [baskı yeri ve tarihi yok] I, beyit 2113-2119, 2154-2160; III, beyit 1017; Sa'dî-i Şîrâzî, *Külliyât-ı Sa'dî* (nşr. M. Ali Fûrûgî), Tahran 1367, s. 702; Seyyid Ziyâeddîn-i Dehşîrî, *Na't-i Hzret-i Resûl-i Ekrem der Şî'r-i Fârsî*, [baskı yeri yok], 1348; Münzevî, *Fihrist*, VI, tür.yer.; Storey, *Persian Literature*, I/1, s. 172-207; Zebihullâh-ı Safâ, *Hamâse-serâyî der İrân*, Tahran 1363, tür.yer.; Mansûr Restgâr-ı Fesâî, *Envâ'ı Şî'r-i Fârsî*, Şîraz 1373, s. 428-476; Sîrûs-i Şemîsâ, *Ferheng-i Telmihât*, Tahran 1378, s. 106-107, 232, 344, 364, 433, 465, 507, 514, 516-517, 520-536, 547; Ahmed Ahmedi-yi Bircendî, *Medâyihi-i Muhammedî der Şî'r-i Fârsî*, Meşhed 1379; Berzger Vehhâbî, "Muhammed", *Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî der Âsyâ-yı Merkezi* (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1375/1995, s. 776-780; M. Ca'fer-i Mahcûb, *Sebk-i Horâsânî der Şî'r-i Fârsî*, Tahran, ts., s. 425-430, 602-603, 617, 651-653; Mehveş Safâyî, "Sîre ve Sîrenivîsî", *DMT*, IX, 480-483.



MEHMET KANAR

D) Türk Edebiyatı. Hz. Peygamber'-le ilgili çeşitli bilgiler, Türkler'in müslüman olmasından itibaren ortaya koydukları edebiyat eserlerinde büyük bir zenginlikle yer almıştır. Bunda Kur'an'ın, hadislerin ve peygamber kıssalarının başından beri Türk edebiyatının muhtevasını belirleyen kaynakları arasında bulunmasının yanında Türkler'in Müslümanlığı samimiyetle benimsemelerinin de payı vardır. Ayrıca millî unsurlarla örtüşen İslâm kültürünün Türk kültürü ve yaşayışı üze-

rindeki kuvvetli etkisiyle bu iki kültürün zamanla birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde kaynaşması da rol oynamıştır. Bu kaynaşmanın kökleri Satuk Buğra Han destanına (*Satuk Buğra Han Tezkiresi*) kadar inmektedir. Destan, Hz. Peygamber'in mi'racda Satuk Buğra Han'ın ruhuyla karşılaşip dünyaya dönmemesinin ardından, üç asır sonra gelecek ve Müslümanlığı Orta Asya'da yayacak olan bu yığde dua edişinin tasvirine başlar ve sahâbîlerin bu zati görmeye istemeleri üzerine Satuk Buğra Han'ın kırk atlısıyla huzurda görünmesinin anlatılmasıyla gelişir. Böylece Resûlullah'ın mi'racı sözlü edebiyatın en eski ürünlerinden birine girmiş olmaktadır. Bu ve benzeri efsaneler daha sonra "seçkin ümmet: Türkler" kavramının teşekkülünü etkilemiştir.

Türk edebiyatının kitap halindeki en eski eserlerinden olan *Kutadgu Biliğ*'de bir na't-ı peygamberî yer almış, *Atebetü'l-hakâyık*'ta ise kırk hadis türünü temellendirecek surette hadis tercümelere edebiyata girmiştir. Bu ilk dönemdeki diğer bir eser, Ahmed Yesevî'nin Hz. Peygamber'e dair unsurların zenginliğiyle dikkat çeken *Divân-ı Hikmet*'idir. Ahmed Yesevî, hikmetleriyle geniş halk kitlesini etkileyerek Türk toplumunda peygamber sevgisinin temellerini atmıştır. Yesevî'nin Anadolu'daki takipçisi Yunus Emre, Resûl-i Ekrem'le ilgili değerleri, oluşum halinde bulunan Anadolu Türk şiirine aktarmakla kalmamış, daha da geliştirip zenginleştirerek Türk tasavvuf edebiyatına ciddi biçimde tesir etmiştir. Onun, "Cânım kurban olsun senin yoluna / Adı güzel kendi güzel Muhammed" matla'lı şiiri, Türk dilinin en lirik ifadeleriyle peygamber sevgisini ortaya koyan manzumelerinden biridir. Yine Anadolu Türk edebiyatının ilk temsilcilerinden Şeyyad Hamza'nın, "Senin aşkın kamu derde devâdır yâ Resûlellah / Senin katında hâcetler revâdır yâ Resûlellah" beytiyle başlayan na'tı mevlid törenlerinde de okunan diğer bir örnektir.

Osmanlı coğrafyasında Türk-İslâm edebiyatı adı altında Hz. Peygamber ağırlıklı bir edebiyat ortaya konulmuştur. Kur'an'da Resûl-i Ekrem'e dair âyetlerin itibas ve telmih yoluyla intikal ettiği edebî eserlerde Resûlullah'ın isim ve sıfatları, fizikî, ruhî ve ahlâkî vasıfları, aile hayatı, mucizeleri vb. konularda verilen bilgiler Türk edebiyatının bu hususta ne kadar zengin olduğunu göstermektedir. Na'tlarda yer alan Resûl-i Ekrem'le ilgili âyetlerin sayısı bir tesbite göre yetmiş beş ise

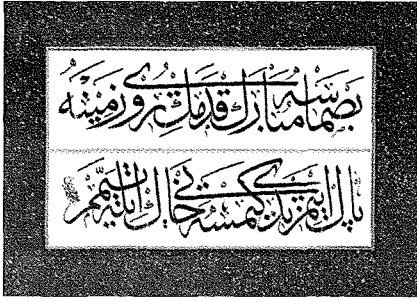
de (Yeniterzi, s. 140-142) diğer edebî metinler göz önüne alındığında bu sayının birkaç misli artacağı muhakkaktır. Hadisler de edebî metinlere girerek değişik mazmun ve remizlerde kullanılmıştır. Bunların na'tlarda en çok kullanılanlarının yirmi beş civarında olduğu belirtilmektedir; ancak (a.g.e., s. 143-161) öbür türleri ait metinlerde yer alan hadislerin sayısı çok daha fazladır. Hz. Peygamber etrafında gelişmiş edebiyat türleri yanında kısas-ı enbiyâlarda kendisi hakkında yazılmış geniş bölümler bulunmaktadır. Resûl-i Ekrem'le ilgili kaside ve gazeller de zengin bir alan teşkil eder. Ayrıca Hz. Peygamber'in ayak bastığı yerler hakkında Ahmed Fakih'in *Kitâbü Evsâfî mesâcidi's-şerîfe*'sinden itibaren geniş bir literatür oluşmuştur.

Resûlullah'a dair edebî eserlerle çeşitli şiirler kaleme alınmıştır. Bunların arasında tevhid, münâcât, ramazânîyye, bayramîyye (ıydiyye), mersiye, maktel, muharremîyye, menâkıbnâme, velâyetnâme, menâsik-i hac, deve, güvercin, geyik hikâyeleri, pendnâme, nasihatnâme, fütüvetnâme, tâcnâme, devriyye ve nutuklar sayılabilir. Ahmed Bîcan'ın *Envârü'l-âşîkin*'in ikinci kısmında olduğu gibi dinî-tasavvufî eserlerin bazı bölümlerinde Hz. Peygamber'e dair konulara yer verilmiştir. Ayrıca din dışı kitaplarda aşk, âşık-mâşuk ilişkisi gibi hususlar işlenirken sevgilinin güzelliğine ait vasıfların pek çoğu ideal ölçüleri itibarıyla Resûlullah'ın şahsında toplandığından onunla beraber ele alınarak teşbih, tevhîye, tenâsüp gibi edebî sanatlar içinde değişik mazmunlarla anlatılmıştır. Eski Türk edebiyatında Hz. Peygamber'le ilgili çeşitli olaylar, mekânlar, Ehl-i beyt'i ve ashâbı birer remiz ve mazmun halinde beyitlere girmiştir. Resûl-i Ekrem'in özel isimleri yanında gül, bülbül, âyîne, servi, nihâl, şems, kamer, mâh, çerağ, nur, kimya, muallim, imam, fahr-i kâinat, ekmel-i âdem, şeffî-i ümmet, sultân-ı kevneyn gibi kelime ve terkipler de remiz veya mazmun şeklinde kullanılmıştır. Çeşitli şairlerin divanları üzerinde yapılmış incelemelerde yer alan zengin malzeme bu konuda bir fikir vermektedir (Tarlân, s. 292-293; Çavuşoğlu, s. 37-38; Tolasa, s. 30-32; Sefercioğlu, s. 28-29).

Gül Hz. Peygamber'i ifade etmekte en çok rağbet edilen çiçek olmuştur. Resûl-i Ekrem'in yüzü, yüzünün ve teninin rengi, kokusu, peygamberler arasındaki yeri ve değerinin gonca, gül-i ra'nâ, gül-cemâl, gül-gün, gül-i hoş-bûy, gül-i gül-zâr-ı nü-

Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin celi sülûs hatla yazdığı Hz. Muhammed'i öven bir levhası (Emin Barın koleksiyonu)





Mustafa Râkım Efendi'nin celi sülûs hatla yazdığı Hz. Muhammed'i öven bir beyit (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 1319)

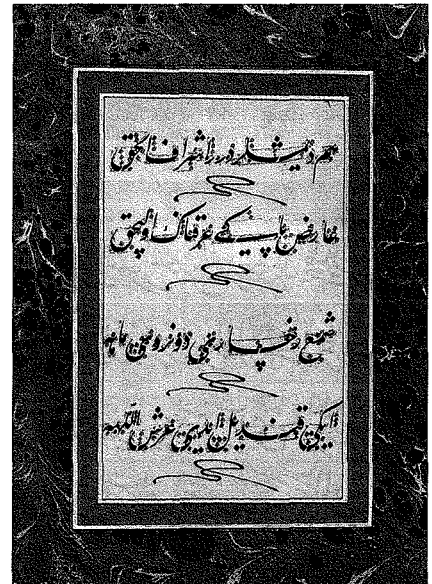
büvvet gibi tabirlerle ifade edilmiştir. Fuzûlî'nin "Gül" redifli kasidesi bu anlayışın en güzel örneğidir. Dinî-tasavvufî eserlerde ele alınan aşk, aşk-ı Muhammedî, akl-ı evvel, nûr-ı evvel, nûr-ı Muhammedî, hakikat-i Muhammedîye, sırr-ı Muhammedî, cevher-i Muhammedî, taayyün-i evvel, velâyet-i mutlaka, levh-i mahfûz, rûh-ı a'zam vb. kavramlar pek çok örnekte yer almıştır (bk. HAKİKAT-I MUHAMMEDİYYE).

Türk edebiyatında Hz. Peygamber'le doğrudan ilgili belli başlı türler şunlardır: 1. Na't. Özellikle kaside tarzında yazılan ve divanlarda tevhid ve münâcâttan sonra gelen şiirler olup hemen her şair çok defa birden fazla na't kaleme almıştır. Sinan Paşa'nın *Tazarru'nâme*'sindeki gibi bazı mensur örneklerin dışında dinî ve tasavvufî olmak üzere iki grupta toplanabilecek bu manzumeler Türk edebiyatında bir kişi hakkında yazılmış en zengin türü teşkil eder (bk. NA'T). 2. Siyer. Resûl-i Ekrem'in hayatını kronolojik olarak anlatan manzum veya mensur eserlerdir. Türkçe'deki en eski örnekleri daha çok tercümeyle dayanan bu teliflerin ilki, Darîr'in 790'da (1388) Ebû'l-Hasan el-Bekrî el-Kasasî'nin kitabından hareketle yazdığı *Sîretü'n-nebî*'dir. Türkçe siyer ve mevlid literatürü üzerinde derin izler bırakan bu eserden sonra birçok telif-tercüme kitap kaleme alınmıştır. Niyâzî, Lâmiî Çelebi, Bâkî, Karaçelebizâde Abdülaziz, Abdülbâki Ârif Efendi, Veysî, Nâbî, Nev'izâde Atâî, Altıparmak Mehmed Efendi ve Eyüp Sabri Paşa bu hususta en tanınmış kişilerdir. Peygamber sevgisini ön planda tutmaları, manzum olmaları ve değişik meclislerde okunmaları dolayısıyla mevlidlere yakın özellikler gösteren manzum siyerler "siyer mevlid" adıyla tanınmış-

tır; Haffî'nin *Zâdü'l-meâd*'i ile Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediyye*'sini bu gruba dahil etmek mümkündür. 3. Mevlid. Süleyman Çelebi'nin 812'de (1409) kaleme aldığı *Vesiletü'n-necât*'tan itibaren yazılan mevlidler Türk edebiyatının Hz. Peygamber'le ilgili en zengin türlerinden birini oluşturur. Resûl-i Ekrem'in doğumu, mi'râc ve bazı ahlâkî özelliklerinin anlatıldığı bu manzumelerin bir kısmı bestelenmiş olup dinî toplantılarda okunmaktadır (bk. MEVLİD). 4. Mu'cizâtü'n-nebî. Hz. Muhammed'in doğumundan itibaren müşahede edilen olağan üstü hallerle mucizelerinin anlatıldığı manzum veya mensur eserlerdir. Edirneli Abdurrahman Ubeydî'nin *Evsâf ve Mu'cizât-ı Nebî*'si bu türün en tanınmış örneğidir (İstanbul 1313). Bostanzâde ve Taşlıcalı Yahyâ'nın *Gül-i Sad-berk* adlı eserlerinde 100 mucize ele alınmaktadır. Bunların manzumları lirik, mucizeleri kelâm noktasından ele alan mensurları ise didaktik ağırlıktadır. 5. Esmâü'n-nebî. Hz. Peygamber'in Kur'an'da, diğer mukaddes kitaplarda ve hadislerde geçen isimlerinin yanında ahashabının onun için kullandığı, dinî ve edebî eserlerde onu vasfetmek için zikredilmiş isim ve sıfatlarından derlenmiş, doksan dokuzdan 2000'e kadar varan isimlerini açıklayan manzumelerle konuyu hadis veya kelâm açısından inceleyen mensur eserlerdir. Abdullah Salâhî Uşşâkî'nin, "Gül-i Sad-berg-i Evrâd Berâ-yı Tuhfe-i Ubbâd" adıyla bir bölümünü esmâ-i nebîye ayırdığı eseri türün tanınmış örneğidir (DTCF Ktp., Muzaffer Ozak, nr. 11/7, vr. 87^a-95^a). Hasib Efendi'nin *Delâilü'l-hayrat*'tan faydalanarak yazdığı *Dürretü'l-esmâ* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4953, vr. 86-121) 1000 beyit kadardır. Ayrıca muammaların bir kısmı da Hz. Peygamber'in isimleri üzerine düzenlenmiştir. Abdülmü'min Efendi'nin *Muammeyât fi esmâi'n-nebî aleyhi's-selâm* adlı eseri (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4254) buna örnek gösterilebilir. Hâfız İbrâhim buna *Şerhu esmâi'n-nebî* adıyla bir şerh yazmıştır (Millî Ktp., nr. A 4714/2, müellif hattı). 6. Evsâfü'n-nebî. Resûl-i Ekrem'in çeşitli özelliklerini anlatan bu kitaplara, Afîfuddin Saîd b. Muhammed b. Mes'ûd el-Kâzerûnî'nin *el-Müntekâ fi evsâfi'n-nebiyyi'l-Muştafâ'sı* gibi (Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 174) Arapça eserler kaynaklık etmiştir. Ebû Ahmed Ubeydulâh b. Abdullah b. Tâhir el-Huzâî'ye nisbet edilen *Risâle fi evsâfi'n-nebî ve mu'cizâtihî* adlı manzum eserde görüldüğü gibi (Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr.

209) bunların bazıları mu'cizât-ı nebîlerle birlikte ele alınmıştır. 7. Şemâil. Hz. Peygamber'in maddî ve mânevî özelliklerini anlatan Arapça rivayetlerin toplandığı Tirmizî'nin *eş-Şemâ'ülü'n-nebeviyye ve'l-Şaşâ'üşü'l-Muştafaviyye*'sinin tercümesiyle şerhine dayanan ve daha çok mensur olarak kaleme alınan bu türün Türk edebiyatında bilinen en eski örneği Hoca Sâdeddin Efendi'ye nisbet edilen *Risâletü's-şemâiliyye*'dir. Tirmizî'nin eseri, Hasan Hüsâmeddin Nakşibendî tarafından *Hazret-i Muhammed'in Şemâil-i Şerîfesi* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1974). 8. Hilye. Başlangıçta şemâillerin içinde bir bölüm iken sonraları Resûl-i Ekrem'in sadece fizikî özelliklerini aktaran rivayetlerin daha çok manzum olarak yapılmış tercümesidir. Bu eserler, ilk defa XVI. yüzyılda Hâkânî Mehmed Bey tarafından ortaya konulduktan sonra müstakil bir tür olarak gelişmiştir. 9. Mi'râciyye. Mi'râcın çoğunlukla kaside ve mesnevi şeklindeki metinlerde ele alındığı bu zengin tür, XV. yüzyıldan itibaren mi'râc kandillerinde okunmak üzere yazılıp bestelenmiş örneklerle daha da zenginleşmiştir (bk. Mİ'RÂCİYYE). 10. Regâibiyye. Regâib kandili dolayısıyla kaleme alınan kaside ve mesnevilerdir. Receb ayının ilk cuma gecesinin Hz. Muhammed'in ana rahmine düştüğü gece olduğuna inanıldığı için bu şiirler Hz. Peygamber, annesi

Aziz Efendi'nin ta'lik hatla yazdığı hilye-i Hâkânî murakkandan bir kıta (Ekrem Hakkı Ayverdi hat koleksiyonu)



Âmine ve babası Abdullah'la ilgiliyse de daha çok Resûlullah'ın faziletleri, yetim ve öksüz oluşu gibi konular ele alınmıştır. Türk edebiyatında az rastlanan bu türün ilk örneği Salâhî Efendi'nin kaleme aldığı, La'lîzâde tarafından bestelenmiş, *Matlau'l-fecr* adıyla da anılan 213 beyitlik *Risâle-i Regâibiyye*'sidir (Millet Ktp., Manzum, nr. 1395). **11. Gazavatnâme.** Ünlü kumandanlarla efsanevi kahramanların savaşlarını anlatan eserlerin genel adı olmakla birlikte Hz. Peygamber'in gazvelerinin anlatıldığı manzum veya mensur eserler de bu ismi taşımaktadır. Türk edebiyatında bilinen ilk örnek Dursun Fakih'e nisbet edilen 640 beyitlik *Gazavatnâme* adlı mesnevidir (*DİA*, X, 7-8). Ahmed Refik'in (Altınay) *Gazavat-ı Celîle-i Peygamberî*'si de (İstanbul 1324) tanınmış bir örnektir. Bunların bir kısmı, Dursun Fakih'in telif ettiği *Gazavatnâme*'nin diğerlerinden biraz farklı bir nüshasında (İÜ Ktp., TY, nr. 311) olduğu gibi *Gazavat-ı Kissa-i Mukaffa*' şeklinde gazânın adıyla anılır. **12. Hicretnâme.** Hz. Peygamber'in hicretine dair mesnevilerle diğer şiirlerden oluşur. Bu alanda bilinen en eski mesnevi Nahîfî'nin 788 beyitlik hicretnâmesidir. Konu siyer, mevlid ve mi'râciyye gibi eserlerin içinde de ele alınmıştır. Tasavvufî kitaplarda Resûlullah ile Hz. Ebû Bekir'in yol arkadaşlığı ele alınıp maddî hicrete mânevî hicret eklenerek yeni bir tasavvufî kavram ortaya konulmuştur. Bu konuda Nesîmî, Bursalı İsmâil Hakkı, Erzurumlu İbrâhim Hakkı, Leskofçalı Galib gibi şairlerin eserlerinde pek çok örnek vardır (geniş bilgi için bk. Çelebioğlu, *MÛTAD*, sy. 2 [1987], s. 53-87). **13. Şefa'atnâme.** Resûl-i Ekrem'in şefa'atini talep etmek için yazılan manzumelerdir. XIV. yüzyıl şairlerinden Ömeroğlu'na ait 125 beyitlik *Şefa'atnâme* (TSMK, Yeni Yazmalar, nr. 520/2, vr. 30-34) bilinen tek müstakil örnektir. Ayrıca Hz. Peygamber'e dair manzum eserlerin çeşitli yerlerinde konuya temas edildiği görülür. Bazıları ilâhî ve tevşih olarak bestelenen bu manzumelere Zekâî Dede'nin süzinak makamındaki, "Yâ Resûlellah şefa'at eyle Allah aşkına" ve, "Yâ Habîbellah meded eyle mürüvvet kânısın" mısralarıyla başlayan ilâhîleri örnek gösterilebilir. **14. Faziletname.** Resûl-i Ekrem'in faziletlerini ve diğer peygamberlerden üstün oluşunu anlatan eserlerdir. Hadis literatüründe "hasâis" bahsinin "fezâilü'n-nebî" koluna giren Türkçe eserler de bu adı taşımaktadır. Bu türe Kemalpaşazâde ile Âbirî'nin *Efdaliyyetü nebiyyinâ alâ sâiri'l-en-*

biyâ başlıklı risâleleri (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3698; Hacı Mahmud Efendi, nr. 4489) örnek verilebilir (ayrıca bk. HASÂİ-SÛ'n-NEBÎ). **15. Kırk Hadis.** Bu türün ilk örnekleri Arapça'dan tercüme yoluyla mensur olarak Fars edebiyatında ortaya çıkmış, daha sonra bunlar nazma çekilmiştir. İlk Türkçe örnek olan *Nehcü'l-ferrâdis*'ten itibaren bu tarzda eser verilmesi rağbet bulunca Ali Şîr Nevâî'den Fuzûlî, Nâbî ve Âlî Efendi'ye kadar birçok Türk şairi tarafından değişik konularda kırkar hadis derlenerek Türkçe'ye çevrilmiştir. Çoğunlukla kıta şeklinde düzenlenen bu çeviriler zamanla bir mecmua çeşidi haline gelmiştir (bk. KIRK HADİS). Bazı müellifler 100 veya 101 hadis derlemeleri de yapmıştır. Bu konuda "gül-i sad-berk" denilen eserler yanında Latîfî'nin *Sübhatü'l-uşşâk*'i gibi farklı adlar taşıyan örnekler de yazılmıştır (nşr. Ahmet Sevgi, Konya 1993). Ayrıca 1000 yahut 1001 hadis çalışmaları da vardır. Bu türdeki eserlerin manzum olanına Vecihî Paşazâde Kemal'in *Bin Hadis*'i (İstanbul 1284), mensur olanına ise Mehmed Ârif Bey'in *Bin Bir Hadis*'i (Kahire 1319) örnek gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Divân-ı luğâtî'l-Türk Tercümesi, I, 3-4; Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig I: Metin* (nşr. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1979, s. 20-22; Edib Ahmed Yükneci, *Atebetü'l-hakâyık* (nşr. Reşid Rahmeti Arat), İstanbul 1951, s. 42-43; Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammedîye* (nşr. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1996, II, 4-6; Ali Nihad Tarlan, *Şeyhî Divanını Tetkik*, İstanbul 1964, tür.yer.; Mehmed Çavuşoğlu, *Necâti Bey Divânı'nın Tahlili*, İstanbul 1971, s. 37-38; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1971, I, 236, 251-252; Harun Tolasa, *Ahmed Paşa'nın Şiir Dünyası*, Ankara 1973, s. 30-32; Âmil Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dinî Eserler", *Şükürü Elçin Armağanı*, Ankara 1983, s. 158-161; a.mlf., *Türk Edebiyatında Mesnevi*, İstanbul 1999, s. 43-44, 80, 379; a.mlf., "Süleyman Nahîfî'nin Hicretü'n-Nebî Adlı Mesnevîsi", *MÛTAD*, sy. 2 (1987), s. 53-87; M. Nejat Sefercioğlu, *Nevî Divânı'nın Tahlili*, Ankara 1990, s. 28-29; Ömer Demirbağ, *Divân Şiirinde Hz. Muhammed* (yüksek lisans tezi, 1991), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi; a.mlf., "Hz. Peygamber'in Divan Şiirindeki Yeri", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, III/3, Van 1992, s. 69-77; Bekir Oğuzbaşaran, *Tanzimattan Günümüze Türk Şiirinde Hz. Muhammed* (yüksek lisans tezi, 1992), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi; Necla Pekolcay, *Mevlid*, Ankara 1993, s. 25-43; Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't*, Ankara 1993, s. 15-54, 140-203, ayrıca bk. tür.yer.; Mustafa Uzun, *Mehmed Fevzi Efendi ve Dinî Mesnevileri*, İstanbul 1996, s. 34-36, 109-120; Vedat Ali Tok, *Türk Şiirinde Hz. Muhammed* (S.A.V.), Kayseri 1997; Ali Yardım, "Şemâil Nevî'nin Doğuşu ve Tirmizî'nin Kitâ-

bü's-Şemâil'i", *DÛİFD*, I (1983), s. 349; Mehmet Akkuş, *Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhî)nin Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1998, s. 149-154, 167-170; a.mlf., "Edebiyatımızda Regâibiyye ve Salâhî'nin Matla'u'l-Fecr'i", *AÇİFD*, XXXII (1992), s. 129-153; Selçuk Eraydın, "Hakikat-ı Muhammedîye ve İlgili Beyitler", *Diyanet Dergisi*, XXV/4, Ankara 1989, s. 131-143; "Muhammed", *TDEA*, VI, 416-419; Hasan Aksoy, "Dursun Fakih", *DİA*, X, 7-8; İ. Çetin Derdiyok, "Gül-i Sad-berk", a.e., XIV, 226; Mehmet Demirci, "Hakikat-ı Muhammedîye", a.e., XV, 179-180.



MUSTAFA UZUN

E) Urdu Edebiyatı. Hint alt kıtasında Gazneliler devrindeki fetih hareketlerinin ardından oluşmaya başlayan Urdu dili daha teşekkül aşamasında İslâmî unsurları yoğun biçimde bünyesine almıştır. Özellikle mutasavvıfların İslâmiyet'i yaymak amacıyla halkın üzerinde etkisi bulunan şiiri tebliğ faaliyetlerinde kullanmaları Urdu edebiyatının ilk örneklerinden başlayarak dinî konuların yanında söz, davranış ve şahsiyetiyle Hz. Muhammed'i bu edebiyatın ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Resûl-i Ekrem'in üstün vasıflarının övüldüğü na'tın Urdu edebiyatında da ağırlıklı bir yeri vardır. Allah'ın Kur'an'da adını yücelttiği, müminler için şefa'at yetkisine sahip, dünya ve âhirette rehberliğine ihtiyaç duyulan bu büyük insana olan inanç, ürünlerini yeni vermeye başlayan Urdu edebiyatında na'tın diğer konulardan önce şiirde yer almasına zemin hazırlamıştır.

Bazı araştırmacılar tarafından Urduca'nın ilk örneklerinden kabul edilen Gîsûdirâz'ın (ö. 825/1422) kaleme aldığı şiir parçaları, Urdu şiirinde Hz. Peygamber'e sevgi ve bağlılığın bu dilin erken dönemlerinde başladığını göstermesi bakımından önemlidir. Yine Urduca'nın erken devir eserlerinden Fahreddin Nizâmî'nin *Kâdem Rao Padam Rao* adlı mesnevisinde hamdeleden sonra Hz. Muhammed'in övgüsüne yer verilmiştir (Efses Sıddîki Amrohavî, II, 478). IX (XV) ve X. (XVI.) yüzyıllarda Burhâneddin Kutb-i Âlem, Şeyh Sadreddin, Şah Mirâncî Şemsülmeâlî, Şeyh Bahâeddin Bâcın, Kebîr, Şah Burhâneddin Cânım, Hûb Muhammed Çiştî gibi mutasavvî şairlerin de Resûl-i Ekrem'e muhabbetlerini dile getirdikleri na'tları bulunmaktadır.

Kutubşâhî Devleti'nin kurucusu Zillullah mahlaslı Sultan Kulî Kutubşah ile haleflerinden olup Urdu edebiyatının ilk divan sahibi şairi kabul edilen Muhammed Kulî Kutubşah Resûlullah'ın methine yer vermişlerdir. Muhammed Kutubşah ga-

zellerinin makta' beyitlerinin çoğunu na't şeklinde kaleme almıştır. Ayrıca külliyyatında bu muhtevada gazeller, manzumeler, rubâiler yanında müstakil bir na'tıyye mesnevisi de yer almaktadır. Abdullah Kutubşah'ın gazellerinde de övgü beyitleri bulunmaktadır. Bu dönemde *Nûrnâme*, *Mevlûdnâme*, *Mi'râcnâme*, *Vefâtnâme* gibi mesnevilerle manzum sîret yazıcılığı da gelişmiş ve Molla Vechî, Gavvâsî, Tabîî, Emîn Gucerâtî, San'atî gibi şairler na't yazmışlardır. Molla Vechî'nin 1018'de (1609) kaleme aldığı *Meşnevî-i Kutb-i Müşterî*'nin dil ve muhteva bakımından Nizâmî'nin mesnevisini geride bıraktığı söylenir (a.g.e., II, 479). Âdilşâhîler'den Muhammed Âdilşah zamanında şair Mevlânâ Nusretî 130 beyitlik bir *Mi'râcnâme* kaleme almıştır. Bu dönemde yeni yeni ortaya çıkan mürettep divanlarda yer alan Hz. Peygamber'e övgüler dışında onun hayatından kesitlerin aktarıldığı müstakil eserler de meydana getirilmiştir. XII. (XVIII.) yüzyılda yaşamış, Urduca'nın büyük şairlerinden Velî Dekkenî'nin gazel, kaside, rubâî, müseddes ve müstezat tarzındaki na'tları, ayrıca çağdaşı mutasavvif şair Kâdî Mahmûd Bahrî ve Firâkî Bîcâpûrî'nin de na't ve menkıbeve dair şiirleri vardır.

Evrengîzîb'in vefatının ardından Bâbürlü saltanatının çöküş dönemine girmesiyle başlayan karışıklıklar edebiyatta bir karamsarlık havasının hâkim olmasına yol açmış, bu durum şiirlere Allah'a ve Hz. Muhammed'e münâcâta yönelik şekilde yansımıştır. Devrin mutasavvif şairlerinden Cânî ile Şeyh Fâzıl Batâlevî'nin na'tları bu açıdan dikkate değerdir. Sevdâ-yı Dihlevî'nin na't kasideleri dil ve sanat açısından türünün seçkin örnekleri kabul edilir. Hâce Mîr Derd ve Mîr Muhammed Takî de şiirlerinde Hz. Peygamber'in methine yer vermiştir. Ancak mutasavvif şairlerin saray çevresine ve zenginlerin meclislerine girmesiyle şiirdeki dinî motifler azalmaya başlamış, aşk ve romantik konular şiire hâkim olmuştur. Leknev'de Şîî mezhebinin yaygınlığı, ayrıca eğlence ve sefahat düşkünlüğü şairleri dinî konularla Hz. Muhammed'i methetmekten alıkoymuştur. Bu arada şairler na'tlara yer vermişlerse de ardından Hz. Ali'yi öne çıkaran beyitler yazmışlar veya Şîa imamları için methiyeler kaleme almışlardır. Bunun yanında Nevâzîş Ali Şeydâ ile Muhammed Bâkır Âğâh manzum siyer yazıcılığının önemli temsilcileri olmuştur. Böylece XIII. (XIX.) yüzyılın ortalarına kadar Resûl-i Ekrem'in na'tına önem veren faz-

la şair çıkmamıştır. Bu dönemden itibaren Mîr Muhammed Takî bir müseddes, İsmâil Şehîd *Silk-i Nûr*, Kerâmet Ali Şehîdî *Kaşîde-i Garrâ*, Mü'min *Kaşîde-i Zemzeme-sencî-yi Tab'*, *Meşnevî-yi nâ-Tamâm*, *Meşnevî be-Mazmûn-i Cihâd* ve *Tazmîn ber Na't-i Kudûsî* gibi dikkate değer şiirler yazmışlardır. Gâlib Mirza Esedullah'ın da na't türü gazelleri vardır. Lutf Ali Han Lutf gibi bazı şairler ise hayatlarını tamamen na't yazmaya vakfetmiş, 1840'ta Şehîdî Birelvî, Medîne'de Ravza-i Mutahhara'nın önünde onun şiirini okurken ölmüştür.

İngiliz sömürgeciliğine karşı 1857'de gerçekleştirilen ayaklanma sonrasında Urdu şiirinde na't yeni bir boyut kazanmıştır. Hint müslümanları arasında fikrî değişim hızlanmış, yeni bir ihsas tarzı ve toplumsal bilinç na'ta ayrı bir ses getirmiştir. Bu dönem şairleri arasında Hâfî, Zafer Ali Han ve Muhammed İkbâl gibi isimler önde yer almaktadır. Bunlar Resûlullah'a bağlılığı teşvik etmek, peygamber aşkını canlandırarak olumlu bir güce dönüştürmek, onun üstün özellikleri ve öğretilerinden hareketle hayatın yüce değerlerine dikkat çekmek, İslâmî esasları yayarak bâtıla karşı mücadele etmek, Hz. Peygamber'in söz ve hareketleri ışığında nefis muhasebesini özendirmek, kâinatın ve yaratıcısının tanınmasında Resûl-i Ekrem'in rehberliğine olan ihtiyacı dile getirmek yönünde çaba göstermişlerdir.

1857 ayaklanmasında İngilizler tarafından idam edilen ve bütün şiirlerini na't ve menkıbeye hasreden Muhammed Kifâyet Ali Kâfî'nin manzumeleriyle Gulâm İmam Şehîd İlahâbâdî'nin *Mevlûd-i Şerîf-i Bahâriyye*'si peygamber aşkını en iyi yansıtan eserlerdendir. Hâfız Lutf Birelvî de na'tı gazel türüyle sınırlandırmış ve gazel içerisinde na'ta yeni bir tarz katarak bu türü en üst noktaya ulaştırmıştır. Müftî Gulâm Server Lâhûrî ile *Meḥâmid-i Muḥammedî (Tavşîfât-ı Muḥṫafavî)* adlı bir na't divanı bulunan Gulâm Mustafa İşki na'thanlar arasında çok rağbet görmüştür. Böylece na't Emîr Mînâyî ve Muhsin Kâkûrevî dönemine kadar gelişim sürecini tamamlamıştır. Emîr Mînâyî, Hz. Peygamber'e olan sevgisini *Meḥâmid-i Ḥâtemü'n-nebiyyîn*, *Meşnevî-yi Nûr u Tecellî-i Ebr-i Kerem*, *Şubḫ-i Ezel*, *Şâm-i Ebed*, *Leyletü'l-kadr* ve *Şâh-i Enbiyâ'* gibi eserlerinde ortaya koymuştur. Hâfî, İslâm'ın yayılışını ve ardından gerilemesiyle müslümanların içine düştüğü sıkıntıları anlattığı *Müseddes-i Medd ü Cezr-i İslâm (Müseddes-*

Hâlt) adlı eserinde nebîler arasında "rahmet" in kendisine lakap olarak verildiği Hz. Muhammed'in rehberliğiyle Hint müslümanlarına yol göstermeye çalışmıştır.

Sîretü'n-nebî adlı hacimli bir eseri bulunan Şîbî Nu'mânî, Hz. Peygamber'in hayatının bazı kesitlerini sade bir üslûpla nazmetmiş, Asr-ı saâdet günlerinden manzaraları şiirine aktarmıştır. Mevlânâ Zafer Ali Han na'tlarında müslümanların çektiği sıkıntıları kendi şiir gücüyle birleştirip Resûl-i Ekrem'in hayatının amelî yönlerine ağırlık vererek onu sevenlerin gönüllerinde cesaret ve fedakârlık duygularını uyandırmaya çalışmıştır. Muhammed İkbâl'in Hz. Muhammed'e bakış açısı diğer şairlerden biraz daha farklıdır. İkbâl, Resûlullah'a duyduğu sevgi yanında yaşadığı dönemde İslâm dünyasının içine düştüğü siyasî ve fikrî buhranlarla çaresizliği onun mânevî huzurunda ifade etmiş, bu sıkıntıları dile getirirken sebeplerini ve çözüm yollarını sorgulayarak Resûl-i Ekrem'in rehberliğini istemiş, bazan da fikirlerini müminlerin sevinçlerine ortak olduğunu düşündüğü Resûlullah'a aktarmıştır. Şâd Azîmâbâdî, *Milâdnâme* ve *Zuhûr-i Raḫmet* adlı eserlerinde Hz. Peygamber'in doğumunu, peygamberliğinin şanını, İslâmî öğretileri ve peygamberin ahlâkını anlatır. Resûlullah'ın hayatına ve şahsiyetine ayrı bir yer veren Ahmed Rızâ Han Birelvî na't sahasında ayrı bir ekol oluşturmuş, acı bir üslûpla inancının gücünü şiirlerine yansıtmış ve sonrakilere örnek olmuştur. Hasan Rızâ Han Birelvî, Bîdem Vârisî, Mirza Muhammed Aziz, Dilû Râm Kevserî, Maharaca Kîşan Parşâd, Nefis Halîlî, Mevlânâ Muhammed Ali Cevher, İkbâl Süheyl gibi birçok isim şiirlerinde Hz. Peygamber sevgisine yer vermiştir.

Pakistan'ın kurulmasıyla birlikte yeni devletin dinle olan bağlarını güçlendirmek amacıyla dinî değerlere verilen ağırlık, bu değerleri çöküşe uğrattığı düşünülen pozitivizme ve ilhâda karşı mücadele için Hz. Muhammed'e yönelme ve hayatından kesitlerle insanlara yol gösterme, zor hayat şartlarında onun temsil ettiği yüce değerlere sığınma, sahip olduğu üstün vasıfları överek bu vesile ile sefaatine nâil olma isteği na't yazımına hız kazandırmış, na'tların muhtevası ve sanatsal güzelliği daha da zenginleşmiştir. Hâfız Câlenderî, Abdülazîz Hâlid, Ca'fer Tâhir, Esed Mûltânî, Bibzâd Leknevî, Gulâm Resûl Ezher, Hafız Tâib, İhsan Dâniş, Mahşer Resûl Nagarî, Âsî Ziyâyî, Kerem Haydarî gibi şairler çeşitli nazım türlerinde

na't kaleme almışlardır. Urdu edebiyatında modern şiirin öncüleri de serbest şiir türünde na'tlar yazmıştır. Raca Reşid Mahmûd, Pakistan'da 1948-1992 yılları arasında 400 kadar na'tnâmenin kaleme alındığını bildirmiş ve bunların bir listesi ni sunmuştur (*Fikr u Nazar*, s. 117-135).

Urdu edebiyatında na't ve manzum sîretler yanında mensur sîretler de yazılmıştır. Urduca nesrin gelişmeye başlamasıyla birlikte ortaya çıkan bu süreçte eserler tarihi ve dinî bilgileri de kapsamaktadır (geniş bilgi için aş. bk. [Literatür: Urduca]). Hz. Muhammed'e duyulan sevginin yansıdığı diğer bir tür de hac seyahatnâmeleridir. Bu tür kitaplarda özellikle Harameyn'le ilgili gözlemler aktarılırken Resûl-i Ekrem'in hayatına dair bilgiler de verilmektedir. Şevket Ali Şah'ın *Pohonçey Terey Huzûr*, Hacı Bahadır Şah'ın *Reflîk-i Hac*, Münşi Bereket Ali'nin *Rehnümâ-i Hac*, Şeyh Nüreddin'in *Riyâzû'l-Haremeyn*, Muhammed Abdülvehhâb'ın *Sefernâme-i Sa'âdet*, Abdülğanî Ensârî'nin *Mekkî Medenî kâ Sefer*, Raca Muhammed Şerîf'in *Âyine-i Hicâz*, Mümtâz Müftî'nin *Lebbeyk* ve Niğâr Seccâd Zahîr'in *Deşt-i İmkân* adlı eserleri bunlara örnek gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Keşşâf-ı Tenkidî İstîlâhât (haz. Ebû'l-î câz Hafız Sıddîki), İslâmâbâd 1985, s. 200-201; Mahmûd Birelvi, *Muhtaşar Tarih-i Edeb-i Urdû*, Lahor 1985, s. 265-271; Enver Sedîd, *Urdû Edeb ki Muhtaşar Tarih*, İslâmâbâd 1991, s. 268, 282, 286, 310-311, 342, 398-399, 419-421, 544, 607-608; Hakîm M. Saîd, "Na't-i Resûl ki Ehemmiyyet", *Seyyâre Dâcist* (Resûl Number), Lahor 1992, II, 465-468; Şemîm Ahmed, "Na't-gû'î aôr Us kâ Fen", a.e., II, 469-475; Efser Sıddîki Amrohavi, "Urdû'ey Kadîm aôr Na't-gû'î", a.e., II, 477-486; Refiuddin Hâşimî, *Allâme İkbâl aôr Mir-i Hicâz*, Lahor 1994, s. 11-47; Şevket Ali Şah, *Pohonçey Terey Huzûr Sefernâme-i Hicâz*, Lahor 2002, tür.yer.; Eitâf Hüseyin Hâli, *Müseddes-i Hâli: Medd ü Cezr-i İslâm* (haz. Gulâm Hüseyin Zülfikar), Lahor 2003, s. 21-22; Niğâr Seccâd Zahîr, *Deşt-i İmkân-Sefernâme-i Necd ü Hicâz*, Karaçi 2003, tür.yer.; Raca Reşid Mahmûd, "Pâkistân meyn Fenn-i Na't Târîhu İrtikâ", *Fikr u Nazar* (Sîret Number), XXX/1-2, İslâmâbâd 1992, s. 117-135; İdâre, "Sîret", *UDMI*, XI, 505-509; Abdülcebbâr Han, "Hâzret-i Muhammed (Kütüb-i Sîret-i Urdû)", a.e., XIX, 305-306; Hafız Tâib, "Na't (Urdû)", a.e., XXII, 403-409.



HALİL TOKER

F) Türk Hat Sanatı. Hz. Peygamber, insan yaratılışında mevcut güzellik duygusunu İslâm terbiyesiyle şekillendirerek yazının sanat seviyesine yükselmesinde etkili olmuştur. Bu sebeple bütün hat ustaları yazıya aktardıkları dinî heyecanla-

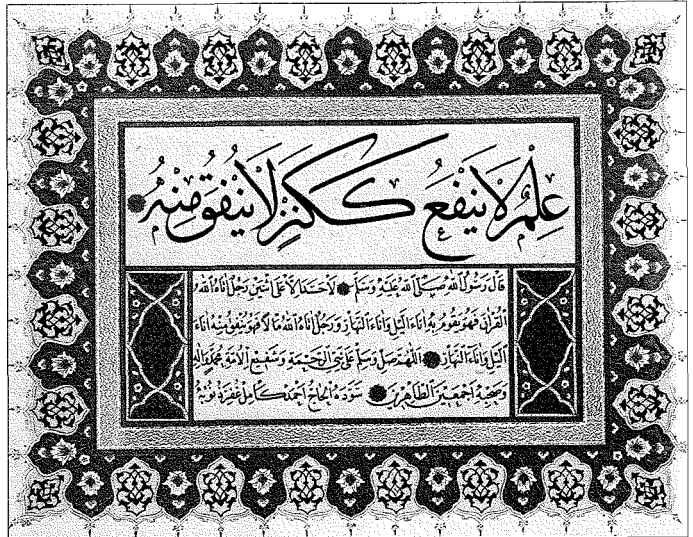
rını Hz. Muhammed'in adı, şahsiyeti ve hadisleri etrafında göstermiş, birbirinden güzel kitap, levha ve kitâbeler meydana getirmişlerdir.

İslâm medeniyetinin estetik değerlerinden biri Resûl-i Ekrem'in, "Allah güzeldir, güzeli sever" ifadesidir (Müslim, "İmân", 147). Böylece Hz. Peygamber, müslümanların her türlü çirkinlikten arınmış bir ruh ve fikir güzelliğine sahip olmalarını, iç temizliğinin hayatın bütün safhalarına estetik davranışlar ve sanat hareketleri şeklinde yansımaları hedeflemiştir. Sanat faaliyetlerini ve insan ruhunda tabii bir eğilim olan sanat gücünü dinî hayatın daha içten, feyizli yaşanması bakımından teşvik etmiş, insanların uzun bir tecrübe sonucu ulaştığı bilgi ve sanat birikimine vahyin ışığında istikamet vermiştir. Sanatla imanı birleştirerek ona ilâhî bir vasıf kazandıran Resûl-i Ekrem sanat adı altında toplumun düzenini bozucu, tevhidi ve ahlâkî değerleri yıkıcı hareketlere karşı çıkmıştır.

Hz. Peygamber'in sosyal gelişme ve yükselme için gerekliliğini önemle vurguladığı konulardan biri yazı olmuştur. Yirmi iki harften ibaret Câhiliye devri Arap yazısı yirmi sekiz sestene oluşan dilin kusursuz yazılması için yetersizdi (Hamîdullah, II, 761). Kısa sesli harfler, benzer harfleri birbirinden ayıran noktalama işaretlerinin bulunmaması okuma ve yazmada güçlüklerle ve hatalara sebep oluyordu. Öyle anlaşılıyor ki Câhiliye devrinde ve hicretten sonra bir asırlık dönem içinde yazı hâfizaya yardımcı durumdaydı (Çetin, s. 25). Şekil, harf ve imlâ eksikliklerine rağmen Resûl-i Ekrem yöre halkının

bildiği bu yazıyı vahyin yazılması ve öğretilmesi için kullanmış, bir taraftan da harflerin belli kurallara uyularak okunaklı ve güzel yazılması, estetiği, noktalama ve harekeleme gibi konularda birtakım tavsiyelerde bulunmuştur. Nitekim, "Allah beni bir öğretmen olarak görevlendirmiştir" (İbn Mâce, "Muqaddime", 229); "Çocuğun anne ve babası üzerindeki üç hakkı güzel yazmayı, yüzme ve ok atmayı öğretmesi ve ona helâl rızık yedirmesidir" (Münâvî, III, 393) buyurması konuya verdiği önemi göstermektedir.

Bütün işlerinde ince bir zevke ve estetik anlayışa sahip olan Hz. Peygamber kâtibine, "Hokkaya likâ koy, kalemi eğri kes, bismelenin bâ'sını dik yaz, sîn harfinin dişlerini, mîm'in gözünü açık, ism-i celâli güzel yazmaya gayret et, 'rahmân'da kalemin mürekkebinin yenile, nûn'un çanağını uzat, 'rahîm'i de güzel yaz" diyerek (Kâdî İyâz, I, 506) bismelenin göze hoş gelecek biçimde yazılmasını tavsiye ederken estetik değerleri ortaya koymuş, böylece yazının sanat seviyesine yükselmesini hedef olarak göstermiştir. "Bilgiyi yazıyla bağlayın" (Dârimî, "Muqaddime", 43); "Güzel yazı gerçeğe açıklık kazandırır" (M. Abdülhay el-Kettânî, II, 314) sözleriyle de bilginin kaybolmaması için güzel yazıyla kaydedilmesini istemiş, bunun insanın akıl ve his dünyasını zenginleştirip mutluluk vereceğini belirtmiştir. Onun bu sözleri yanında okuduğu âhenkli Kur'an âyetleri, mûsikiye ve şiire karşı hassas olan devrin insanların ruhundaki sanat duygusunu uyandırmıştır. Mescid-i Nebvî'nin Suffe denilen bölümünde ashabına bizzat ders vermiş, ayrıca burada



Kâmil Akdik'in hadis-i şerifleri konu alan sülüs nesih kitası (Rikkat Kunt koleksiyonu)



Mustafa Râkım Efendi'nin celi sülüs zerendüd "Allah, Muhammed" isimlerinin bulunduğu kompozisyonu (Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonu)

kak, sülüs ve nesih hatla hilye yazan Türk hattatlarından. Yesârî Mehmed Esad (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 479) ve oğlu Yesârîzâde Mustafa İzzet'le (TSMK, Hırka-i Saâdet, nr. 21/219) Hulûsî Efendi de (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 885) hilyeleriyle tanınan hat üstatlarındandır.

Müslümanların en çok okuduğu metinler belirli sûre ve âyetleri, Allah'ın isimlerini, salavat ve duaları içeren evrâd, delâ'ilü'l-hayrât ve dua risâleleridir. Kur'an'ın Hz. Peygamber'e salâtü selâm getirmekle ilgili tavsiyelerinden (el-Ahzâb 33/56) hareketle dinî hayatı daha feyizli yaşamak, Hz. Muhammed'in şefaatinin talep etmek maksadıyla okunan bu dua kitapları hat üstatları tarafından büyük bir özenle yazılmış, tezhip ve cilt sanatlarının güzellikleriyle birleşerek İslâm sanatlarını zenginleştirmiştir. Kütüphane ve müze-lerde sanat değeri taşıyan pek çok evrâd, evrâd-ı üsbüyye ve *Delâ'ilü'l-hayrât* risâleleri bulunmaktadır. Bunlar arasında Hâfız Osman (TSMK, Yeniler, nr. 1098), Kazasker Mustafa İzzet (TSMK, Yeniler, nr. 1255), İsmâil Zühdü (Yeni) (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 141) efendilerin yazdığı *Delâ'ilü'l-hayrât*'lar çok tanınmıştır. Hasan Rızâ Efendi'nin (Hacı) 1302'de (1885) yazdığı nesih *Delâ'ilü'l-hayrât* 1368'de (1949) Şam'da basılmıştır.

XV. yüzyıldan beri hat üstatlarının çeşitli hatlarla yazdığı kıtaların bir araya getirilmesiyle oluşan murakka'larda genellikle hadîs-i şerifler konu alınmıştır. Dünya müze ve kütüphanelerinde korunan ve İslâm medeniyetinin ulaştığı sanat seviyesini gösteren binlerce murakka' Resûl-i Ekrem'in erdemli ve huzurlu bir ha-

yatın prensiplerini öğreten sözlerini içine almaktadır. Bunlar yazı, tezhip ve cilt sanatlarının uyandırdığı zevk ve hayranlık duyguları içinde peygamber sevgisinin gönüllerde daha canlı ve devamlı kalmasını sağlamıştır.

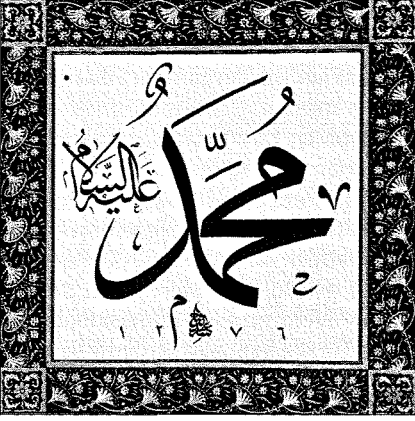
Kütüphane ve müzelerin en ilgi çekici yazı albümleri arasında kıta formunun ölçü ve kurallarını ortaya koyan, Şeyh Hamdullah'ın sülüs ve nesih hatlarla Hz. Muhammed'in hadislerini yazdığı albümler (Rogers, s. 234-235), muhakak, reyhânî, tevkî ve rikâ' murakka'lar (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 2083, 2084, Güzel Yazılar, nr. 269; aklâm-ı sitte murakka', Emanet Hazinesi, nr. 2086; İÜ Ktp., AY, nr. 6487) Osmanlı hattatlarına örnek olmuştur. Derviş Ali'nin Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde (nr. 2463, 2498, 2499), Hâfız Osman'ın İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (AY, nr. 6469, 6484, 6498), Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin Yale Üniversitesi ile (Manuscript Library, nr. 432) Michigan Ann Arbour Üniversitesi'nde (Abdulhamid II Collection, Arabic,

nr. 242) hadisleri konu alan murakka'ları bu konuda örnek eserlerdir.

Bûsîrî'nin Hz. Peygamber'i övmek için yazdığı meşhur *Kaşidetü'l-bürde*'si de hat üstatları tarafından yazılmıştır (Hâfız Osman, TSMK, Yeniler, nr. 106; Şevki Efendi, TSMK, Güzel Yazılar, nr. 306; Seyyid Abdullah Hâşimî, Michigan Ann Arbour Üniversitesi, Abdulhamid II Collection, Arabic, nr. 230; Şefik Efendi, Yale Üniversitesi, Arabic, nr. 431). Bu kasidenin aslı kadar Türkçe manzum tercüme ve şerhleri yanında seçme beyitleri de mürekkebat meşk murakka'larıyla celi hatla levhalarla yer almıştır. Kâ'b b. Züheyr'in aynı adla veya *Bânet Sü'âd* diye bilinen Resûl-i Ekrem'e sunduğu kasidesi de hattatların yazdığı metinlerdendir. Bunun Hâfız Osman hattıyla güzel bir örneği Londra'da Halili koleksiyonundadır. Mehmed Şevki Efendi hattıyla bir diğer örneği de Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (*Kaşide-i Elfiyye*, Güzel Yazılar, nr. 194). Hz. Muhammed'in adları ve sözleri küfî ve celi hatlarla mimari



Hasan Rızâ Efendi'nin sülüs nesih hilye-i şerif levhası (Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonu)



Abdülfettah Efendi'nin "Muhammed" levhası (Maçka Mezat Bahar Müzayedesi: 13 Nisan 2003, s. 116)

eserlerin iç ve dış mekânlarında kitâbe, levha ve kuşak yazıları olarak kullanılmış ve mimarinin estetiğini tamamlayan bir unsur olmuştur.

Orta Asya'da başlayan, İran ve Anadolu coğrafyasında geniş bir alana yayılan Türk ve İslâm mimarisinin iç ve dış mekân mozaik çini süslemelerinde, ahşap ve taş işlerinde Allah, Muhammed ve dört halifenin isimleri satrançlı, örgülü ve tezyinî kûfî hatlarla yazılarak çok zengin kompozisyonlar oluşturulmuştur. Bunlar arasında XII. yüzyıla ait Buhara Namazgâh Mescidi taçkapı üstü kitâbesinde, Erzurum Çifte Minareli Medrese'nin minare kaidelerindeki sekiz kollu yıldız motifinde, Eski Malatya Ulucamii mihrap önü kubbe takında beşli yıldız şeklinde, Türkistan Ahmed Yesevî Türbesi dış mekân süslemelerinde, Semerkant Şah Zinde Kadızâde Rûmî Türbesi kubbe kasnağı dış yüzeyinde, Semerkant Şîr Dar Medresesi eyvan süslemelerinde firûze renkli çini mozaik ve kûfî hatlarla şekillendirilmiş olan Allah, Muhammed ve dört halife isimleri ilgi çeken örneklerdir.

Osmanlı mimarisinde cami yazıları olarak Allah, Muhammed ve çehâr yâr-ı güzîn levhaları genellikle iç mekânlarda kalem işi, çini üzerine ve taşla hakkedilmiş, celi sülûs, celi ta'lik, seyrek olarak da celi muhakkak hattıyla yazılmış, bilhassa celi hatların gelişmesiyle camiler daha da zenginleşmiştir. Çok defa âyet ve hadisler mekânın özelliğine göre seçilmiştir. Hz. Muhammed'in adı ayrı olarak veya Allah adıyla yan yana yahut iç içe kompoze edilmiştir. Cami içinde kare plandan kubbe-

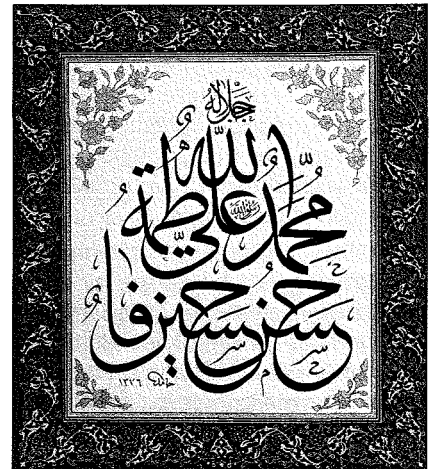
ye geçiş üçgenlerinde yer alan, beş köşeli yıldız şeklinde açılmış bir gül gibi resmedilen Muhammed ismi Osmanlı hat üstatlarının asırlar içinde bütün sanat yeteneklerini ve zevklerini ortaya koyarak biçimlendirdikleri bir sanat şaheseridir. Muhammed kelimesinin hat sanatında estetik ölçülerine Mustafa Râkım üslûbunda ulaşılmış, Kazasker Mustafa İzzet, Mehmed Şefik, Sâmi Efendi, İsmail Hakkı Altunbezer, Mustafa Halim Özyazıcı gibi üstatların elinde en güzel örneklerini vermiştir. Yazıldığı mekânla göz arasındaki mesafe dikkate alınarak cami yazılarının kalem kalınlıkları ayarlanmıştır. Ayasofya Camii'nin iç mekânında kubbeye geçişte 7,5 m. çapında ve 35 cm. kalem kalınlığında Kazasker Mustafa İzzet Efendi hattıyla yazılmış Allah, Muhammed, çehâr yâr-ı güzîn levhaları hat sanatında yazılmış en iri yazılardır.

Mustafa Râkım'dan sonra celi sülûs, Yesârîzâde'den sonra celi ta'lik yazının belli estetik kurallar kazanarak gelişmesiyle beraber cami, türbe, mescid gibi mimari eserler dışında ev ve iş yerlerine asılmak amacıyla celi hatla yazılmış hadisler, Hz. Peygamber'e övgü ifade eden âyetler hat sanatında çok geniş bir yer tutar. Başta kelime-i tevhid, kelime-i şehâdet olmak üzere "Ve mâ erselnâke illâ rahmeten li'l-âlemîn" (el-Enbiyâ 21/107); "Mâ kâne Muhammedün ebâ ehadin min ricâliküm velâkin resûlullahi ve hâteme'n-nebiyyîn" (el-Ahzâb 33/40); "Yâ eyyühe'n-nebiyyü innâ erselnâke şâhidin ve mübeşşiran ve nezîran" (el-Ahzâb 33/45); "Ve kefâ billâhi şehîden Muhammedün resûlullah" (el-Feth 48/28-29); "Ve mübeşşiran bi-resûlin ye'tî min ba'di'smuhû Ahmed" (es-Saf 61/6); "Ve inneke lealâ hulukın azîm" (el-Kalem 68/4) âyetleri üstatların en çok rağbet ettiği celi sülûs ve celi ta'lik hatla yazılmış örneklerdendir. Cami, türbe, kütüphane, müze ve özel koleksiyonlarda kompozisyon ve hat sanatı bakımından değerli levhalarda en çok görülen hadisler ise şunlardır: "İnnellâhe cemîlün yühibbül-cemâl"; "Kuli'l-hayre ve illâ fe'skût"; "el-Kanââtü kenzün lâ yûfnâ"; Re'sü'l-hikmeti mehâfetullâh"; "er-Rızku alellâh"; "Men sabere zafire"; "el-Cennetü tahte akdâmi'l-ümmehât"; "Rûbetü'l-ilmî a'le'r-ruteb"; "el-Kâsibü habîbullâh"; "Seyyidü'l-kavmi hâdimühüm"; "Hayrû'n-nâs men yenfeu'n-nâs"; "Küllüküm râin ve küllüküm mes'ûlün an raiyetihî"; "Niyyetü'l-mü'mini hayrûn min amelihî"; "Utlubü'l-ilmî mine'l-mehdi ile'l-lahdi"; "el-Hayâü mine'l-îmân"; "Men

tevâzaa rafeahullâh"; "İnne'l-İslâme nâzifün fe-tenezzafû fe-innehû lâ yedhulü'l-cennete illâ nazîfün"; "en-Nezâfetü mine'l-îmân"; "Yessirû ve lâ tüassirû beşşirû velâ tüneffirû"; "Kefâ bi'l-mevti vâizan yâ Ömer"; "İnne'l-cennete tahte zilâli's-süyûf"; "Levlâke levlâk lemâ halaktü'l-eflâk"; "İnneme'l-a'mâlû bi'n-niyyât"; "el-Bahîlû lâ yedhulü'l-cennete"; "es-Salâtü imâdû'd-dîn"; "Şefâatü li-ehli'l-kebabere min ümmetî"; "Meni'stevâ yevmâhu fe-hüve mağbûnün"; "Eddebenî rabbî fe-ahsene te'dîbî".

İslâm büyükleri ve şairlerinin Hz. Muhammed, Ehl-i beyt ve ashabına duydukları sevgi, şefaât dileme ve övgü gibi duygularla dile getirdikleri kelâm-ı kîbâr, na't ve ahlâkî manzumeleri de celi hatlarla yazılmıştır. Abdullah Zühdü'nün, Mescid-i Nebevî'nin kubbe kasnağı ve kible duvarlarına yazdığı Hz. Muhammed'le ilgili celi sülûs âyet ve kasideler, celi sülûs zeren-düd, "Aman lafzî senin ism-i şerîfinle müsâvidir / Onuçün âşıkın zârı amandır yâ Resûlellah" levhası; Mahmud Celâleddin Efendi tarafından celi sülûs hatla Mevlânâ'nın, "Yâ rabbî ibâdât-ı resûlü's-sekaleyn" diye başlayan münâcâtı; Sâmi Efendi hattıyla celi sülûs, "Lî hamsetün utfi bihâ harre'l-vebâ el-hâtîma el-Mustafâ ve'l-Murtazâ ve'bnâhümâ ve'l-Fâtîma" zeren-düd levhası; Yesârîzâde Mustafa İzzet'in, "Keşefe't-dücâ bi-cemâlihî" mısraı ile başlayan ta'lik kıtası; Sâmi Efendi'nin celi ta'lik "Dahîlek yâ Resûlellah" levhası; Hulûsî Yazgan'ın celi ta'lik "Sultân-ı rusül

Hamit Aytac'ın celi sülûs pence-i âl-i abâ kompozisyonu (Maçka Mezat Bahar Müzayedesi: 13 Nisan 2003, s. 191)



şeh-i arafnâk hâdî-i sübül delîl-i sellâk / Der hakk-ı tû Hak Teâlâ levlâke lemâ halektü'l-eflâk" levhası; Abdülfettah Efendi'nin celi sülûs hazırladığı "Âh yâ Muhammed" levhası; Çirçirli Ali Efendi'nin celi sülûs, "Yapıştım dâmen-i pâk-i rızaya herçi bâd âbâd / Sarıldım hâk-i pây-i Mustafâ'ya herçi bâd âbâd" levhası; yine Çirçirli Ali Efendi'nin celi sülûs, "Fahr-ı âlem enbiyanın zât-ı müstesnâsıdır" levhası; Mustafa Râkım Efendi'nin celi sülûs, "Basma sa mübarek kademin rûy-i zemîne / Pâk etmezdi kimseyi hâk ile teyemmüm" levhası; Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin celi sülûs, "Ol resûl-i müctebâ hem rahmeten li'l-âlemîn"; Ali Haydar Efendi'nin celi ta'lik, "Müeyyedir seninle dîn ü devlet yâ Resûlellah" levhası; Hamit Aytaç'ın celi sülûs ve celi ta'likle yazdığı, Nâbî'nin, "Sakin terk-i edebden kûy-i mahbûb-ı hudâdir bû" mısraı ile başlayan şiiri; Yahyâ Kemal'in, "Ezân-i Muhammedî" şiiri ve "Na'l-i şerif" levhaları hat sanatımızda Hz. Peygamber'le ilgili belli başlı levhalardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Dârimî, "Muḳaddime", 43; Müslim, "İmân", 147; İbn Mâce, "Muḳaddime", 229; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 506; Süleyman Çelebi, *Vesiletü'n-necât: Mevlid* (haz. Ahmed Ateş), Ankara 1954, s. 150-152; Fuzûlî, *Kırk Hadis Tercümesi* (nşr. Kemal Edip Kürkçüoğlu), İstanbul 1951, s. 1-8; Münâvî, *Feyzû'l-kadir*, III, 393; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 246; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 7-15; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3923; Kemal Çiğ, *Hattat Hafız Osman Efendi*, İstanbul 1948, s. 11; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 25; Metin Şahinoğlu, *Anadolu Selçuklu Mimarısında Yazının Dekoratif Eleman Olarak Kullanılışı*, İstanbul 1977, s. 40, 41; A *Survey of Persian Art* (ed. A. U. Pope - P. Ackerman), Tehran 1977, IV, 1742, 1747; Nihad Sâmi Banarlı, *Şiir ve Edebiyat Sohbetleri*, İstanbul 1982, II, 53-60; M. Uğur Derman, "Mimar Sinan'ın Eserlerinde Hat Sanatı", *VI. Vakıf Haftası*, İstanbul 1989, s. 290; a.mlf., "Hil-ye (Hat)", *DİA*, XVIII, 47-51; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Tuğ), II, 759-777; J. M. Rogers, *Empire of the Sultans: Ottoman Art from the Collection of Nasser D. Khalili*, London 1996, s. 97-99, 234-235; Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâilî*, İstanbul 1997, s. 29, 45-62; M. Abdülhay el-Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibu'l-idâriyye* (trc. Ahmet Öze), İstanbul 2003, I, 276-288; II, 310-318; Süleyman Berk, *Hattat Mustafa Râkım Efendi*, İstanbul 2003, s. 54; *Maçka Mezat Bahar Müzayedesi: 13 Nisan 2003*, İstanbul 2003, tür.yer.; *Maçka Mezat: 18 Kasım 2003*, İstanbul 2003, tür.yer.; Süleyman Uludağ, "Delâilü'l-hayrât", *DİA*, IX, 113, 114; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", a.e., XV, 52, 54; Kenan Demirayak, "Kasîdetü'l-bürde", a.e., XXIV, 566-568; Mahmut Kaya, "Kasîdetü'l-bürde", a.e., XXIV, 568-569.



MUHİTTİN SERİN

G) Türk Müsikisi. Hz. Muhammed'in hayatındaki pek çok örnek onun ses gü-

Mescid-i
Nebevî'nin
güneybatı
yönünden
Medine'nin
bir görünüşü
ve Hazret-i Bilâl
Cami



zelliğine ilgi duyduğunu, özellikle Kur'an ve ezan okurken seslerini daha güzel kullanmaları hususunda ashabını teşvik ettiğini göstermektedir. Hicretten sonra ashtan Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe rüyasında kendisine öğretilen ezan metnini okuyunca Resûlullah'ın bu metnin sesi güzel olan Bilâl-i Habeşî'ye öğretilmesini istediği bilinmektedir. Ayrıca Bilâl'in hayatı boyunca Hz. Peygamber'in müezzini olarak hizmet etmesi ve Resûlullah'ın zaman zaman ona, "Haydi Bilâl, namaz için ezan oku da bizi ferahlat" demesi (Ebû Dâvûd, "Edeb", 78) Resûl-i Ekrem'in bu konudaki hassasiyetini ortaya koymaktadır. Allah Teâlâ'nın, güzel sesli bir peygamberin sesini Kur'an ile güzelleştirerek yüksek sesle okumasından hoşnut olduğu kadar hiçbir şeyden hoşnut olmadığı belirten Resûlullah (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Ḳur'ân", 19, "Tevhîd", 32; Müslim, "Müsâfirîn", 232-234) bir defasında Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin okuduğu Kur'an'ı dinleyince ona şöyle söylemiştir: "Sana Dâvûd aleyhisselâma verilen mizmârlardan biri verilmiştir" (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Ḳur'ân", 31; Müslim, "Müsâfirîn", 235-236). Ebû Mûsâ'nın bu hadisin bir başka rivayetinde yer alan, "Yâ Resûlellah! Kiraatimi dinlediğinizi bilseydim tilâvetimi daha güzel nağmelerle süslemek için gayret gösterirdim" sözüne de (Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, II, 389; a.mlf., *es-Sünenü's-şuğrâ*, I, 560) itiraz etmemişti. Hadisteki "mizmâr" kelimesine sözlükler "nefesli bir müzik aletinin ismi" yanında "nağme, terennüm, güzel ses" anlamını da vermektedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanlar ona olan hasretlerini, sevgilerini manzum ve mensur eserlerde ifade etmeye çalışmışlardır. Bunlardan manzum olanlar, çeşitli İslâm ülkeleri yanında bilhassa Osmanlı kültür ve medeniyetinde özel şekil, tarz ve tavırları sebebiyle ayrı ayrı adlar almıştır. Bu şiirler, tasavvufî hayatın ve tarikatların tesiriyle zenginleşen dinî pratiklerin şekillendirdiği müzik

eserlerinin ana malzemesini oluşturmuştur. Esas teması Allah ve Hz. Muhammed sevgisi üzerine yoğunlaşan, cami ve tekke (tasavvuf) müsikisi olarak iki türde incelenen Türk dinî müsikisinde konuyla ilgili eserler önemli bir yekün tutmaktadır. Bunlar Türk dinî müsikisinin en güzel örnekleri olarak günümüze kadar okunmuştur.

1. Salâ (salât, salavat). Hz. Muhammed'e Allah'tan rahmet dilemek, onu ve aile fertlerini hürmetle anmak, ona sığınmak, şefaatinin talep etmek maksadıyla yazılmış dua cümleleriyle sevgi ve övgü ifade eden sözlerin besteli veya serbest şekilde okunduğu dinî müzik formudur. Güfteleri Arapça olan salâların icrası "salâ vermek, salavat getirmek" şeklinde de anılır. Salâlar bazan birlikte (cumhur), bazan da tek kişi olarak cami ve minarelerde müezzini, tekkelerde zâkir tarafından okunur. Ayrıca çeşitli dinî-tasavvufî toplantılarda zaman zaman salâ verildiği bilinmektedir. Salâların sabah salâsı, cenaze salâsı, cuma ve bayram salâsı, salât-ı ümmiyye, salât-ı kemâliyye ve salât-ı münciye gibi çeşitleri vardır. 2. Na't. Resûl-i Ekrem'i methetmek, ondan şefaahat dilemek, onun güzel vasıflarını anmak ve anlatmak amacıyla kaleme alınmış eserlerin okunduğu formun adıdır. Güfteleri, daha çok mutasavvıf şairlerin Türkçe ve Arapça'nın yanı sıra Farsça yazılmış manzumelerinden seçilmiştir. Cami ve tekke na'tları olarak ikiye ayrılan bu eserler camilerde namazdan önce, tekkelerde zikrin başında veya zikir aralarında okunur. 3. Mevlid. Hz. Muhammed'in doğumu, hayatının çeşitli safhaları, mucizeleri ve vefatını konu alan manzumelerdir. Türk dinî müsikisinde en tanınmış mevlid Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât* adını taşıyan eseridir. Mevlidin başta mevlid kandiliyle diğer kandiller olmak üzere din büyüklerini anma, ölüm, doğum, hac ibadetini yerine getirme, evlenme vb. olaylar vesilesiyle camilerde veya başka bir mekânda

düzenlenen dinî toplantılarda okunması yaygın âdet haline gelmiştir. XIX. yüzyılın sonuna kadar belirli bestelerle okunan Süleyman Çelebi mevlidinin bestesi daha sonra unutulmuştur. Günümüzde bahirler muayyen bir makam sırası takip edilerek irticâlen okunmaktadır. **4. Mi'râciyye.** Resûl-i Ekrem'in mi'racını anlatan manzumeler arasında Kutbünnâyî Osman Dede'nin mesnevi şeklinde kaleme alarak bestelediği eserinin ayrı bir yeri vardır. Türk müzikisinin günümüzdeki en muhteşem örneği kabul edilen bu mi'râciyye genellikle mi'rac kandilinde veya ertesi günü cami ve tekkelerde okunur. **5. Tevşih.** Mevlid ve mi'râciyye bahirleri arasında okunmak üzere bestelenmiş, Hz. Muhammed'i öven veya onun herhangi bir özelliğini konu alan manzum eserlerdir. İlahilere göre daha sanatlı olan ve genellikle büyük usullerle ölçülen tevşihlerin çoğu Türkçe ise de bazı Arapça ve Farsça örnekler de rastlanmaktadır. **6. İlahi.** Dinî-tasavvufi muhtevalı, Allah ve Peygamber sevgisini dile getiren manzumelerin Türk müzikisi makam ve usulleriyle bestelenmiş şeklidir. Tekke ve cami ilâhileri diye ikiye ayrılan bu eserler tekkede zikirler esnasında, camide çeşitli ibadetler arasında veya değişik dinî toplantılarda icra edilmektedir. Eskiden hicrî ayların her biri için bestelenmiş ilâhiler vardı. Mevlid ayları denilen rebîülevvel ve rebîülâhirdede okunan tevşih ve na'tlar yanında güftelerinde Hz. Peygamber'in çeşitli özellikleri anlatılan ilâhilerin okunması da yaygın bir âdetti. Ayrıca tekkelerde zikir esnasında okunan, Türk müzikisi makamlarıyla bestelenmiş, sözleri Arapça olan şüğüllerin, ramazanlarda minarelerde okunan temcîdlerin birçoğu da Hz. Peygamber'i konu edinmiştir. Zâkirî Hasan Efendi'nin, "Şefî'u'l-halkı fi'l-mahşer / Muhammed sâhibü'l-minber" beytiyle başlayan pençgâh bestesi çok tanınmış örneklerdendir. **7. Kaside.** Allah ve Hz. Muhammed hakkındaki övgülerden, din büyüklerinden, onlara gösterilmesi gereken saygıdan ve tasavvufî meselelerden bahsedilen şiirlerin bir kişi tarafından bir makam veya makamlar çerçevesinde irticâlen okunan şeklidir. Cami ve tekkelerde icra edilen kasidelerin en sevilenleri Hz. Peygamber'le alakalı güftelere sahip örneklerdir. Bunlardan başka daha çok Hz. Muhammed'in anne ve babasının özelliklerini konu alan regâbiyyelerle Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'inden sonra halk arasında büyük rağbet gören ve özellikle ca-

millerde "Muhammediyehan" denilen hâfizlar tarafından okunan Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin *Muhammediyye*'sinden de söz etmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 19, 31, "Tevhîd", 32; Müslim, "Müsâfirin", 232-234; Ebû Dâvûd, "Edeb", 78; Beyhakî, *es-Sünenü's-şuğrâ* (nşr. M. Ziyâürrahman el-A'zamî), Medine 1410/1989, I, 560; a.mlf., *Şu'abü'l-îmân* (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990, II, 389; Sadettin Nühzet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1942-43, I, 12-13, 25, 119, 122, 125; II, 401, 404, 654-656; Subhi Ezgi, *Türk Musikisi Klâsiklerinden Temcît-Na't-Salat-Durak*, İstanbul 1945, s. 11-26; a.mlf., *Nazarî-Amelî Türk Musikisi*, İstanbul, ts., III, 54-59, 63-66, 76-79, 85, 102-143; Nuri Özcan, *Osmanlılarda Dinî Müzikî* (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 15-18, 21-31, 38-46; a.mlf., "Bayram Salâsı", *DİA*, V, 268-269; a.mlf. – Mustafa Uzun, "Cenaze Salâsı", a.e., VII, 358-359; Mustafa Uzun, "Osmanlı'nın Gür Nefesi: Türk Dinî-Tasavvufî Edebiyatında İlahî", *Osmanlı*, Ankara 1999, IX, 591; Halil Can, "Dinî Türk Musikisi Antolojisi (Lûgati)", *MM*, sy. 217 (1966), s. 14; sy. 218 (1966), s. 57; sy. 220 (1966), s. 119-121; sy. 222 (1966), s. 198; sy. 226 (1967), s. 19; a.mlf., "Dinî Müzikî", a.e., sy. 291 (1974), s. 15; sy. 292 (1974), s. 23-24; sy. 293 (1974), s. 17-20; sy. 296 (1974), s. 22-23; sy. 297 (1974), s. 24-27; sy. 300 (1974), s. 25-28; sy. 308 (1975), s. 23-24; Pakalın, III, 22; İsmail Hakkı Özkan, "Kaside (Müsiki)", *DİA*, XXIV, 566.

 NURI ÖZCAN

V. LİTERATÜR

A) İslâm Dünyası. Arapça. Kur'ân-ı Kerîm'in ilk muhatabı ve tebliğcisi olması yanında hayatı ve faaliyetleri dolayısıyla Kur'ân'da Hz. Peygamber'le ilgili birçok âyet ve sûre bulunmaktadır. Tefsirlerde Kur'ân âyetleri açıklanırken Resûl-i Ekrem'in hayatına, örnek şahsiyetine, sözlerine ve fiillerine dair bilgilere yer verilir. Çeşitli vesilelerle hayatından bazı kesitlerin yer aldığı hadis kaynakları da Hz. Peygamber etrafında oluşmuş geniş literatürün önemli bir kısmını teşkil eder (bk. **HADİS** [Literatür]; **TEFSİR** [Literatür]). Resûlullah'ın anne ve babası hakkında müstakil eserler kaleme alınmıştır. Süyûtî'nin bu konudaki altı risâlesi (*er-Resâ'ilü't-tis'* içinde yayımlanmıştır [Beyrut 1405/1985, s. 11-243]), Zeynî Çelebi el-Fenârî'nin *Risâle fi ebeveyi'n-nebî'si*, Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi hakkı ebeveyi'n-nebî'si* ve Muhammed b. Ömer el-Bâlî'nin *Sübülü's-selâm fi hükmi âbâ'i seyyidi'l-enâm*'ı bunlar arasında sayılabilir. Onun isimlerine dair İbn Fâris *Esmâ'ü Resûlilâh ve me'ânihâ*, İbn Dihye el-Kelbî *el-*

Müstevfâ fi esmâ'i'l-Muştafâ, Takıyyüddin Abdurrahman b. Abdülmühsin el-Vâstî *Esmâ'ü'n-nebî*, Muhammed b. Kâsım et-Tlîmsânî *Tezkiretül-muhibbin fi esmâ'i seyyidi'l-mürselin*, Süyûtî *el-Behcetü's-seniyye fi'l-esmâ'i'n-nebeviyye ve er-Riyâzü'l-enika fi şerhi esmâ'i hayri'l-halika*, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî *Ahşenü'l-vesâ'il fi nazmi esmâ'i'n-nebiyyi'l-kâmil* ve Ahmed Şerebâsî, *Ma'a esmâ'i'l-Muştafâ* adlı eserleri kaleme almışlardır. Hz. Peygamber hakkındaki literatürün önemli bir kısmını mevlidler oluşturmaktadır. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbn Dihye el-Kelbî, Muhammed b. Mes'ûd el-Kâzerûnî, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, İbnü'l-Cezerî, Şemseddin es-Sehâvî, Süyûtî, İbnü'd-Deybâ', İbn Hacer el-Heytemî, Ali el-Kârî, Ca'fer b. Hasan el-Berzencî, M. Reşid Rızâ gibi birçok müellif bu konuda eser yazmıştır (Selâhaddin el-Müneccid, s. 20-36; ayrıca bk. **MEVLİD**).

Siyer ve megâzî kitapları bu literatür içinde ayrı bir öneme sahiptir. İbn İshâk'ın *Sîretü İbn İshâk*'ı ile İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye'si* ve Vâkıdî'nin *Kitâbü'l-Megâzî'si*, İbn Hibbân, İbn Fâris, İbn Hazm, İbn Abdülber en-Nemerî, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyfî, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kelâî, Nevevî, Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, İbn Seyyidünnâs, Ali b. Muhammed el-Hâzin, Moğultay b. Kılıç, İzzeddin İbn Cemâa, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, İbn Habîb el-Halebî ve Nûreddin el-Halebî'nin siyere dair eserleri günümüze ulaşan en meşhur kitaplardır. Bilhassa Makrîzî'nin *İmtâ'u'l-esmâ'i*, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin *el-Mevâhibü'l-ledünniyye'si*, Şemseddin eş-Şâmî'nin *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*'ı ve Kastallânî'nin eseri üzerine Zürkânî'nin yaptığı şerh geniş muhtevalı çalışmalardır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Resûl-i Ekrem'in uygulamalarından çıkarılan hükümlere yer veren *Zâdû'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd*'ı da burada zikredilmelidir. Manzum siyer müelliflerinden Zeynüddin el-İrâkî *ed-Dürerü's-seniyye fi (nazmi)'s-siyeri'z-zekiyye*'de Hz. Peygamber'in hayatını ve şemâilini 1000 beyitte, İbnü'l-Cezerî, *Zâtü's-şifâ fi sîreti'n-nebiyyi'l-Muştafâ'sında* Hulefâ-yî Râşidîn ile birlikte 515 beyitte anlatmaktadır.

Siyer ve megâzî konusunda çok sayıda araştırma eseri arasında Ahmed b. Zeynî Dahlân'ın *es-Sîretü'n-nebeviyye ve'l-*

âşârü'l-Muhammediyye (Mekke 1285), Hudarî'nin *Nürü'l-yakîn fî sîreti seyyidi'l-mürselîn* (Kahire 1315/1897), Muhammed Hüseyin Heykel'in *Hayâtü Muhammed* (Kahire 1935), Mahmûd Şîr Hat-tâb'ın *er-Resûlü'l-kâ'id* (Bağdat 1958), Muhammed İzzet Derveze'nin *Sîretü'r-Resûl: Şuver muktebesi mine'l-Çur'âni'l-Kerîm* (Kahire 1965), Mustafa es-Sibâî'nin *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Dımaşk 1972), Ebû'l-Hasan Nedvî'nin *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Cidde 1972), Safiyyürrahmân el-Mübârekfûrî'nin *er-Rahîku'l-mahtûm: Bahş fi's-sîreti'n-nebeviyye 'alâ şâhibihâ efdalü's-şalâti ve's-selâm* (Mekke 1400/1980), Muhammed Sâdik İbrâhîm Ürcûn'un *Muhammed Resûlullâh* (I-IV, Dımaşk 1985), Tefvîk el-Hakîm'in *Muhammed* (Tunus 1989), Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin *Sîretü'l-Muştafâ: Nazra cedîde* (Beyrut 1410/1990), Ekrem Ziyâ el-Ömerî'nin *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-şâhiha* (I-II, Medine 1415/1994), Mehdi Rızkullah Ahmed'in *es-Sîretü'n-nebeviyye fî dav'î'l-meşâdiri'l-aşliyye* (Riyad 1412/1992), Muhammed Hâdi el-Emînî'nin *Mevsû'atü'n-nebiyyi'l-a'zam* (Beyrut 1415/1995) adlı eserleri sayılabilir. Muhammed Ferec *el-'Abkariyyetü'l-askeriyye fî gazavâtî'r-Resûl'*ünde (I-III, Kahire 1977), Muhammed Ahmed Bâşümeyl *Mevsû'atü'l-gazavâtî'l-küb-râ'sında* (I-X, Kahire 1985), Muhammed Cemâleddin Mahfûz *Ğazavâtü'r-Resûl'*ünde (Kahire 1990) ve Muhammed Muhsin el-Fakîh *el-Mevsû'atü'l-küb-râ fî gazavâtî'n-nebiyyi'l-a'zam'*ında (I-V, baskı yeri yok, 1417/1996 [Müessesetü'l-fakih]) gazve ve seriyyelere dair rivayetleri bir araya getirmişlerdir.

Bazı ensâb ve tabakat kitaplarında da Resûl-i Ekrem'e dair bilgilere yer verilir. İbn Sa'd'ın *eş-Tabakât*'ının ilk iki cildi, Belâzürî'nin *Ensâbü'l-eşraf*'ının ilk cildi Hz. Peygamber'e ayrılmıştır. Öte yandan sahâbe tabakatına dair eserlerde de kendisinden bahsedilmektedir. İbn Abdülber en-Nemerî'nin *el-İsti'âb*'i, İzzeddin İbnü'l-Esir'in *Üsdü'l-gâbe*'si, İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-İşâbe*'si bunların başında gelir. Umumi tarihlerden Ya'kübî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Esir, Ebû'l-Fidâ, İbn Kesir, Zehebî ve Diyarbekrî'nin eserlerinde de Resûl-i Ekrem'i anlatan bölümler vardır.

Delâ'ilü'n-nübüvve türü eserler içinde Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ahmed b.

Hüseyin el-Beyhaki'nin *Delâ'ilü'n-nübüvve*'leri en meşhur olanlardır. Ali b. Rabben et-Taberî'nin *ed-Dîn ve'd-devle fî işbâti nübüvveti'n-nebî Muhammed*, İmâm-ı Rabbânî'nin *İşbâtü'n-nübüvve* ve Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin *el-Burhânü'l-müsedded fî işbâti nübüvveti seyyidinâ Muhammed* (Limasol 1408/1987) adlı eserleri de bu gruba girer. Muhammed Beyyûmî Mehrân şemâil, delâil ve hasâise dair bilgileri *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-şerife: Fi'l-kazâyâ ve's-şemâ'il ve delâ'ilü'n-nübüvve ve'l-ğaşâ'îş* isimli kitabında toplamıştır (I-III, Beyrut 1990). Hz. Peygamber'in mucizeleri hakkında birçok eser kaleme alınmıştır. Bâkîllânî'nin *el-Beyân*'ı, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî, Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki'nin *Delâ'ilü'n-nübüvve*'leri, İbn Dihye el-Kelbî'nin *el-İbtihâc fî ehadîşî'l-mi'râc*'ı, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-İsrâ' ile'l-makâmî'l-esrâ'sı* (*Kitâbü'l-Mi'râc*), Süyûtî'nin *el-Âyetü'l-küb-râ şerhu kışşati'l-isrâ'*, Necmeddin Muhammed b. Ahmed el-Gaytî'nin *el-İbtihâc fî'l-ke'lâmî 'ale'l-isrâ'* ve'l-mi'râc'ı, Üchûrî'nin *en-Nürü'l-vehhâc fi'l-isrâ'* ve'l-mi'râc'ı, Ca'fer b. Hasan el-Berzenci'nin *Kışşatü'l-mi'râc*'ı, Cemâleddin el-Kâsimî'nin *el-İsrâ'* ve'l-mi'râc'ı, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin *Hucetüllâhi 'ale'l-âlemîn fî mucizâti seyyidi'l-mürselîn*'i (Beyrut 1316), Abdülhalîm Mahmûd'un *Delâ'ilü'n-nübüvve ve mucizâtü'r-Resûl'*ü (Kahire 1404/1984), Ahmed Avad Ebû's-Şebâb'ın *Kitâbü'l-Haberî'l-yakîn fî mucizâti'n-nebiyyi'l-emîn*'i (Beyrut 1423/2003) bunlardan bazılarıdır. Hasâisü'n-nebî türü eserler arasında İbnü'l-Mülâkîn'in *Ğâyetü's-sûl fî şaşâ'îşî'l-Resûl'*ü, Süyûtî'nin *el-Ğaşâ'îşü'l-küb-râ'sı*, Şemseddin İbn Tolun'un *Mürşidü'l-muhtâr*'ı, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin *el-Fezâ'ilü'l-Muhammediyye*'si başta gelmektedir.

Hilye ve şemâil türü eserler içerisinde Tirmizî'nin *Şemâ'ilü'n-nebî'si* ve Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ' bi-tarîfi hukûki'l-Muştafâ'sı* birçok şerhi bulunan temel kaynaklardır. Hz. Peygamber'in ahlâkına dair eserler arasında Ebû's-Şeyh el-İsfahânî'nin *Ahlâku'n-nebî ve âdâbüh* (I-IV, Riyad 1418/1998), Abdurrahman Azzâm'ın *Baçalü'l-ebfâl ev ebrazû şifâti'n-nebî Muhammed* (Kahire 1357/1938), Ahmed Muhammed Havfî'nin *Min Ahlâki'n-nebî* (Kahire 1414/1994), Ahmed Abdülâzîz Kâsım Haddâd'ın *Ahlâku'n-nebî fi'l-Çur'ân ve's-sünne* (I-III, Beyrut 1996) adlı

eseri zikredilebilir. *Mevsû'atü nağrati'na'im fî mekârimi ahlâki'r-Resûli'l-kerîm* isimli ansiklopedide (I-XII, Cidde 1419-1420/1999-2000) Resûl-i Ekrem'in ahlâkına geniş yer verilmiştir.

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in dualarıyla ilgili bölümler bulunduğu gibi müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Nesâî, İbnü's-Sünnî ve Süyûtî'nin *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*'leri, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki'nin *ed-Da'avâtü'l-kebîr*'i ve Nevevî'nin *el-Ezkrâr*'ı bunların başında gelmektedir. Resûlullah'a salâtü selâm getirmeye dair eserler arasında İsmâil b. İshak el-Cehdamî'nin *Kitâbü Fazli's-şalâti 'ale'n-nebî'si*, Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin *el-Kaşidetü'l-muğariyye fi's-şalâti 'alâ hayri'l-beriyeye'si*, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Cilâ'ü'l-efhâm fî fazli's-şalâti ve's-selâm 'alâ hayri'l-enâm*'ı, Firuzâbâdî'nin *eş-Şilâtü ve'l-büşer fi's-şalâti 'alâ hayri'l-beşer*'i, Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin *Delâ'ilü'l-hayrât*'ı, Şemseddin es-Sehâvî'nin *el-Kavlü'l-bedî' fi's-şalâti 'ale'l-habibi's-şeffi'*, İbn Hacer el-Heytemî'nin *ed-Dürü'l-mendûd fi's-şalât ve's-selâm 'alâ şâhibi'l-makâmî'l-mahtûdu* ve Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin *Sa'âdetü'd-dâreyn fi's-şalâti 'alâ seyyidi'l-kevneyn*'i zikredilebilir.

Resûl-i Ekrem'in methini konu edinen birçok manzum eser bulunmaktadır. Kâ'b b. Zühayr'ın *Kaşidetü'l-bürde*'si, Bûsîrî'nin aynı adla anılan kasidesiyle *el-Kaşidetü'l-hemziyye*'si, Alemüddin es-Sehâvî'nin *el-Kaşâ'idü'n-nebeviyye*'si, İbn Câbir'in *el-Hulletü's-siyerâ fî medhi hayri'l-verâ'*, Kalkaşendî'nin *Kaşide fî medhi'n-nebî'si*, Süyûtî'nin *Nazmü'l-bedî' fî medhi hayri şeffi'*, Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî'nin *el-Bedî'iyetü'l-müzeriyye bi'l-ukûdi'l-Cevheriyye* ve şerhi *Nefehatü'l-ezhâr 'alâ nesemâti'l-eshâr fî medhi'n-nebiyyi'l-muhtâr*'ı bunlar arasında sayılabilir. İbn Seyyidün-nâs, *Büşra'l-lehbîb bi-zikra'l-habîb* adlı eserinde Hz. Peygamber için yazılan bazı kasidelerle bunların şerhlerini bir araya getirmiştir. Aynı amaçla Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî de *el-Mecmû'âtü'n-Nebhâniyye fi'l-medâ'ihî'n-nebeviyye*'yi telif etmiştir. Hz. Peygamber'in son dönem Arap şiirindeki yeri Hilmi Muhammed el-Kâûd'un *Muhammed (s.a.) fi's-şifâ'i'l-hadîş* adlı eserinde ele alınmıştır (Mansûre 1987).

Hz. Peygamber'i örnek insan olarak takdir eden eserler arasında İbnü'l-Mol-

la diye bilinen Ömer b. Muhammed b. Hıdır el-Erbîlî'nin *Vesiletü'l-müte'abbidîn ilâ mütâb'ati seyyidi'l-mürselîn*'i, Süyûtî'nin *Miftâhu'l-cenne fi'l-i'tişâm bi's-sünne*'si, Muhammed Hayât b. İbrâhîm es-Sindî'nin *Tuhfetü'l-enâm fi'l-'ameli bi-hadîsi'n-nebî 'aleyhi's-selâm*'i, Füllânî'nin *İkâzu himemi üli'l-eb-sâr li'l-iktidâ'i bi-seyyidi'l-muhâcirîn ve'l-ensâr*'ı, Muhammed Taki el-Müderis'in *Muhammed Resûlullâh: Kıudve ve üsve'si* zikredilebilir.

Resûl-i Ekrem'in kabrini ziyaret konusunda yazılan bazı eserler şunlardır: Takıyyüddin es-Sübkî, *Şifâ'ü'l-eskâm fi ziyâreti hayri'l-enâm*, Takıyyüddin el-Fâsî, *er-Rizâ ve'l-kabûl fi tezâ'ili'l-Medîne ve ziyâreti'r-Resûl*, Abdullah b. Ahmed b. Ali el-Fâkihî el-Mekkî, *Hüsnü't-tevessül fi âdâbi ziyâreti ef'ali'r-rusûl*, İbn Hacer el-Heytemî, *el-Cevherü'l-munazzam fi ziyâreti'l-kabri'l-mu'azzami'l-mükerrrem ve Tuhfetü'l-züvvâr ilâ kabri'n-nebiyyi'l-muhtâr*, Ali el-Kârî, *ed-Dürretü'l-muğî'e fi'z-ziyâreti'l-Muştafaviyye*.

Hz. Peygamber'in içinden çıktığı toplum hakkında bilgi veren Mekke, Medine ve Arabistan tarihine dair eserler de bu hususta önem taşımaktadır. Bunlar arasında Ebû'l-Velid el-Ezrakî, Muhammed b. İshak el-Fâkihî, Takıyyüddin el-Fâsî, Necmeddin İbn Fehd ve Kutbüddin en-Nehrevâlî'nin Mekke tarihleriyle Corcî Zeydân'ın *Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm*'ı (Beyrut, ts. [Dârü'l-Mektebeti'l-Hayat]), Muhammed İzzet Derveze'nin *'Aşrû'n-nebî ve bî'etühü kable'l-bi'se'si* (Beyrut 1384/1964), Ahmed İbrâhîm eş-Şerîf'in *Mekke ve'l-Medîne fi'l-câhiliyye ve 'aşri'r-Resûl*'ü (Kahire 1965), Cevâd Ali'nin *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*'ı (I-X, Beyrut 1968-1973), Nebîh Âkıl'ın *Târîhu'l-'Arabi'l-kadîm ve 'aşrû'r-Resûl*'ü (Dımaşk 1403/1983) zikredilebilir. Medine tarihiyle ilgili kitaplardan da İbn Şebbe, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Şemseddin es-Sehâvî ve Semhûdî'nin eserleri sayılabilir. Resûl-i Ekrem'in Medine'de gerçekleştirdiği faaliyetlerine dair Ali b. Muhammed el-Huzâî'nin *Tahrîcü'd-delâlati's-sem'iyye'si*, Muhammed Abdülhay el-Kettânî'nin *et-Terâtîbü'l-idâriyye'si* (Nizâmü'l-hükümeti'n-nebeviyye, I-II, Fas 1346-1347/1927-1928), Ahmed Emîn'in *Fecrû'l-İslâm*'ı (Kahire 1932), Cemâleddin Ayyâd'ın *Hükümetü'r-Resûl fi'l-Medîneti'l-münevveresi* (Ka-

hire 1950), Sâlih Ahmed Ali'nin *Tanzîmâtü'r-Resûl el-idâriyye fi'l-Medîne'si* (Bağdad 1969), Ali Hüsnî Harbutlî'nin *er-Resûl fi'l-Medîne'si* (Kahire 1973), Muhammed Memduh el-Arabî'nin *Devletü'r-Resûl fi'l-Medîne'si* (Kahire 1988), Muhammed Lokmân el-A'zamî en-Nedvînin *Müctema'u'l-Medîneti'l-münevveresi fi 'ahdi'r-Resûl*'ü (Kahire 1989), Abdullah Abdülazîz İbn İdrîs'in *Müctema'u'l-Medîne fi 'ahdi'r-Resûl*'ü (Riyad 1412/1992), Muhammed Muhammed Hasan Şürrâb'ın *Medînetü'l-münevveresi fi'l-fecri'l-İslâm ve'l-'aşri'r-râşidîn*'i (Dımaşk 1415/1994) sayılabilir.

Resûl-i Ekrem'in Medine'ye hicretine dair Ahmed Sa'd el-Akkâd'ın *el-Kevâkibü'n-nürâniyye fi hicreti hayri'l-beriyeye* (Feyyûm 1945), M. Zâhid Kevserî'nin *el-Hicretü'n-nebeviyye (Makâlâtü'l-Kevserî* içinde, Hims, ts.), Abdülâtif es-Sübkî'nin *el-Hicretü'n-nebeviyye beyne esbâbihâ ve netâ'icîhâ* (Kahire 1961), Hasan Fethulbâb'ın *Alâ Târîki'l-hicre* (Kahire 1390/1971), Şevki Ebû Halîl'in *el-Hicre hâdesün gayyere mecra't-târîh* (Dımaşk 1979), Ahmed Abdülgafûr Atâr'ın *el-Hicre* (Mekke 1400/1980), Mahmûd Ali el-Biblâvî'nin *Târîhu'l-hicreti'n-nebeviyye ve bed'ü'l-İslâm* (Beyrut 1406/1985), Sa'd el-Mersaffî'nin *el-Hicretü'n-nebeviyye ve devrühâ fi binâ'i'l-müctema'i'l-İslâmî* (Beyrut 1409/1988) adlı eserleri zikredilebilir.

Hz. Peygamber'in kâtipleri, elçileri ve diplomatik faaliyetleri hakkında Ebû Abdullah Cemâleddin İbn Hudeyde'nin *el-Mişbâhu'l-muğî fi küttâbi'n-nebiyyi'l-ümmî'si* (I-II, Beyrut 1405/1985), Şemseddin İbn Tolun'un *İ'lâmü's-sâ'ilîn 'an küttübi seyyidi'l-mürselîn*'i, Abdürrızâ Ali'nin *Mecmû'atü resâ'ili'n-nebî'si* (Necf 1964), Muhammed Mustafa el-A'zamî'nin *Küttâbü'n-nebî'si* (Beyrut 1394/1974), Ahmed Abdurrahman İsâ'nın *Küttâbü'l-vaḥy*'i (Riyad 1400/1980), Muhammed Hamîdullah'ın *Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide'si* (Beyrut 1983) ve Ali Hüseyin Ali el-Ahmedî'nin *Mekâtîbü'r-Resûl*'ü (I-III, Beyrut, ts.) sayılabilir.

Tıbb-ı nebevî alanında telif edilen eserler arasında İbn Habîb es-Sülemî, Ziyâeddin el-Makdisî, Zehebî, İbn Kayyim el-Cevziyye, Celâleddin es-Süyûtî ve Şemseddin İbn Tolun'un kitapları zikredilebilir (bk. TIBB-ı NEBEVÎ).

Türkçe. Eski Türk edebiyatında Hz. Peygamber'le ilgili birçok eser telif edil-

miştir. Divan edebiyatında hemen her şair Resûl-i Ekrem'i öven bir na't kaleme almıştır. Ayrıca mi'racnâme, esmâ-i nebî, muamma, mevlid, hicretnâme, siyer ve şemâil türü eserler de yazılmıştır (yk.bk.).

Son dönemde Hz. Peygamber'in hayatı ve çeşitli yönleriyle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında Resûl-i Ekrem'in yetiştiği çevre ve peygamberlik öncesi dönemi hakkında Şemsettin Günaltay'ın *İslâm Târîhi* (İstanbul 1338 r./1341), Neşet Çağatay'ın *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı* (Ankara 1957), Ali Osman Ateş'in *İslâm'a Göre Cahiliyye ve Ehl-i Kitab Örfi ve Adetleri* (İstanbul 1996), Murat Sarıçık'ın *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliyye* (Isparta 1998), Ramazan Altıntaş'ın *Bütün Yönleriyle Cahiliyye* (Konya, ts. [Ribat Yayınları]) ve Yaşar Çelikel'un *İslâm Öncesi Mekke* (Ankara 2003) adlı eserleri anılabilir.

Hz. Muhammed ve dönemi hakkında yazılan eserlerin bir kısmı şöylece sıralanabilir: Mahmud Esad, *Târîh-i Dîn-i İslâm* (İstanbul 1923); Tâhirülmevlî, *Hz. Peygamber ve Zamanı* (İstanbul 1339 r.), *İnsanlığın Büyük Önderi Resûl-i Azam Hz. Muhammed (s.a.)'in Hal Tercümesi* (İstanbul 1964); Ahmed Lutfullah, *Hayât-ı Muhammed* (I-III, İstanbul 1341 r.); Ahmet Hamdi (Akseki), *Peygamberimiz Hz. Muhammed ve Müslümanlık* (Ankara 1934); Mustafa Âsım Köksal, *İslâm Tarihi: Hz. Muhammed (a.s.) ve İslâmiyet: Mekke Devri* (Ankara 1966), *Medine Devri* (I-XI, İstanbul 1980); *İslâm Tarihi: Hz. Muhammed (a.s.) ve İslâmiyet Mekke Devri* (I-VII, İstanbul 1987), *Medine Devri* (I-XI, İstanbul 1987) ve *İslâm Tarihi Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed Aleyhisselâm ve İslâmiyet* (I-VIII, İstanbul 1999); Ali Himmet Berki - Osman Kesioğlu, *Hâtemü'l-Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı* (Ankara 1959); M. Zekâi Konrapa, *Peygamberimizin Hayatı* (I-II, İstanbul 1958-1959); Abdülbaki Gölpınarlı, *Sosyal Açısından İslâm Tarihi I: Hz. Muhammed ve İslâm* (İstanbul 1969); Osman Kesioğlu, *Hz. Peygamber'in Hayatı Siyer-i Nebî* (Ankara 1972); Necip Fazıl Kısakürek, *O Ki O Yüzden Varız: Kâinatın Efendisinin Hayatı* (İstanbul 1961; aynı eser *Çöle İnen Nur* adıyla, İstanbul 1969); Salih Suruç, *Peygamberimizin Hayatı* (I-II, İstanbul 1981); Ahmed Cevdet Paşa, *Peygamber Efendimiz (s.*

nşr. Mahir İz, İstanbul 1982); Hüseyin Algül, *Âlemlere Rahmet Hz. Muhammed* (Ankara 1994, 1999); *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslâm* (ed. Vecdi Akyüz, I-V, İstanbul 1994); Mehmet Apaydın, *Resullullah (s.a.v.)'in Günlüğü: Medine Dönemi Yeni Kronolojisi* (İstanbul 1995); Celal Yeniçeri, *Hz. Muhammed ve Yaşadığı Hayat: Peygamber, Devlet Başkanı, Aile Reisi* (İstanbul 2000); İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara 2001); Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi* (İstanbul 2003); Kâzım Dönmez, *O'nun Günleri: Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Hayat Kronolojisi* (İstanbul 2004; geniş bir liste için bk. Demircan, s. 16-26).

Resûl-i Ekrem'in hayatına dair kaynak ve araştırmalardan Türkçe'ye tercüme edilmişler arasında şunlar zikredilebilir: Mevlânâ Muhammed Ali, *Peygamberimiz (a.s.)* (trc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1341-1342); Leone Caetani, *İslâm Tarihi* (trc. Hüseyin Cahit [Yalçın], I-X, İstanbul 1924-1927); Süleyman Nedvî – Mevlânâ Şiblî, *İslâm Tarihi: Asr-ı Saadet* (trc. Ömer Rıza [Doğrul], I-V, İstanbul 1928); Muhammed Hüseyin Heykel, *Hz. Muhammed Mustafa* (trc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1945); Kâdî İyâz, *Açıklamalı Şifâ-i Şerif Tercümesi* (trc. Ali Rıza Doksanyedi, I-III, İstanbul 1946-1949); Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (trc. Sait Mutlu – Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1969; trc. Salih Tuğ I-II, İstanbul 1980, 2003); Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye: Gönül Nimetleri* (s.nşr. Adideğmez [Necip Fazıl Kısakürek], İstanbul 1967); Seyyid Süleyman Nedvî, *Hz. Muhammed (a.s.) Hakkında Konferanslar* (trc. Osman Keskiöğlü, Ankara 1967); Ahmed Zeynî Dahlân, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve Büyük Savaşları* (trc. Selami Münir Yurdatap, İstanbul 1970); Muhammed Hamîdullah, *Rasûlullah Muhammed* (trc. Salih Tuğ, İstanbul 1973); Mustafa Sibâî, *Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Hayatı: İbretler-Öğütler* (trc. Said Şimşek – Nezir Demircan, Ankara 1976); Abbas Mahmud Akkad, *Hz. Muhammed'in Eşsiz Deha ve Şahsiyeti* (trc. M. Said Şimşek, Konya 1979); Saîd Havvâ, *Allah Resulü Hz. Muhammed* (trc. Halil Gönenç, Ankara 1979); M. Yûsuf Kandehevî, *Hadislerle Hz. Peygamber ve Ashabının Yaşadığı Müslümanlık* (trc. Ahmet Muhtar Büyükcınar v.dğr., I-V, İstanbul 1980); Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tarih*

Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı (trc. N. Ahmed Asrar, I-III, İstanbul 1983); Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Fıkhu's-Sîre: Peygamberimizin Uygulamasıyla İslâm* (trc. Ali Nar – Orhan Aktepe, İstanbul 1984, 1986); Martin Lings, *Hz. Muhammed'in Hayatı: İlk Kaynaklara Göre* (trc. Nazife Şişman, İstanbul 1984); İbn Hişâm, *Sîret-i İbn Hişâm Tercümesi: İslâm Tarihi* (trc. Hasan Ege, I-IV, İstanbul 1985); William Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de* (trc. Azmi Yüksel – M. Ramî Ayas, Ankara 1986); a.mlf., *Hz. Muhammed'in Mekkesi, Kuran'da Tarih* (trc. Mehmet Akif Ersin, Ankara 1988, 1995); Muhammed el-Gazzâlî, *Fıkhu's-Sîre* (trc. ResulTosun, İstanbul 1987, 1991); Afzalur Rahman, *Sîret Ansiklopedisi: Hz. Muhammed (s.a.v.)* (trc. Kenan Dönmez v.dğr., I-VI, İstanbul 1988, 1996); İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd* (trc. Şükrü Özen – Mehmet Erdoğan v.dğr., I-VI, İstanbul 1988-1990); Ali Şeriatî, *Muhammed Kimdir* (trc. Ali Seyyidoğlu, İstanbul 1988; Ankara 2000); Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Medine Toplumunu* (trc. Nureddin Yıldız, İstanbul 1988); Muhammed İzzet Derveze, *Kuran'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (trc. Mehmet Yolcu, I-III, İstanbul 1989, 1995); Saîd Havvâ, *Hadislerle İslâm Tarihi* (trc. H. Ahmet Özdemir v.dğr., I-VII, İstanbul 1989); Ebü'l-Hasan Nedvî, *Rahmet Peygamberi Hazreti Muhammed* (trc. Abdülkerim Özyayın, İstanbul 1992, 2004); Muhammed Ebû Zehre, *Son Peygamber Hz. Muhammed* (trc. Mehmet Keskin, I-IV, İstanbul 1993); İmâdüddin Halîl, *Muhammed Aleyhisselâm: Siyer Araştırmaları* (trc. İsmail Hakkı Sezer, Konya 2003); Muhammed b. Sâlih ed-Dimaşkî (Şâmî), *Peygamber Sallallahü Aleyhi ve Sellem Külliyyâtı* (trc. Halil İbrahim Kaçar – Hüseyin Kaya – Adem Yerrinde, I-V, İstanbul 2003–); İbn Hazm, *Cevâmîu's-sîre: Siyerin Özü* (trc. M. Salih Arı, İstanbul 2004).

Hz. Muhammed'in peygamberlikten önceki hayatı ve Mekke döneminde gerçekleşen bazı olaylarla ilgili çalışmalardan bir kısmı şunlardır: Ali Rıza Sağman, *İslâm Tarihinde Râhip Bahîrâ Meselesi* (İstanbul 1959); M. Rahmî, *Âlemlere Rahmet: Hz. Muhammed'in Çocukluğu* (İstanbul 1974); Ali Murat Daryal, *İslâm'ın Doğuşu ve İlk Yayılışının Psikolojik Sosyolojik Açısından Tahlili* (İstanbul 1989); Levent Öztürk, *Etiyopya'da İslâmiyet I: Asr-ı Saadet'te Habeşistan'la Müna-*

sebetler (İstanbul 2001); Mehmet Altındere, *Hz. Muhammed'in Akabe Beyatları* (yüksek lisans tezi, 1989, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Kasım Şulul, *Hz. Peygamber Devrinde Habeşistan'la Müna-sebetler* (yüksek lisans tezi, 1991, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Gülgün Uyar, *Hz. Muhammed'in Risalet Öncesi Hayatına Dair Bazı Rivayet Farklarının Tespiti* (yüksek lisans tezi, 1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Metin Özdemir, *Miraç* (yüksek lisans tezi, 1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Erol Bodur, *Dârü'l-Erkam* (yüksek lisans tezi, 1994, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Hicrete dair eserlerden bazıları şöylece sıralanabilir: İbrahim Canan, *Tebliğ, Terbiye ve Siyasi Taktik Açılımlarından Hicret* (İstanbul 1981); Hasan Asyaloğlu, *Hicret* (İzmir 1983); Hüseyin Algül, *Peygamberimizin Hicreti* (İzmir 1989, 1991); İsmail Lütfî Çakan, *Olay ve Ölçü Olarak Hicret* (İstanbul 1992); Mahmut Topuz, *İlâhî Dinlerde Hicret* (İzmir 1996); Abdülkadir Demir, *Kavram ve Hadise Olarak Kur'an'da Hicret* (yüksek lisans tezi, 1999, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Adnan Demircan, *Nebevî Direniş Hicret* (İstanbul 2000).

Hz. Peygamber'in gazve ve seriyelerini konu alan çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: Muhammed Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları* (trc. Salih Tuğ, İstanbul 1962); Mahmut Sami Ramazanoğlu, *Bedir, Uhud, Tebük Gazveleri ve Enfal Sûresi Tefsiri* (İstanbul 1983, 1984); Mahmûd Şit Hattâb, *Peygamber Ordusunun Tarihi* (trc. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul 1983) ve *Komutan Peygamber* (trc. Ahmed Ağırakça, İstanbul 1986); Abdülhamîd Cûde es-Sahhâr, *Tebük Savaşı: Gazvetü Tebük* (trc. S. Oğuz – C. Şeyhani, Ankara 1983); Seyyid Kutub, *Bedir ve Uhud Savaşı* (trc. Saadeddin Ergün – Hasan Fehmi Ulus, Trabzon 1985); Muhammed Ali Kutub, *Peygamberimizin (s.a.v.) Seriyeleri* (trc. Nedim Yılmaz, İstanbul 1986); Bilgi Canpolat, *Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in Savaşları* (yüksek lisans tezi, 1990, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mustafa Ağırman, *Hz. Peygamber'in Savaş Stratejisi* (doktora tezi, 1992, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Yusuf Papatya, *İslâm'ın İlk Döneminde Savaş ile İlgili Uygulamalar* (yüksek lisans tezi, 1997, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Serdar Özdemir, *Hz. Peygamber'in Seriy-*

yeleri (İstanbul 2001); Elşad Mahmudov, *Sebepe ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Gazve ve Seriyeleri* (doktora tezi, 2005, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Resûl-i Ekrem'in devlet idaresi ve diplomatik faaliyetleri konusundaki telif ve tercüme arasında şunlar kaydedilebilir: William Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Peygamber ve Devlet Kurucu* (trc. Hayrullah Örs, İstanbul 1963); Abidin Sönmez, *Rasûlullah'ın Diplomatik Münasebetleri ve Sulh Muâhedeleri* (İstanbul 1984); Muhammed Hamîdullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu* (trc. Mehmet Yazgan, İstanbul 1990, 1998); Muhammed Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtübü'l-idâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar* (trc. Ahmet Özel, I-III, İstanbul 1990-1993); Cengiz Kallek, *Hazreti Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa* (İstanbul 1992), *Asr-ı Saadette Yönetim-Piyasa İlişkisi* (İstanbul 1997); Mehmet Birsin, *İslâm Hukuku Açısından Medine Site Devletinde Yönetim Biçimi* (yüksek lisans tezi, 1995, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye Hz. Peygamber Döneminin Siyasî-İdarî Belgeleri* (trc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997).

Hz. Peygamber'in müslüman olmayan kesimlerle ilişkileri konusundaki çalışmalardan bir kısmı şunlardır: Mustafa Fayda, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı* (Ankara 1982); İhsan Süreyya Sırma, *Hz. Peygamber Devrinde Yahudi Meselesi* (İstanbul 1984); Nadir Özkuyumcu, *Hz. Peygamber Devrinde Yahudilere Karşı Gütülen Siyaset* (yüksek lisans tezi, 1985, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mehmet Ali Kapar, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebetleri* (İstanbul 1987); H. Ahmet Sezikli, *Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri* (Ankara 1994); Siddik Ünal, *Hz. Muhammed Döneminde İslâm-Hıristiyan Diyaloğu* (yüksek lisans tezi, 1994, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); İsmail Hakkı Atçeken, *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri* (İstanbul 1996); Adnan Demircan, *Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar* (Konya 1996); Osman Güner, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitapla Münasebetleri* (Ankara 1997); Mustafa Baş, *İslâm'ın Doğu Döneminde Hicaz Bölgesinde Yahudilik*

ve *Hıristiyanlık* (Ankara 1999); Nihat Haptıoğlu, *Peygamberimiz Döneminde Müşrik ve Münafık Liderler* (Ankara 1999); Abdullah Yıldız, *Hz. Peygamber ve Gizli Düşmanları Münafıklar* (İstanbul 2000); Ahmet Bostancı, *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamber'in Gayri Müslimlerle İlişkileri* (İstanbul 2001); Murat Ağarı, *Hz. Muhammed'in Hıristiyanlarla Mücadele Stratejisi* (İstanbul 2003).

Resûl-i Ekrem'in tebliğ ve terbiye metodu konusundaki çalışmalardan bazıları şöylece sıralanabilir: Ahmet Önkal, *Rasûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu* (Konya 1981); İbrahim Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye* (İstanbul 1982) ve *Resulullah'a Göre Ailede ve Okulda Çocuk Terbiyesi* (İstanbul 1983); Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed* (baskı yeri yok, 1985); Selçuk Coşkun, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Yetişkinlerin Eğitimi* (yüksek lisans tezi, 1991, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); İbrahim Kâfi Dönmez, *Hz. Peygamber'in Tebliğine Hakim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri* (İzmir 1993); Şakir Gözütok, *Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine Dönemindeki Hadislerinde Uyguladığı Eğitim Metodları-Buhari ve Müslim Örneği* (doktora tezi, 1995, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Selçuk Coşkun, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Peygamber'in İnsan Anlayışı* (Erzurum, ts.); Recep Kılıç – Mustafa Çağrıncı – Abdülhamit Birışık, *Hz. Peygamber'in Hayatından Davranış Modelleri* (Ankara 1998).

Hz. Peygamber'in aile hayatına dair eserler arasında şunlar sayılabilir: Sâdık Vicdânî, *Hz. Muhammed Niçin Çok Evlendi?* (s.nşr. Ahmet Karadut, İstanbul 1928); Daniş Remzi Korok, *Hazreti Muhammed Niçin Çok Evlendi* (İstanbul 1946); Fuat Süreyya Oral, *Hz. Muhammed Niçin Çok Evlendi Sebepe ve Hikmetleri* (Ankara 1957); Mevlânâ Muhammed Ali, *Hz. Muhammed'in Evlendiği Kadınlar ve Temiz Ahlâkı* (İstanbul 1958); M. Mahmûd Savvâf, *Resulullah'ın Pak Zevceleri* (trc. Ali Arslan, Ankara 1966); Âişe Abdurrahman, *Peygamberimizin Mübarek Zevceleri* (trc. Selâmi Münir Yurdatap, İstanbul 1970) ve *Resulullah (s.a.v.) Efendimizin Kızları ve Torunları* (trc. İsmail Kaya, Konya 1991); Tahir Hoşafçı, *Hz. Peygamberimiz Niçin Çok Evlendi* (İstanbul 1982);

M. Ali Sâbûnî, *Peygamberimiz Niçin Çok Evlendi* (İstanbul 1983); Abdullah Nasih Ulvan, *İslâm'da Dört Evlilik ve Rasûlullah'ın Çok Evlenmesindeki Hikmetler* (trc. İsmail Hakkı Sezer, Konya 1985); İsmail Mutlu, *Peygamber Hanımları* (İstanbul 1987); Abdullah Öztürk, *Peygamberimizin Sünnetinde Evlilik* (Ankara 1988); Ziya Kazıcı, *Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Eşleri ve Aile Hayatı* (İstanbul 1991); Eş Olarak Hz. Muhammed: *Kutlu Doğum Tutanakları 2* (Ankara 1998); Huriye Martı, *Rasulullah'ın (s.a.v.) Hanımları Konu Alan Hadis-i Şeriflerinin Değerlendirilmesi* (yüksek lisans tezi, 1998, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); İbrahim Canan, *Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber* (İstanbul 1999); Adem Saraç, *Peygamberimizin Hanımları: Müminlerin Anneleri* (İstanbul 2001); Sadrettin Gümüş, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Aile Hayatı* (İstanbul, ts. [Ravza Yayınları]); *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* (yayına haz. İsmail Lütfi Çakan, İstanbul, ts. [İslâmî İlimler Araştırma Vakfı]).

Resûlullah'ın ahlâk ve şemâiline dair çalışmaların başlıcaları şunlardır: Daniş Remzi Korok, *Hazreti Muhammed'in Şemâili ve Yaşayış Tarzları* (İstanbul 1941); A. Şükrü Kılıç, *Ahlâk Önderi* (Kayseri 1949); Sabri Cemil Yalkut, *Hazreti Muhammed ve Şemâil-i Şerifleri* (İstanbul 1957); Abdurrahman Azzâm, *Büyüklük Büyüğü Resûl-i Ekrem'in Örnekle Ahlâkı ve Kahramanlığı* (trc. Hayrettin Karaman, İstanbul 1964); Şaban Aykın, *Nâr-ı Muhammediyye ve Şemâil-i Şerif* (İstanbul 1967); H. Abdülhalim Akkul, *Şemâil-i Şerife* (İstanbul 1968); Tirmizî, *Şemâil-i Şerife, Resulullah (s.a.v.)'in Yaşayışı, Tavır ve Hareketleri* (trc. Mevlânâ Hasan Hüsameddin Nakşibendî, s.nşr. Mehmet Sadık Aydın, Ankara 1976); Ebû'l-Fidâ İbn Kesir, *Şemâilü'r-Resul: Hz. Peygamberin Şemâili ve Hususiyetleri* (trc. Naim Erdoğan, İstanbul 1983); Hâbil Şentürk, *Psikoloji Açısından Hz. Peygamber'in İbadet Hayatı* (İstanbul, ts.); İbrahim Bayraktar, *Hz. Peygamber'in Şemâili* (İstanbul 1990); Mehmet Zahit Kotku, *Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Hazretlerinin Şemâil, Ahlâk ve İtiyatlari* (İstanbul 1993); Ebû Şeyh el-İsfahânî, *Hz. Peygamber'in Edepe ve Ahlâkı* (trc. Naim Erdoğan, İstanbul 1995); Ali Yardım, *Peygamberimiz'in Şemâili* (İstanbul 1997); İshak Halis, *Peygamberlik İçin Gerekli Sıfatlar Açısından*

dan Hz. Peygamber'in Fetaneti (doktora tezi, 1997, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); *Sehilan Biler, Psikoloji Açısından Hz. Peygamber'in Şahsiyeti* (doktora tezi, 1998, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); H. Musa Bağcı, *H. Peygamber'in Beşerî Yönü* (doktora tezi, 1999, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muhtittin Akgül, *Kur'an'da Hz. Muhammed'in Özellikleri* (İzmir 2002).

Tıbb-ı nebevî alanında yapılan çalışmalarından bazıları şöylece sıralanabilir: Mahmut Denizkuşları, *Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Tıp* (İstanbul 1981); Ali Rıza Karabulut, *Tıbb-ı Nebevî Ansiklopedisi* (I-II, Ankara 1993); İbrahim Canan, *H. Peygamber'in Sünnetinde Tıp* (Ankara 1995); Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Tıbb-ı Nebevî* (trc. Ahmed-i Dâî, yayına haz. Önder Çağırın, İstanbul 1996); Ömer Dönmez, *Resulullah'ın Hasta Tedavileri ve Şifa Hazineleri* (İstanbul, ts. [Hisar Yayınevi]).

H. Peygamber'in mucizelerine dair çalışmalardan bir kısmı şunlardır: Velîd el-A'zamî, *H. Muhammed'in Mucizeleri* (trc. M. Sadık Aydın, Ankara 1975); Ali Rıza Karabulut, *Hâtemü'l-Enbiya Hz. Muhammed Aleyhisselam'ın Mucizeleri* (Ankara 1976); Namık Yazıcı, *Peygamberimizin Mucizeleri* (İstanbul 1987); Halil İbrahim Acıpayamalı, *Peygamberimizin Hayatı ve Mucizeleri* (İstanbul 1987); İbrahim Bayraktar, *H. Peygamber'in Mucizeleri: Delâilü'n-Nübüvve* (Erzurum 1991); Süleyman Mollaibrahi-moğlu, *Mirac Gerçeği* (İstanbul 1991); Süyûtî, *Peygamberimizin Mucizeleri ve Büyük Özellikleri* (trc. Ömer Temizel, Konya, ts.); Metin Özdemir, *Miraç* (yüksek lisans tezi, 1994, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); İsmail Mutlu, *Peygamberimizin Mucizeleri* (İstanbul 1998); Yavuz Ünal v.dğr., *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslâm'da Mirac* (Ankara 1996); Erdinç Ahatlı, *Muhaddislere Göre Peygamberlik Delilleri: Delâilü'n-Nübüvve* (doktora tezi, 1999, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissi Mucizeler* (doktora tezi, 2001, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Şarkiyatçıların Resûl-i Ekrem hakkındaki iddialarına cevap vermek amacıyla telif edilen eserler arasında şunlar zikredilebilir: Manastırlı İsmâil Hakkı, *Hak ve Hakikat* (İstanbul 1329); Ahmet Hamdi Akseki, *Hâtemü'l-Enbiyâ Hakkında En*

Çirkin Bir İsnadın Reddiyesi (İstanbul 1922, 1923); İsmail Fenni, *Kitâb-ı İzâle-i Şükûk* (İstanbul 1928); Mustafa Âsım Köksal, *Müsteşrik Caetani'nin Yazdığı İslâm Tarihi'ndeki İsnad ve İtirallara Reddiye* (Ankara 1961); Kasım Küfrevî, *H. Peygamber'e Dil Uzatanlar* (İstanbul 1969); Ali Osman Ateş, *Oryantalistlerin Hz. Peygamber ile İlgili İddialarına Cevaplar* (İstanbul 1996); Abdülaziz Hatip, *Kur'an ve Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar* (İstanbul 1997).

H. Peygamber'in kutsal kitaplardaki yerine dair şu eserler yazılmıştır: Ömer Fevzi Mardin, *H. Muhammed Efendimizin Nebî Olarak Geleceği Hakkında Evvelki Mukaddes Kitapların Tebşirâtı* (İstanbul 1951); A. H. Deedat, *Eski ve Yeni Ahid'de Hz. Muhammed* (trc. Şinasi Siber, Ankara 1960, 1972); Mehmet Kemal Pilavoğlu, *Musa (a.s.) Muhammed (a.s.)'ı Müjdeliyor* (Ankara 1966); Abdülhad Dâvud, *Tevrat ve İncil'e Göre Hz. Muhammed (a.s.)* (trc. Nusret Çam, İzmir 1988); A. H. Vidyarthi – U. Ali, *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed* (trc. Kemal Karataş, İstanbul 1994).

1980'li yıllardan sonra ilâhiyat fakültelerinde Resûl-i Ekrem'le ilgili akademik çalışmaların bu konudaki literatüre dikkate değer bir zenginlik kattığı görülmektedir. Çeşitli üniversitelere bağlı yirmi civarındaki ilâhiyat fakültesinin dergileri yanında 1989 yılından itibaren Türkiye Diyanet Vakfı'nın öncülüğünde gerçekleştirilen Kutlu Doğum Haftası'ndaki bilimsel toplantılarda sunulan tebliğleri ihtiva eden kitaplarla *İslâm Medeniyeti Dergisi*, *İslâmî Araştırmalar*, *Diyanet Dergisi*, *Diyanet İlmî Dergi*, *Nesil*, *İslamiyât* ve *Marife* gibi dergilerde Hz. Peygamber hakkında çok sayıda makale yer almaktadır (bir listesi için bk. Demircan, s. 26-31, 34, 36, 37, 39, 42, 45).

Farsça. Hz. Peygamber hakkında Arapça yazılmış birçok temel kaynak daha ilk asırlardan itibaren Farsça'ya çevrilmiştir. Klasik eserlerden Taberî'nin *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*'ü, İzzeddin İbnü'l-Esir'in *el-Kâmil*'i gibi umumi tarihlerle İbn Hişâm'ın *es-Siretü'n-nebeviyye*'si, Vâkıdî'nin *el-Megâzi*'si, İbn Sa'd'ın *eş-Şabâkâtü'l-kübrâ*'sı, Tirmizî'nin *Şemâ'ilü'n-nebî*'si, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ*'ı, Taberî'nin *Mekârimü'l-ahlâk*'ı, İbn Seyyidün-nâs'ın *'Uyünü'l-eger*'i, Saîdüddin Muhammed b. Mes'ûd el-Kâzerûnî'nin *el-*

Muntekâ min sîreti'l-mevlidi'n-nebiyyi'l-Muştafâ'sı gibi eserler Farsça'ya tercüme edilmiştir (Storey, I/1, s. 61 vd., 173 vd.). Farsça telif edilen Gerdîzî'nin *Zeynü'l-aḥbâr*'ı, Minhâc-ı Sirâc el-Cüzcânî'nin *Ṭabakât-ı Nâsırî*'si, Beyzâvî'nin *Nizâmü't-tevâriḥ*'i, Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin *Câmi'u't-tevâriḥ*'i, Benâkitî'nin *Ravzatü üli'l-elbâb*'ı, Hamdullah el-Müstevfî'nin *Târîḥ-i Güzide*'si, Hâfiz-ı Ebrû'nun *Mecma'u't-tevâriḥ*'i, Şükullah'ın *Behcetü't-tevâriḥ*'i, Mîrhând'ın *Ravzatü's-şafâ*'sı, Gıyâseddin Hândmîr'in *Ḥabîbü's-siyer* ve *Ḥulâsatü'l-aḥbâr*'ı, Mîr Yahyâ Kazvî'nin *Lübbü't-tevâriḥ*'i gibi umumi tarihlerde de Hz. Peygamber'den bahsedilmektedir.

Doğrudan Resûl-i Ekrem hakkında olan birçok eserin belli başlıları şunlardır: Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel el-Mahbûbî, *Me'âşirü'l-iḥbâli*; müellifi belli olmayan *Hümâyunnâme*; Firûzâbâdî, *Sifrus-sa'âde*; Abdülaziz Muhyî el-Hisârî, *Siyerü'n-nebî*; Emîr Asîfüddin Hüseyin-i Şirâzî, *el-Muctebâ fi sîreti'l-Muştafâ*; Pîr Cemâl Erdistânî, *Beyân-ı Ḥakâyık-ı Aḥvâl-i Seyyidü'l-mürselîn*; Nûreddin Muhammed-i Kâzerûnî, *Mevlûd-i Ḥazret-i Risâlet-penâh-ı Muḥammedî*; Abdurrahman-ı Câmî, *Şevâhidü'n-nübüvve*; Muîn el-Miskîn, *Me'âricü'n-nübüvve*; Cemâl Hüseyin-i Şirâzî, *Ravzatü'l-aḥbâb fi siyeri'n-nebî ve'l-âl ve'l-aḥbâb*, Ahmed b. Tâceddin Hasan-ı Esterâbâdî, *Âşâr-ı Aḥmedî*; Nizâm-ı Muammâyî, *Sa'âdetnâme*; Hayretî, *Şâhnâme-i Ḥayretî*; Abdülevvel Zeydî, *Siyer-i Nebevî*; Sarfî-i Keşmîrî, *Megâzi'n-nebî*; Hâce Muhammed b. Dihdâr Fânî-i Şirâzî, *Mevlûdnâme*; Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî, *Medâricü'n-nübüvve*; Mîr Muhammed Sâlih Keşfî, *İ'câz-ı Muştafavî*; Mesîh Kayrânevî Pânîpetî, *Peygâbernâme*; Mirza Muhammed Refî Bâzil (tamamlayan Ebû Tâlib-i İsfahânî), *Ḥamle-i Ḥaydarî*; Muhammed Bâkır-ı Meclîsî, *Ḥayâtü'l-ḫulûb*; Abdülhad-ı Sirhindî, *Ḥazâ'in-i Nübüvvet*, Molla Alî-i Fürûşânî, *Câm-ı Gîti-nümâ*; Sâbâ-yı Kâşânî, *Ḥudâvendnâme*; Mahmûd Mirza Kaçâr, *Munteḥab-ı Maḥmûd*; Abdürrahîm Safîpûrî, *Nürü'l-îmân*; Bismil-i Şirâzî, *Bahrü'l-le'âlî*; Râcî, *Manzûme-i Ḥakâyık*; Molla Muhammed Şerff-i Buḥârî, *Ravzatü't-tevâriḥ*; Sürûş-ı İsfahânî, *Ordîbihîşt-nâme*; İhsânullah Leknevî, *Aḥsenü'l-kaşâş*; Sâgar-ı İsfahânî, *Muzaffer-nâme*; Muhammed Hüseyin-i Gurgânî-i Rabbânî, *Maḫsadü't-tâlib*.

XX. yüzyılda Hz. Muhammed'le ilgili kaleme alınan bazı eserler şunlardır: Seyyid Hüseyin Sadr-ı Şirâzî, *Peyâmbër-i İslâm* (Tahran 1337); Seyyid Gulâmırzâ Saîdî, *Büzürgterîn-i Merd-i Târih* (Tahran 1338 hş.); *Zindegânî-yi Muhammed* (Tahran 1340 hş.); Hüseyin İmâdzâde-i İsfahânî, *Pişvâ-yi İslâm* (Tahran, ts.); Ali Cevâhir-i Kelâm, *Muhammed Resûlullâh* (Tahran 1339 hş.); Muhammed Ali Halîfî, *Te'sîr-i Şahsiyyât-i Muhammed* (Tahran, ts.); Ebû Tûrâb Hidâyî, *Râz-ı Bî'şet* (Tahran, ts.); Ahmed Sâbir-i Hemedânî, *Muhammed ve Zimâmdarân* (Kum 1346 hş.); Seyyid Hâşim Resûlî Mahlatî, *Zindegânî-yi Muhammed Peyâmbër-i İslâm* (Tahran 1348 hş.); Muhammed Cevâd Mantikî, *Muhammed ve Mektebet-i Dirahşâneş* (Tahran 1349 hş.); Mehdi Süheyli, *Muhammed Resûlullâh* (Tahran 1351 hş.); Murtazâ Mutahharî, *Peyâmbër-i Ümmî, Hâtem-i Nübüvvet* (Kum 1360 hş.); Muhammed Ali Âkîfî, *Peygâmbër ü Yârân-ı Ü* (Tahran 1366 hş.); Muhammed Takî Lisânülmülk, *Nâşihu't-tevârîh-i Zindegânî-yi Peyâmbër* (I-II, Tahran 1370); Ca'fer Murtazâ Âmilî, *Sîre-i Şahîh-i Peyâmbër-i Büzürg-î İslâm: Ta'ziye, Tahlîl, Berresî* (I-II, Kum 1370-1373); Misâk Emîrfecr, *Peyâmbër* (I-XX, Tahran 1373-1377 hş.); Murtazâ Nazîrî, *Dâstân-hâ ve Dershâ-yi ez-Zindegî-yi Peyâmbër-i İslâm* (Tahran 1373 hş.); Hasan İslâmî, *Muhammed (s.'a) Peyâmbër-i Raḥmet* (Kum 1375 hş.); Mehdi Âyetullahî, *Dâstân-ı Zindegî-yi Peyâmbër-i İslâm (s), ez Tevellüd tâ Vefât* (Tahran 1378 hş.); Zeynelâbidîn Rehnümâ, *Peyâmbër* (Tahran 1378 hş.); Abbas Kadyânî, *Hâzret-i Muhammed* (Tahran 1378 hş.); Muhammed İbrâhim Âyetî, *Târih-i Peyâmbër-i İslâm* (Tahran 1379 hş.); Muhammed Rızâeddin Perver, *Âhîrîn-i Peyâm ber Âhîrîn-i Peyâmbër* (Tahran 1379 hş.); Esedullah Afşar, *Şest u Sâl bâ Peyâmbër-i Ekrem* (I-III, Tahran 1379 hş.); Cevâdî Âmulî, *Sîre-i Peyâmbër (as) der Kur'ân* (I-II, Kum 1379); Hüseyin Hüseyinî, *Peyâmbër-i Vaḥdet* (Tahran 1379 hş.); Ahmed Abîdî, *Peyâmbër der Hâne* (Tahran 1380 hş.); Ali Ma'sûmî, *Seferhâ-yi Muhammed (s.'a)* (I-V, Tahran 1380 hş.); Fahreddin Hicâzî, *Pejûheşî der Bâre Peyâmbër e Kur'ân* (Tahran 1380); Ebû'l-Hasan Hüseyin-i Edyânî, *Pejûheşî der Târih-i Peyâmbër-i İslâm* (I-II, Tahran 1381 hş.).

Batı Dilleri. Müslüman müellifler tarafından Hz. Peygamber hakkında yazı-

lan eserlerden bazıları şöylece sıralanabilir: Syed Ameer Ali, *A Critical Examination of the Life and Teaching of Muhammad (The Spirit of Islam)* (Calcutta 1891); Abu al-Fazl Mirza, *The Life of Muhammad* (Calcutta 1910); Abd al-Rahim Maulawi Dard, *Leven en Leeringen van Muhammad* (Amsterdam 1925); Essad Bey, *Mohammed: Eine Biographie* (Berlin 1932); Sirdar Ikbal Ali Shah, *Mohamed the Prophet* (London 1932); Muhammad Hamidullah, *Corpus des documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophète et des khalifes orthodoxes* (Paris 1935); a.mlf., *The Battlefields of the Prophet Muhammad* (Woking 1953); *Le Prophète de l'Islam: sa Vie et son Oeuvre* (I-II, Paris 1959) ve *The Prophet's Establishing a State and His Succession* (Paris 1986); Abd al-Karim Maulawi, *The Prophet of Islam and His Teachings* (Calcutta 1936); Ali Alsafi, *Muhammed als Sozialreformer* (Heidelberg 1944); F. R. Hajj Hakim, *The Life of Muhammad* (London 1948); Khurshid Ahmad (ed.), *The Prophet of Islam* (Karachi 1966); Khalifa Abdul Hakim, *The Prophet and His Message* (Lahore 1972); Parveen Shaukat Ali, *The Prophet as the World's Great Lawgiver* (Lahore 1976); Syed Shahid Husain, *Misconception about Prophet Mohammad* (Karachi 1976); Mustafa K. Khattak, *Islam, The Holy Prophet and Non-Muslim World* (Lahore 1976); Fida Hussain Malik, *Wives of the Prophet* (Lahore 1977); Ziauddin Sardar, *Muhammad: Aspects of His Biography* (Leiceseter 1979); Afzalur Rahman, *Muhammad: Blessing for Mankind* (London 1979); *Muhammad as a Military Leader* (London 1980) ve *Encyclopaedia of Seerah* (I-IV, London 1982); Abd al-Hamid Siddiqi, *The Life of Muhammad* (Lahore 1980); Hafiz Ghulam Sarwar, *Muhammad the Holy Prophet* (Lahore 1980); S. M. Madni Abbasi, *Family of the Holy Prophet* (Karachi 1982); Murtaza Mutahhari, *Le prophete ummi* (Tahran 1982); Muhammad Zafrulla Khan, *Muhammad: Seal of the Prophets* (London 1982); Seyyed Hossein Nasr, *Muhammad: Man of Allah* (London 1982); Majid Ali Khan, *Muhammad the Final Messenger* (Lahore 1983); Abdul-Ahad Dawud, *Muhammad in the Bible* (Doha 1987); Tahia al-Isma'il, *The Life of Muhammad* (London 1988); Qutubuddin Aziz, *The Prophet and the Islamic State* (Karachi 1990); Zakaria

Bashier, *Sunshine at Madinah: Studies in the Life of the Prophet Muhammad* (Leicester 1990); Rafiq Zakaria, *Muhammad and the Qur'an* (London 1991); Mohammad Mahmoud Ghali, *The Prophet Mohammad and the First Muslim State* (Beyrut 1992); Zafar Ali Qureshi, *Prophet Muhammad and His Western Critics* (I-II, Lahore 1992); Gulzar Ahmad, *Muhammad and His Constitutional Charter* (Lahore 1993); Abdul Waheed Khan, *The Personality of Allah's Last Messenger Muhammad Mustafa (s.a.)* (Karachi 1995); Kamal Abdel-Malek, *Muhammad in the Modern Egyptian Popular Ballad* (Leiden 1995); M. A. Salahi, *Muhammad: Man and Prophet, a Complete Study of the Life of the Prophet of Islam* (Shaftesbury 1995); Jabal Muhammad Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West: a Study of Muir, Margoliouth and Watt* (Leicester 1996); Yusuf Islam, *The Life of the Last Prophet* (London 1996).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn'ün-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), tür.yer.; Osmanlı Müellifleri, I-III, tür.yer.; Storey, *Persian Literature*, I/1, s. 61 vd., 172-207; Brockelmann, *GAL*, bk. İndeks; Enver Koray, *Türkiye Tarih Yayınları Bibliyografyası*, İstanbul 1952-87, I-IV, bk. İndeks; Muhammad Maher Hama-deh, *Muhammad the Prophet: A Selected Bibliography* (doktora tezi, 1965), The University of Michigan; a.e.: *Merâci' muhtâre 'an hayâti Resûlillâh*, Riyad 1402/1982; Sezgin, *GAS*, bk. İndeks; Osman Öztürk - Bekir Topaloğlu, *Cumhuriyet Devrinde Yayınlanan İslâmî Eserler Bibliyografyası*, Ankara 1975; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cem mâ üllife 'an Resûlillâh*, Beyrut 1402/1982; Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1984, I, tür.yer.; a.mlf., "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", *TDAY Belleten* (1972), s. 35-80; Munawar Ahmad Anees - Alia N. Athar, *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages*, London-New York 1986; Fâruk Hamâde, *Meşâdirü's-sireti'ne-beviyye ve takvîmühâ*, Dârülbeyzâ 1410/1989; Abdullah Köse, *Delâilü'n-Nübüvve Eserleri* (yüksek lisans tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Alim Yıldız - Tahsin Koçyiğit, *İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi (1952-2002)*, Ankara 2002, tür.yer.; Adnan Demircan, *Cumhuriyet Dönemi (1923-2001) İslâm Tarihi ve Medeniyeti Çalışmaları (Bir Bibliyografya Denemesi)*, İSAM Ktp., nr. 99788, s. 16-31, 34, 36, 37, 39, 42, 45, ayrıca bk. tür.yer.



CASIM AVCI

Urduca. Hint alt kıtasında siyer alanındaki eserler çoğunlukla Farsça, Arapça ve Urduca kaleme alınmıştır. Bengâli, Sindhî, Belûcî, Pencâbî, Peştü ve İngiliz dillerinde de çalışmalar olmakla birlikte bun-

lar fazla değildir (bu dillerdeki siyer çalışmaları için bk. Enver Mahmûd Hâlid, s. 205-206; Şeyh Muhammed İkrâm, *Rûd-i Keşer*, s. 501; *Siret-i Hayrû'l-enâm*, s. 771-782; Saîdullah Kâdî, XIV [1977], s. 385-395, 606-624; *UDMİ*, XIX, 306-309). Sonraki dönemlere etkisi bakımından Abdülhak ed-Dihlevî'nin (ö. 1052/1642) Farsça *Medâricü'n-nübüvve*'si (I-II, Delhi 1229/1814) özellikle zikredilmelidir. Bu kitabın Urduca tercümeleri de yapılmış (*Minhâcü'n-nübüvve* [trc. Hoca Abdülmecîd], I-II, Leknev 1889; *Urdu Tercüme Medâricü'n-nübüvve* [trc. Şemsülhasan Şems Birelvî], Karaçi 1968; *Urdu Tercüme Medâricü'n-nübüvve* [trc. Gulâm Mufnüddin Naîmî], I-II, Karaçi 1972) ve aslından daha çok yayılmıştır. Urdu dilinde yazılan ilk siyer kitabının Gîsûdirâz'ın (ö. 825/1422) eserleri arasında sayılan *Risâle Siretü'n-nebî* olduğu ileri sürülmektedir (Enver Mahmûd Hâlid, s. 204-205). X. (XVI.) yüzyılın ortalarından itibaren Urduca siyer kitaplarında bir artış görülürse de tercüme dışındaki ciddi bir çalışma göze çarpmamaktadır. Ya'kûb b. Hasan Sarfî-i Keşmîrî *Meğâzi'n-nebî* adıyla manzum bir risâle, Muhammed b. Fazlullah Burhânî *et-Tuḥfetü'l-mürsele ile'n-nebî* isimli bir kitap kaleme almıştır. Burhânî'nin eseri üzerine şerh ve hâşiye çalışmaları yapılmıştır. Dekken Urduca ile (Dekkenî) XVIII. yüzyılın sonuna kadar yazılan eserlerin sayısı oldukça azdır. *Heşt Biḥişt* adlı manzum bir siyer kitabı bulunan Muhammed Bâkır Âgâh'ın mensur *Riyâzû's-siyer*'i mevcut en eski tam siyer kitabıdır. Eserin bilinen üç nüshası Haydarâbâd Dekken'deki Andra Pradesh Central Library'de bulunmaktadır (Fenn-i Siyer, nr. 35, 480). Kerâmet Ali Caunpûrî, Tirmizî'nin *Şemâ'ilü'n-nebî*'sini *Envâr-ı Muhammedî* adıyla Urduca'ya çevirmiştir (Mîrat, ts. [Matbaa-i Şevketü'l-metâbi']). Seyyid Abdülgafûr tarafından telif edilen *Tecelliyâtü'l-envâr*'da sağlam rivayetler kullanılmış, sonunda Hulefâ-yi Râşidîn'in hayatına da yer verilmiştir. Seyyid Emirüddin Hüseyin Mümtâzû't-tefâsîr adıyla bir siyer kitabı yazmıştır. Dekken Urduca ile kaleme alınan son mensur siyer kitabı, Kadı Bedrüddevle Muhammed Sıbgatullah'ın *Fevâ'id-i Bedriyye*'sidir (Madras 1263/1847; Haydarâbâd-Dekken 1350/1932).

Özellikle Dekken bölgesinde eski Dekken Urduca ile başlayan manzum siyer çalışmaları daha çok mevlidnâme (mîlâdnâme), mi'racnâme, vefatnâme, şemâil-

nâme türünde hazırlanmıştır. Abdülmâlik Behrûçî'nin, Abdülatîf'in, Emîn Gucerâtî'nin, Rahmetullah İlahâbâdî'nin ve Muhammed Kifâyet Ali Kâfî'nin mevlidnâmeleri; Seyyid Bulâkî'nin, Seyyid Mirân Hâşimî'nin, Muhammed b. Müctebâ Mehdevî'nin ve Mîr Kudretullah Kâsım'ın mi'racnâmeleri; Abdülatîf'in, Emîn Gucerâtî'nin ve Mîr Velî Feyyâz Velî'nin vefatnâmeleri bunlar arasında sayılabilir (a.g.e., s. 234-238, 275; Efser Sıddîki Amrohavî, II, 480-481). Mevlidnâme geleneği nesir olarak da erken dönemden günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Mevlidnâmelerden ve diğer türlerdeki eserlerden bazıları şunlardır: Abdülcelîl, *İḥyâ'ü'l-kuḷûb fi mevlûd-i'l-maḥbûb* (Madras 1217); Seyyid Eşref Şemsî, *Risâletü'l-mi'rac* (Haydarâbâd-Dekken 1248/1832); Şah Selâmetullah Leknevî, *Mevlûd-i Şerîf* (Leknev 1260, 1266); Muhammed Tâhîr, *Mevlûd-i Tâhiriyye* (Bombay 1264); Şah Raûf Ahmed Re'fet, *Merğübü'l-kuḷûb fi mi'râci'l-maḥbûb* (Ray Vilor 1272); Gulâm İmâm Şehîd İlahâbâdî, *Hüdâ ki Rahmet* (Madras 1860); a.mlf., *Mevlûd-i Şerîf-i Bahâriyye* (Madras 1860); Mirza Ali, *Mevlûd-i Arz-ı Bahâr* (Leknev 1284/1867); Muhammed Zahirüddin Bilgrâmî, *Esrâr-ı Nübüvvet* (Leknev 1287/1870); Muhammed Takî Han Birelvî, *Sürûrû'l-kuḷûb fi zikri'l-maḥbûb* (Kanpûr 1288/1871); Muhammed Ahsen Amrohavî, *Âftâb-ı Âlem-tâb* (Delhi 1876); Hâfî, *Mevlûd-i Şerîf* (Pânîpat 1932); Muhammed Emir, *Ezkâr-ı Muhammedî* (Agra 1877); a.mlf., *Envâr-ı Muhammedî* (Agra 1878); Muhammed Hasan, *Nürü'l-ebşâr fi zikri hayri'l-ebâr* (Leknev 1880); Muhammed İsmâil, *Nûr-ı Muhammedî* (Mîrat 1883); Bâkır Ali Han Leknevî, *Zekâ'ü'l-hüdâ fi mevlidi Muhammed Muştafâ* (Leknev 1890); Burhâneddin, *Mîlâd-ı Şerîf* (Haydarâbâd-Dekken 1887); Seyyid Server Ali, *Mîlâd-ı Server-i Enbiyâ'* (Leknev 1892); Mahmûd Hasan Celîl Bedâûnî, *Bâg-ı Resûl* (Bireli 1898); Şah Ahmed Saîd Müceddî, *Sa'îdü'l-beyân fi mevlidi seyyidi'l-ins ve'l-cân* (Delhi 1905; Haydarâbâd 1385); Envârullah Han, *Envâr-ı Aḥmedî* (Haydarâbâd-Dekken 1906); Ahsen Ali Han Ahsen, *Aḥsenü'l-mîlâd* (Benâres 1910); Mevlî Mecîdüddin, *Mîlâd-ı Mecîdî* (Agra 1910); Abdülvahîd, *Tezkiretû'l-hak* (Delhi 1915); Seyyid Eyyûb Ahmed Sabr Şahcihanpûrî, *Âftâb-ı Nübüvvet* (Karaçi 1917); Meymûne Sultâne Şah Bânû, *Zikr-i Mübârek* (Agra 1918); Abdürrezzâk, *Mîlâdnâme-i Cedîd* (Leknev

1921); Hoca Hasan Nizâmî, *Mîlâdnâme aor Resûl Nebî* (Delhi 1922); Rahmân Ali Han, *Ṭariḫa-i Ḥasene* (Leknev 1923); Ebû'l-Kelâm Âzâd, *Zikr-i Mîlâd* (Aligarh 1925); Abdüşşekûr Leknevî, *Tuḥfe-i Anberiyye* (Leknev 1927); Râşid el-Hayrî, *Âmine ka Lâl* (Delhi 1930, eserin baskı sayısı otuzu geçmiştir); Sirâceddin Ekberâbâdî, *Mîlâd-ı Resûl* (Agra 1930); İntizâmullah Şihâbî, *Mîlâd-ı Kamer fi zikri hayri'l-beşer* (Agra 1935); Muhammed Ekber Han Vârisî Mîratî, *Mîlâd-ı Şerîf-i Ekber* (Bombay-Delhi 1940).

Mensur siyerler de XVIII. yüzyıldan sonra Kuzey Hindistan Urduca ile yaygınlık kazanmıştır. Bunlar arasında Velî Velorî'nin *Ravzatü'l-enver*, Muhammed Sıddîk Lahorî'nin *Silkü'd-dürrer*, Muhammed Ecmel'in *Siret-i Qur'âniyye*, Seyyid Server Ali'nin *Sevâniḫ-i 'Omri Ḥazret-i Muhammed* adlı eserleri sayılabilir. Daha sonra Batılılar'ın çalışmalarına karşı siyer kitaplarında ciddi bir artış olmuştur. İnâyet Ahmed Kâkûrî'nin 1275'te (1858) hâpiste iken yazdığı *Tevâriḫ-i Ḥabîb-i İlah* önemli bir eserdir (Kanpûr 1281; Diyûbend 1950). Kâkûrî'nin *Seyyidü'l-aḫyâr* adlı bir siyer kitabı daha vardır. Modernist Seyyid Ahmed Han'ın *Cilâ'ü'l-kuḷûb bi-zikri'l-maḥbûb*'u (Delhi 1259/1843) küçük hacmine rağmen Resûl-i Ekrem'in hayatının bütün safhalarını ele almaktadır. Müellif, eserini mevlidnâmelerdeki uydurma rivayetlere bir tepki olarak yazdığını söylediği halde otuz altı yıl sonra kaleme aldığı bir yazısında eserde anlatıldığı olayların büyük bir kısmının zayıf ve uydurma rivayetlere dayandığını belirtmiştir (*Makâlât-ı Sör Seyyid*, VII, 31-35). Seyyid Ahmed Han'ın, Sir William Muir'in *The Life of Mahomet* adlı eserini (I-IV, London 1858-1861) tenkit için Londra'da yazıp müsveddesinden İngilizce'ye çevirttiği (*Life of Mohammed / A Series of Essays on the Life of Mohammed*, London 1870) *Ḥuṭabâtü'l-Aḥmediyye 'ale'l-'Arab ve's-siretü'l-Muḥammediyye* (Aligarh 1887) yazım tarzı bakımından yeni bir tür olup on, on bir ve on ikinci bölümleri Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgilidir. Ancak müellif, Muir'i eleştirmekle birlikte onun mücizelere olan itirazına mücizeleri reddederek cevap vermiştir.

Mirza Hayret Dihlevî, Seyyid Ahmed Han'ın çizgisinde olmamakla birlikte *Siret-i Muhammediyye* (Delhi 1895) ve *Siret-i Resûl* (I-VI, Delhi 1900-1910) adlı kitaplarında onun eserlerinden de istifade

etmiştir. Kerâmet Ali Dihlevî *Sîret-i Muhammediyye*'si (Bombay 1861) ve Firûzüddin Daskuvî *Sîretü'n-nebî: Piyârey Nebî key Piyârey Hâlâtı*' ile (I-III, Lahor 1905) siyer çalışmalarına katkı sağlamıştır. *Mühr-i Nübüvvet* (baskı yeri yok, 1899; Lahor 1975), *Rahmetün li'l-âlemîn* (I-III, Lahor 1912-1933) ve *Seyyidü'l-beşer*'in (I-II, Lahor 1364/1945) yazarı Muhammed Süleyman Mansûrpûri siyer yazıcılığında bir dönüm noktasıdır. Özellikle *Rahmetün li'l-âlemîn*, Şiblî Nu'mânî'nin yazmayı planladığı eserini geciktirmesine sebep olacak derecede önemli sayılmıştır. İslâm dünyasında yazılan siyer kitaplarının başında Şiblî Nu'mânî ile talebesi Seyyid Süleyman Nedvî'nin kaleme aldığı *Sîretü'n-nebî* gelmektedir. Batılılar'ın siyer kitaplarında ileri sürdüğü iddialar üzerine Şiblî 1905'te başlayıp bıraktığı çalışmasına 1912'de devam etmiş, 1914'te vefatı üzerine Nedvî, III. ciltten aldığı eserin yazımını yedi cilt olarak tamamlamıştır (I-VI, A'zamgarh 1918-1938; VII, Karaçi 1980). Ömer Rıza Doğrul tarafından kısmi olarak Türkçe'ye çevrilen kitap (*İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet*, I-V, İstanbul 1928) başka dillere de tercüme edilmiştir (bk. ASR-ı SAÂDET). Seyyid Süleyman Nedvî, Madras'taki Muslim Educational Association of Southern India'nın daveti üzerine Ekim-Kasım 1925'te Resûl-i Ekrem hakkında Urduca sekiz konferans vermiş, bunlar *Huṭabât-i Madrâs* adıyla yayımlanmıştır (Madras 1926). Kitap birkaç defa İngilizce'ye (*Muhammad the Ideal Prophet* [trc. Mohiuddin Ahmad], Leknev 1977; Lahor 1990), ayrıca Arapça ve Türkçe'ye (*Hazretü Muhammed [aleyhisselâm] Hakkında Konferanslar* [trc. Osman Keskiöğlü], Ankara, ts. [DİB yayını]) çevrilmiştir.

Eşref Ali Tehânevî *Neşrû't-tîb fi zikri'n-nebiyyi'l-habîb* (Lahor-Karaçi, ts. [Tâc Company]), *Mîlâdü'n-nebî* (haz. Münşî Abdurrahman Han, Mültan 1959) ve *Habîb-i Hudâ* adıyla üç eser kaleme almıştır. Ebû Reşîd Muhammed Abdülâzîz'in *Sevâniḥ-i 'Ömrü Hazret-i Resûl-i Kerîm*'i (Lahor 1338/1921) klasik tarzda bir siyer kitabıdır. Aligarh Koleji'nden Seyyid Nevvâb Ali'nin *Tezkiretü'l-Muştafâ* (Aligarh 1907) ve *Hemârey Nebî* (Bopal 1910) adlı eserleri ders kitabı olarak seçilmiş, *Sîret-i Resûlullâh*'i ise (1931; Karaçi 1966) 1926'da *Maratî Ansiklopedisi*'nde çıkan bir maddede Margoliouth'a dayandırılan iddialar üzerine yazılmıştır.

Abdürraûf Kâdirî Dânâpûri, *Eşahhu's-siyer* adlı çalışmasında (Karaçi 1975, 1982) Resûl-i Ekrem'in gazveleriyle ilgili ayrıntılı bilgi vermiştir. M. İbrâhim Mîr Siyâlkûtî *Sîretü'l-Muştafâ* (I-II, Siyâlkût 1973, 2. bs.) ve *Târîḥ-i Nebevî* (I-II, Amritsar 1941-1947; I-II, Siyâlkût 1973); Senâullah Amritsarî *Muhammed-i Rişî* (Amritsar 1923), *Mukaddes Resûl* (Amritsar 1925) ve *Ḥaşâ'isü'n-nebî*; Abdülhalîm Şerâr *Sevâniḥ-i Hâtemü'l-mürselîn* (Leknev 1919) ve *Cüyâ'ey Haḫ* (*Dilefrûz* dergisinde 1917, 1919 ve 1921 yıllarında tefrika edilmiştir) adlı eserleri kaleme almıştır. Muhammed Ali Lahorî'nin *Sîret-i Hayrû'l-beşer*'i bu konudaki en geniş çalışmadır (Lahor 1919). *Muhammed Muştafâ* adıyla bir muhtasarı da bulunan kitabın (Lahor 1929) İngilizce çevirisi Muhammed Ya'kûb Han tarafından gerçekleştirilmiştir (*Muhammad the Prophet*, Lahor 1924). Bu tercüme de ihtisar edilmiştir (*The Prophet of Islam*, Lahore 1928, 1932). Ömer Rıza (Doğrul) eseri *Peygamberimiz Aleyhi's-selâm* (İstanbul 1341-1342), Ali Genceli *Peygamberimizin Hayatı: Sîretü'n-Nebî* (Ankara, ts. [Nur Yayınları]) adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Hıfzurrahman Siyuharvî'nin *Sîret-i Resûl-i Kerîm (Nûrû'l-başar fi sîreti hayri'l-beşer*, Dabil-Sûrat 1935), *Belâğ-i Mübîn ya'nî Mekâtib-i Seyyidü'l-mürselîn* (Delhi 1932; Lahor 1977); Menâzir Ahsen Geylânî'nin *en-Nebiyü'l-hâtim* (Lahor 1936, 1392/1972); Muhammed İdrîs Kandehevî'nin *Sîretü'l-Muştafâ* (I-IV, Diyûbend 1941-1966; I-III, Lahor 1977, 1985; nşr. M. Sa'd Siddîki, I-II, Lahor 1992), *Ḥuhûr-i Hâtemü'l-enbiyâ' ve'l-mürselîn: Beşâretü'n-nebiyyîn* (Leknev 1933), *Miskü'l-ḥitâm fi ḫatmi'n-nübüvveti 'alâ Seyyidi'l-enâm* (Mültan 1371/1952; Lahor 1977); Muhammed Şefî' Diyûbendî'nin *Sîret-i Hâtemü'l-enbiyâ'* (Bombay, ts. [Mektebe-i Eşrefiyye]; Karaçi 1968, 54. bs.) ve Nûrbahş Tevekkülî'nin *Sîret-i Resûl-i Arabî* (Lahor 1938, 1945, 1957, 1979), *Hilyetü'n-nebî*, *Mî'râcü'n-nebî*, *Mu'cizâtü'n-nebî*, *Ğazavatü'n-nebî* (Lahor 1922) adlı eserlerini de saymak gerekir.

Ebû'l-A'lâ Mevdûdî'nin *Sîret-i Server-i 'Âlem* adlı kitabı (I-II, Lahor 1978, 1979, 1980, 1983, 1989), Naîm Siddîki ve Abdülvekîl Alevî tarafından onun makalelerinden ve tefsirinden derlenmiş olup müellif de bazı eklemeler ve düzeltmeler yapmıştır. Eser, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı* ismiyle

Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. N. Ahmed Asrar, I-III, İstanbul 1992). Naîm Siddîki'nin *Muhsin-i İnsâniyyet*'i de (Serkoda 1960; Lahor 1963, 1972) çok beğenilmiştir. Gulâm Ahmed Pervîz, *Mî'râc-ı İnsâniyyet*'inde (Lahor 1976, 3. bs.) Kur'ân-ı Kerîm'e göre Hz. Muhammed'in portresini çizmiştir. Pîr Muhammed Kerem Şah Ezerî'nin *Ziyâ'ü'n-nebîsi* en yeni çalışmalardan olup (I-VII, Lahor 1413-1418/1993-1998) eserin son iki cildinde Batılılar'ın iddialarına cevap verilmektedir. Muhammed Hamîdullah'ın da *Resûl-i Ekrem ki Siyâsi Zindegî* (Karaçi 1950, 1968, 1980), *'Ahd-i Nebevî meyn Nizâm-ı Hükûm-rânî* (Delhi 1944) ve *Huṭabât-i Behâvelpûr* (Behâvelpûr 1401/1981) adlı kitapları vardır.

Hindistan'ın 1947'de iki devlete ayrılmasından sonra Pakistan ve Hindistan'da kaleme alınan çok sayıdaki siyer kitabından en önemlileri şunlardır: Atâullah Han Ata, *Sîret-i Faḫri Do 'Âlem* (Lahor 1964, 2. bs.); Reis Ahmed Ca'ferî, *Risâlet-me'âb* (Lahor, ts. [İşâat-i Menzil]); Mâhir el-Kâdirî, *Dürr-i Yetîm* (Lahor 1980, 3. bs.); Molla Vâhidî, *Hayât-ı Server-i Kâinât* (I-II, Karaçi 1953-1957); Seyyid Âli Müzzemmil Pîrzâde, *Şâhkâr-ı Nübüvvet* (Lahor 1956); Ebû Yahyâ İmâm Han Nevşehrevî, *Mükâlemât-i Nebevî* (Lahor 1957, 1978); Murtazâ Hüseyin Fâzıl Leknevî, *Ḥaṭîb-i Qur'ân Nebiyy-i Âḫiri'z-zamân* (Lahor, ts. [Gulam Ali and Sons]); Muhammed Zafrüddin, *Üsve-i Hasene* (Delhi 1959); Pîrzâde Şemseddin, *Resûl-i Kerîm fi Qur'ân-ı 'Azîm* (Lahor 1959); Kârî Muhammed Tayyib, *Âftâb-ı Nübüvvet* (I-II, Lahor 1961); a.mlf., *Hâtemü'n-nebiyyîn* (Lahor, ts. [İdâre-i Osmâniyye]); Abdülmâcid Deryâbâdî, *Sîret-i Nebevî-i Qur'ânî* (Lahor, ts. [Mekke Books]); Ebû'l-Kelâm Âzâd, *Resûl-i Rahmet* (haz. Gulâm Resûl Mihr, Lahor 1981, 2. bs.); Şah Muhammed Ca'fer Pelvârvî, *Peygamber-i İnsâniyyet* (Lahor 1963); M. Âsâf Kıdvâî, *Maḫâlât-ı Sîret* (Leknev 1959, 1967); Seyyid Muhammed İsmâil, *Resûl-i Arabî aor 'Asr-ı Cedîd* (Karaçi 1969); Hâlid Alevî, *İnsân-ı Kâmil* (Lahor 1974); Muhammed Abdülhay, *Üsve-i Resûl-i Ekrem* (Karaçi 1976, 1981, 12. bs.); Abdülâzîz Örfî, *Cemâl-i Muştafâ* (I-IV, Karaçi 1978-1982); Nasîr Ahmed Nâsir, *Peygamber-i A'zam ve Âḫir* (Lahor 1977); Zâhir Şah Miyan Kâdirî, *Sîret-i Muştafâ* (Suvât 1979); Muhammed Yûsuf Islâhî, *Dâ'î-i A'zam* (Lahor 1980); Ali

Asgar Çödrî, *Muhammed şallallahü 'aleyhi ve sellem* (I-III, Lahor 1980-1983); Abdülmustafa A'zamî, *Sîret-i Muştafâ* (Karaçi 1981); Muhammed Şerîf Kâdî, *Üsve-i Hasene Kur'an ki Rôşnî meyn* (Lahor 1981); Seyyid Es'ad Geylânî, *Resûl-i Ekrem ki Hikmet-i İnqılâb* (Lahor 1981) ve *Huzûr-i Ekrem aor Hicret* (Lahor 1981); Esed el-Kâdirî, *Sîretü'r-Resûl* (Karaçi 1981); Muhammed Ahmed Kâdirî, *Tîbû'l-verde Şerh-i Kaşîde-i Bürde-i Şerife* (Lahor 1998), *Haşâ'îş-i Muştafâ 'aleyhi't-tahîyyetü ve's-şenâ'* (Lahor, ts. [Encümen-i Nusretü'l-İslâm]), *Medenî Tâcdâr: Milâd Nambir* (Lahor, ts. [Makbûl-i Âm Press]); Lahor, ts. [Bezm-i Tanzîm]) ve *Mî'râc-ı Mübârek* (Lahor 1351); Vahîdüddin Han, *Peygamber-i İnqılâb: Sîret-i Pâk ka 'İlmî aor Târîhî Mü'tâlâ'a* (Yeni Delhi 1982, 1993).

Sîret özel sayıları yayımlanan Urduca dergilerin önemlileri şunlardır: *Mâhnâme nizâmü'l-meşâyih* (Delhi, Ocak 1916/Rebûlevvel 1334, Temmuz-Ağustos 1929, Temmuz-Ağustos 1930, Haziran 1934 sayıları); *el-Cem'yye* (Habîb Nambir, Delhi 1927); *Pîşvâ* (Tezkire-i Cemîl Nambir, Delhi, Eylül 1930, Temmuz 1931, Temmuz 1932); *Mevlevî* (Resûl Nambir, Delhi, 1345, 1347, 1354, 1361, 1365 yılı sayıları); *Mâh-ı Nev* (Sîret-i Resûl, Karaçi 1963 ve Sîret-i Pâk, Karaçi 1966); *Nuķûş* (Sîret Nambir, I-XIV, Lahor); *Seyyâre Dâcist (Sayyarah Digest)* (Resûl Nambir, I-II, Lahor 1973, 1992); *Fârân* (Sîret Nambir, Lahor 1982); *Fikr u Nazar* (Sîret Nambir, XXX/1-2, İslâmâbâd 1413/1992).

Bazı Hindular ve Sihler de siyer kitabı yazmış, bunların bir kısmı Resûl-i Ekrem'e karşı telif edilmiştir (Enver Mahmûd Hâlid, s. 467-494; Mümtâz Liyâkat, XXX/1-2 [1992], s. 355-405). Siyer yazıcılığını Resûlullah'ın aleyhine canlandıran en önemli grup ise Batılı yazarlardır. Bunların çalışmalarından bir kısmı Urduca kaleme alınmış, bir kısmı da Urduca'ya tercüme edilmiştir. Serampûr'daki British Baptist Missionary Society'nin 1807'de bastırıldığı bir risâlede Hz. Peygamber'e yönelik ağır ifadeler kullanılmış, risâle bölgede müslümanlarla hıristiyanlar arasında ciddi tartışmalara yol açmıştır (Potts, s. 183-184). Church Missionary Society'nin Benâres'teki temsilcilerinden William Smith ve Charles Leupolt'un *Dîn-i Haķ ki Tahķik* adlı kitaplarında da (Allahâbâd 1842, 1866, 3. bs.) Resûl-i Ekrem hakkında aşâğılayıcı bir üslûp kullanılmıştır. Rahip

Samuel Knowles *Mî'râc* isimli bir risâle kaleme almıştır (Amritsar 1878). Onun Papaz Receb Ali ile birlikte yazdığı *Risâletü'n-nebî ve berâhîn'i* ile Elwood Morris Wherry'nin *en-Nebîyyü'l-ma'şûm'u* da hıristiyanların sîret ürünlerindedir (Enver Mahmûd Hâlid, s. 377). Sir William Muir'in *The Life of Mahomet* adlı eseri (London 1858-1861) ve diğer çalışmaları bölgedeki Batılılar'ın Hz. Peygamber'le ilgili temel kaynakları olmuştur. Edward Sell'in *The Life of Muhammad* (Madras 1913), *The Battles of Badr and Uhud* (Madras 1909) ve *Ghazwas and Sariyas* (Madras 1911) isimli kitapları Urduca'ya ve bazı bölgesel dillere çevrilmiştir. David Samuel Margoliouth'un *Mohammed; The Early Development of Mohammedanism* (London 1914), *Hibbert Lectures 1913, Mohammed and The Rise of Islam* (London 1905), *Mohammedanism* (London 1911) ve *Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam* (London 1924), *The Schweich Lectures 1921* adlı çalışmalarının da bölgedeki sîret literatürüne etkilerinden söz edilebilir.

Batılı yazarlardan nisbeten objektif davrananlar arasında İngiliz John Davenport'un *An Apology for Mohammed and the Koran*'ı (London 1869) Urduca'ya tercüme edilmiştir (*Mü'eyyidü'l-İslâm* [trc. İnâyetürrahman Han Dihlevî], 1870; *Te'yid-i Muhammed ve'l-Kur'an* [trc. Mevlevî Ebû'l-Hasan], 1282/1871). Thomas Carlyle'in *On Heroes Hero-Worship and the Heroic in History* adlı kitabının (London 1901, 1911, 1967; Lincoln 1966) ikinci bölümü birçok defa Urduca'ya çevrilmiştir (a.g.e., s. 358-359). Godfrey Higgins, *An Apology for the Life of Muhammad* isimli çalışmasıyla (London 1829) Seyyid Ahmed Han'ın dikkatini çekmiş ve Seyyid Ahmed, Hz. Peygamber'in İncil'de müjdelenmesi konusunu *Huţabât-ı Ahmediyye* adlı kitabına aktarmıştır. Ayrıca eseri Mevlevî Muhammed Ah-sen'e tercüme ettirmiştir (*Himâyet-i İslâm*, 1873). Julius Wellhausen'in *Encyclopaedia Britannica* için yazdığı "Muhammed" maddesi, Mevlevî Abdülfârim Ahrârî tarafından *Sîretü'n-nebî aor Müsteşrikin* adıyla tercüme edilmiştir (Delhi 1900, 1929; Batılılar'ın siyer çalışmaları için ayrıca bk. a.g.e., s. 223-227, 332-361; Birışık, s. 102-115; Muhammed Riyâz, XXX/1-2 [1992], s. 317-353).

Hıristiyanlığı kabul eden yerli halktan siyer çalışması yapanların içinde Papaz

Mevlevî İmâdüddin Lâhiz'in ayrı bir yeri vardır. Onun *Târîh-i Muhammedî'si* (Amritsar 1872) bir siyer denemesidir. Ayrıca *Ta'îm-i Muhammedî* (Lahore, ts. [Punjab Religious Book Society]), *Hidâyetü'l-müslimîn* (Leknev, ts. [American Mission Press]) ve *Tahķiku'l-îmân* (Lahore, ts. [Punjab Religious Book Society]) adlı kitaplarında sîret bölümleri yer alır. Hâfî, Lâhiz'in Resûl-i Ekrem'e karşı ağır bir dil kullandığı bu eserlerine *Tiryâķ-i Mesmûm* ve *Târîh-i Muhammedî per Münşifâne Râ'ey* adıyla reddiyeler hazırlamıştır (Hâmid Hasan Kâdirî, s. 632-633; Enver Mahmûd Hâlid, s. 370-375). Mevlevî Çerâğ Ali'nin de *Ta'îlikât* ismiyle bir reddiyesi (Leknev 1872) ve *Mâriye Kıptiyye* adlı bir kitabı vardır (Şeyh Muhammed İkrâm, *Mevc-i Keuşer*, s. 166-178). Hindistan asıllı papaz Thakur Dass, Mevlevî Gulâm-ı Nebî'nin *Mu'cizât-ı Muhammediyye ez Kur'an* adlı risâlesine (Amritsar 1894) cevap olarak *Muhammed bî Kerâmât*'ı (Lahore, ts. [Punjab Religious Book Society]) kaleme almıştır. Onun *Sîret-i Me-sîh u Muhammed* adlı bir kitabı daha vardır (Wherry, s. 88-93).

BİBLİYOGRAFYA :

W. Smith – C. Leupolt, *Dîn-i Haķ ki Tahķik*, Allahâbâd 1866, s. 90; E. M. Wherry, *The Muslim Controversy*, Madras 1905, s. 16-36, 88-93, 105-107; Abdülhak, *Kâmûsü'l-kütüb: Urdû*, Karaçi 1961, I, 659, 691-774, 800; Seyyid Ali Şah, *Urdû meyn Sevânih Nigârî*, Karaçi 1961, s. 244; Kâdî Şihâbüddin, *Urdû meyn Milâdnâme* (doktora tezi, 1964), Nagpur University, Hindistan; Hâmid Hasan Kâdirî, *Dâstân-i Târîh-i Urdû*, Karaçi 1966, s. 632-633; E. D. Potts, *British Baptist Missionaries in India*, Cambridge 1967, s. 183-184; Şeyh Mübârek Mahmûd Pânîpetî, *Sîret-i Resûl: Urdû Kitâbön ki Câmî' Fihrist*, Lahor 1973; Mümtâz Manglorî, *Şerar key Târîhî Navıl aor Un ka Tahķik aor Tenķidî Câ'ize*, Lahor 1978; Seyyid Süleyman Nedvî, *Yâd-i Refteğân*, Karaçi 1983, s. 203; a.mlf., *Huţabât-i Madras*, Lahor, ts. (Makbûl Akademi), s. 5-6; M. Eyyûb Kâdirî, *Urdû Neşr key İrtikâ meyn 'Ulemâ' ka Hîşsa*, Lahor 1988, s. 256-259; Enver Mahmûd Hâlid, *Urdû Neşr meyn Sîret-i Resûl*, Lahor 1989, tür.yer.; Seyyid Ahmed Han, "Cilâ'ü'l-kulûb per Riviyv", *Maķâlât-ı Sör Seyyid* (nşr. M. İsmâil Pânîpetî), Lahor 1991, VII, 31-35; Şeyh Muhammed İkrâm, *Rûd-i Keuşer*, Lahor 1992, s. 501; a.mlf., *Mevc-i Keuşer*, Lahor 1992, s. 166-178; Efser Sıddîki Amrohavî, "Urdû'ey Kadîm aor Na't Gûî", *Seyyâre Dâcist* (Resûl Nambir), Lahor 1992, II, 480-481; *Sîret-i Hayrû'l-enâm* (haz. Urdû Dâire-i Maârif-i İslâmiye, Câmia Pencâb), Lahor 1424/2003, s. 771-782; Abdülhamit Birışık, *Oryantalist Misyonerler ve Kur'an: Batı Etkisinde Hint Kur'an Araştırmaları*, İstanbul 2004, s. 102-115; Şeyh İnâyetullah, "Resûl-i Ekrem key Sîret Nigâr", *Fikr u Nazar*, VIII, İslâmâbâd 1970, s. 887-903; XIII (1976), s. 720-734; Seyyid Abdullah, "Fenn-i

Sîret Nigârî per Ek Nazar", a.e., XIII (1976), s. 825-833; Saîdullah Kâdî, "Peştü Zübân meyn Sîret ki Kitâbeyn", a.e., XIV (1977), s. 385-395, 606-624; Racâ Reşîd Mahmûd, "Pâkistân meyn Fenn-i Na't: Târîh ü İrtikâ", a.e. (Sîret Nambir), XXX/1-2 (1992), s. 137-143; M. Miyân Siddîki, "Urdû Zübân meyn Çend Ehem Kütüb-i Sîret", a.e., XXX/1-2 (1992), s. 266-312; Muhammed Riyâz, "Müsteşrikin ki Kütüb-i Sîret", a.e., XXX/1-2 (1992), s. 317-353; Mümtâz Liyâkat, "Berr-i Şağîr meyn Sîret Nigârî: Mağâmî Zübânôn meyn Gayri Müslim Muşannifin ki Tesânîf", a.e., XXX/1-2 (1992), s. 355-405; Lutfurrahman Fârûkî, "Daktir Muhammed Hâmîdullah ki Çend Meşhûr Kütüb-i Sîret ka Ta'âruf aor Un key Mündericât", *Ma'ârif-i İslâmî* (İşâat-i Hâs be Yâd-ı Daktir Muhammed Hamîdullah), II/2-III/1, İslâmâbâd 2003-2004, s. 117-149; Abdülcebbar Han, "Hazret-i Muhammed (Kütüb-i Sîret-i Urdû)", *ÜDMİ*, XIX, 305-306; İdâre v.dğr., "Hazret-i Muhammed (Kütüb-i Sîret)", a.e., XIX, 306-309; Hafız Täib, "Na't (Urdû)", a.e., XXII, 403-409.



ABDÜLHAMİT BİRİŞİK

B) Batı Dünyası. Batı'da Hz. Muhammed hakkındaki çalışmalar başından beri çeşitli ön yargılardan hareketle yapılmıştır. Bu ön yargıların kaynağı, yayılmaya başlayan İslâmiyet karşısında gittikçe güç kaybına uğrayan yahudi ve hıristiyan din adamlarıyla yöneticilerin İslâm dini ve Hz. Peygamber hakkında sarfettikleri ağır hakaretler, hatta küfür içeren sözleridir. Bu sözler yüzlerce yıl tekrarlanmış ve hakaretâmiz bir başlık altında uzun bir literatür listesi oluşturulmuştur (Alphandéry, s. 261-277). Montgomery Watt, dünyada gelmiş geçmiş büyük şahsiyetler arasında hiç kimsenin Hz. Muhammed kadar kötülenmediğini belirtir (*Muhammad at Madina*, s. 324). Bu açıdan Resûl-i Ekrem hakkında yazılan şeyler, tarihi yanlış anlatma ve gerçekleri saptırma örneği olarak çok ilginç bir içeriğe sahiptir. O kadar ki adı üzerinde dahi bazı kelime oyunları yapılmış, Muhammed yerine Maphomet, Mahound, Baphomet ve Bafum gibi olumsuz anlamlar yüklenen isimler kullanılarak kendisine kötü lakaplar takılmıştır (Cohen, s. 207-208; *EJd.*, VI, 91).

Hıristiyanlar arasında Hz. Muhammed hakkında kilise babalarının sonuncusu kabul edilen Yuhannâ ed-Dımaşkı'nın (ö. 750) kaleme aldığı *De haeresibus* başlıklı kitap ilk eser olarak kabul edilir. Onun Hz. Muhammed'in sahte peygamber olduğunu, Ariusçu bir rahip (Bahîra) vasıtasıyla Eski ve Yeni Ahid'i tanıdığını ve sapkın (râfizî-heretik) bir görüş ortaya koyduğunu, semadan kendisine bir kitap geldiği iddiasının delili bulunmadığını ileri sürer görüşleri daha sonraki müellifler tara-

findan sürekli biçimde tekrarlanmış. Bizanslı Nicetas'ın *Refutatio Mohammedis*'i (*Refutation du Coran* veya *Confutatio Alcorani*) ve Theophanes the Confessor'un *Chronographia*'sı ile şarkiyatçılar tarafından Abdülmesîh b. İshak el-Kindî'nin kaleme aldığı iddia edilen, ancak müslüman yazarların ona ait orijinal metin olmadığı kanaatine vardıkları bir risâle bunların başlıcalarıdır (*Dia*, XXVI, 38-39). İspanya'daki yahudiler ve hıristiyanlar da Hz. Muhammed ve İslâmiyet üzerine üretilen olumsuz görüşlerin Batı'da yayılmasına önemli katkıda bulunmuştur. Bunlar müslümanların idaresi altında yaşadıklarından Hz. Muhammed hakkında doğru bilgilere ulaşma imkânına sahip olmalarına rağmen İslâm'a karşı hissettikleri düşmanlıktan dolayı uydurma hikâyelere, yalan ve iftiralara dayanan bir literatür ortaya koymuşlardır. Eulogius of Córdoba'nın IX. yüzyılda kaleme aldığı *Liber apologeticus martyrum* ve Paul Alvarus'un *Indiculus luminum*'u bunlar arasında sayılabilir. Charlemagne'in 778'de Endülüs'teki müslümanlara karşı girdiği bir savaşta yeğeni Roland'ın yakın bir adamının ihaneti sonucu öldürülüşünü anlatan ve bütün Avrupa'da *Chanson de Roland* adıyla tanınan binlerce mısralık ünlü şiirde de müslümanlar aleyhinde gerçek dışı birçok şey bulunmaktadır.

İslâmiyet ve Hz. Muhammed hakkındaki yanlış bilgilerin Batı'da daha fazla yayılmasında etkili olan unsurlardan biri de Haçlı seferleridir. Bu dönemden Cluny başrahibi Peter the Venerable'in, İslâmiyet'e karşı yazılan reddiyeleri sağlam bir temele oturtmak amacıyla yaptığı derleme günümüzde "Toledo-Cluny Collection" adıyla meşhurdur. Alanında ilk sayılabilecek bu mecnuada bir araya getirilen eserler arasında *Liber generationis Mahomet*, *Doctrina Mahumet* ve *Summa totius haeresis Saracenorum* başlıklı olanlarla Kur'an-ı Kerim'in Latince bir çevirisi (*EP* [İng.], VII, 379) ve Abdülmesîh b. İshak el-Kindî'nin Hıristiyanlığı savunmak amacıyla yazdığı iddia edilen risâlenin Latince tercümesi de yer almaktadır. Vincent de Beauvais, çeşitli manastır kroniklerinde kayıtlı bulunan ve nesilden nesile aktarılan Hz. Muhammed'le ilgili hikâyeleri *Speculum historiale*'de bir araya getirirken Kindî'nin risâlesinden de istifade etmiş ve çalışması Batı'da çok etkili olmuştur. XIX. yüzyılda Sir William Muir bu risâleyi *The Apology of al-Kindî* başlığıyla İngilizce'ye çevirmiştir (London

1882). Embrico von Mainz'ın *Vita Mahumeti* (ed. F. Hübner, *Historische Vierteljahrschrift*, Neue Folge XXIX [Leipzig 1935], s. 441-490) ve Gautier de Compiègne'nin *Otia de Machomete* (ed. R. B. C. Huygens, *Sacris Erudiri*, VIII [S'Gravenhage 1956], s. 286-328) adlı şiirleriyle Guibert de Nogent'in *Gesta Dei per Francos et cinq autres textes* (ed. R. B. C. Huygens, Tümholt 1996) başlıklı I. Haçlı Seferi hakkındaki kitabında Hz. Peygamber'e ayırdığı bir bölüm de yine etki bırakan eserlerdendir.

XIII. yüzyıldan itibaren yazılan ilk lirik edebî eserler Hz. Muhammed hakkında pek çok iftira ihtiva etmektedir. Bunların en ünlüsü Dante'nin *İlâhî Komedya*'sıdır. Resûlullah'ın, XIII. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan hayal ürünü biyografileri de iftiralarla doludur. Alexandre du Pont, Brunetto Latini, Jacobus de Voragine ve Marsile de Padoue gibi yazarların kaleme aldığı bu biyografilerde Resûl-i Ekrem'in müslüman iken Hıristiyanlığa geçen bir zenginin kölesi, papa seçilemediği için intikam almak maksadıyla Katolik kilisesinden ayrılarak bâtıl din İslâm'ı kuran bir kardinal veya Doğu kilisesinin papalığa bağlanmasını engellemek için yeni bir din icat eden zengin bir İranlı olduğu gibi iddialar yer almaktadır.

Rönesans dönemi literatüründe İslâmiyet Türkler'in dini olarak ön plana çıkar ve Hz. Muhammed bu bağlamda gündeme gelir. Martin Luther, Türkler ve inançları hakkında çok sayıda vaaz metni hazırlamış ve eser telif etmiştir. 1529'da kaleme aldığı *Eine Heerespredigt wider den Türken* başlıklı çalışmasında Türkler'i Tanrı'nın papayı cezalandırmak üzere gönderdiği "belâ" ve "şeytana tapıcılar" diye tanıtır ve onlardan kurtulmak için dua eder. XVII. yüzyılın ortalarında muhtemelen Alexander Ross tarafından yazılan (Hamadah, s. 48) *A Brief Sketch of the Life and Death of Mahomet, The Prophet of the Turcs, and Author of the Alcoran, Accompanying the Translation of the Koran* adlı kitapta Resûlullah Türkler'in peygamberi ve Kur'an müellifi olarak ele alınır. Ayrıca bu dönemde Hıristiyanlık'taki reform hareketlerinin başlamasıyla birlikte Hz. Muhammed ve İslâmiyet, Katolikler ve Protestanlar'ın kendi aralarındaki tartışmalarda da malzeme olarak kullanılmıştır. Katolikler, Protestanlar'ı tenkit etmek için Hz. Peygamber'in bir erken dönem "protestanı" olduğunu, Protestanlar'ın da o günün "müs-

lûmanları" (sarazen) olduklarını iddia etmişler; Protestanlar da Resûl-i Ekrem ve müslümanlar hakkında ağır ithamlarda bulunarak İslâm'a Katolikler kadar düşman olduklarını göstermeye çalışmışlar, Türkler'le asıl Katolikler'in iş birliği yaptığını söylemişlerdir (bk. Lewis, s. 90).

XVII-XVIII. yüzyıllar Avrupa'sında İslâmîyet ve Hz. Muhammed'i konu edinen kitapların sayısında hızlı bir artış görülmekle birlikte hemen hepsi o güne kadar yazılanların tekrarıdır. Bunlardan Coventry Başpiskoposu Lancelot Addison'un önce adını vermeden (London 1678), daha sonra adını vererek yayımladığı ve birçok baskısı yapılan *The First State of Mahomedism: or, An Account of the Author and Doctrines of that Imposture'si*, Humphrey Prideaux'un *The True Nature of Imposture fully Display'd in the Life of Mahomet: With a Discourse annex'd for the Vindication of Christianity from This Charge. Offered to the Consideration of the Deists of the Present Age* (London 1697); Jean Gagnier'in, *La vie de Mahomet: traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sona, et des meilleurs auteurs arabes* (I-II, Amsterdam 1732); François Henri Turpin'in *Histoire de la vie de Mahomet* (I-III, Paris 1773-1779) başlıklı eserleri daha sonra bu konuda yazılanlara etkileri açısından önemlidir. Ayrıca meşhur İngiliz tarihçisi Edward Gibbon *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (I-VI, London 1776-1788) isimli altı ciltlik eserinin bir bölümünü İslâmîyet ve Hz. Muhammed'e ayırmış ve bu bölüm daha sonra *Life of Mahomet* başlığıyla ayrı bir kitap olarak neşredilmiştir (New York 1879).

Batı'da Hz. Peygamber'le ilgili kısmen tarafsız mahiyetteki ilk eserler ise XVI. yüzyılda Fransız düşünürü Guillaume Postel ile Fransız hukukçusu Jean Bodin tarafından kaleme alınmıştır. XVII. yüzyılın başlarından itibaren Batı'ya yönelik Türk tehdidinin azalmasıyla birlikte Hz. Muhammed'in nisbeten olumlu imajına yönelik çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Teolog J. H. Hottinger, Fransız düşünürü Pierre Bayle, Hollandalı şarkiyatçı Adrien Reland ve İngiliz dil bilgini George Sale kısmen bu yolu benimsemiştir. Ancak bunlardan özellikle Kur'an'ı İngilizce'ye ilk defa tercüme eden ve çalışmasının giriş bölümünde Kur'an üzerine geniş açıklamalar yapan Sale âyetleri çarpıt-

maktan ve Resûlullah'ı sahtekârlıkla suçlamaktan geri durmamıştır.

Hz. Muhammed hakkında tamamen olumlu fikirler ortaya koyan ilk eser, İngiliz tıp doktoru Henry Stubbe'in İslâm'ın doğuşu ve gelişiminin Hz. Peygamber'in hayatına atıfla bir dökümünü sunduğu ve Hıristiyanların iftiralalarına karşı onu ve dinini savunduğu çalışmasıdır: *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism with the Life of Mahomet and a Vindication of Him and His Religion from the Calumnies of the Christians* (ed. Hafız Mahmud Khan Shairani, London 1911). Ünlü filozof Thomas Hobbes'in arkadaşı olan Stubbe, hayattayken bastırılmadığı kitabını Batı'daki Hıristiyanların birbirine düştüğü Otuz yıl savaşlarından kısa bir süre sonra (1673) kaleme almıştır. Stubbe eserin ilk iki bölümünde Yahudilik ve Hıristiyanlığın ilk dönemleri, üçüncü bölümde Arabistan'ın tarihi- coğrafi yapısı ve müslümanlar (Sarazenler) hakkında bilgi verir. Eserin geri kalan kısmı Hz. Muhammed'in doğumundan itibaren ortaya çıkan gelişmeler, Medine'ye hicret, savaşlar, Vedâ hacı, vefatı, Resûlullah'ın karakteri ve Hıristiyanların uydurmaları, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in mucizelerinden meydana gelmektedir. Stubbe, Resûl-i Ekrem'in üstün bir idarecilik yeteneği ortaya koyduğunu ve hakkındaki bilgilerin Hıristiyanların o güne kadar ileri sürdükleri görüşlerle uyuşmadığını açıklar. Stubbe'a göre Hz. Muhammed'in öğretisi, bütün insanların Tanrı'nın teklifi ve ortağının bulunmadığı prensibine dayanmaktadır. İslâm'a ve Hz. Peygamber'e olumlu yaklaşan ikinci biyografi çalışması Count de Boulainvilliers'e aittir. Eserinde Resûlullah'ı tabii ve mâkul bir din kuran hür bir düşünür olarak gösteren Boulainvilliers'e göre Resûl-i Ekrem bir dâhi, büyük bir kanun koyucu, bir fâtilh ve doktrini adalet ve hoşgörü prensiplerine dayanan bir yöneticidir (Reeves, s. 147-148; *EP* [İng.], VII, 384). Daha sonraki yıllarda Hz. Muhammed'in hayatını olumlu bakış açısıyla ele alan ve onu savunan başka çalışmalar arasında şunlar zikredilebilir: Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History* (Londres 1840, Lecture II: "The Hero as Prophet. Mahomet: Islam", 8 Mayıs 1840); John Daventry, *An Apology for Mohammed and the Koran* (London 1869); R. Bosworth Smith, *Mohammed and Mohammedanism* (London 1874); J. C. Archer, Mys-

tical Elements in Mohammed (New Haven 1924).

Hz. Muhammed'in hayatı Batı edebiyatında şiirlerden başka genellikle onu kötüleyen çok sayıda tiyatro eseriyle romana da konu olmuştur. Bunların en ünlüsü Voltaire'in *Le fanatisme ou Mahomet le prophète* başlıklı piyesidir (Lille 1741). Ancak Voltaire'in bu piyeste asıl saldırıyı dönemin papasına karşı yaptığı görülmekte, fakat papanın bunu anlamayarak Voltaire'i kutladığı bilinmektedir. Piyes üç defa sahnelendikten sonra ruhban sınıfının baskısıyla sahneden kaldırılmıştır. Voltaire diğer eserlerinde Hz. Peygamber'i kanun koyucu, fâtilh bir hükümdar ve din adamı (rahip) olarak takdim eder, onun büyüklüğü üzerinde durur ve özellikle hoşgörüsünü öne çıkarır (*EP* [İng.], VII, 384).

XIX. yüzyılda Batı'da tarih yazarlığının müstakil bir ilim dalı sayılması ile şarkiyat çalışmalarının artması aynı döneme rastlamaktadır. İbn Hişâm, Vâkîdî, İbn Sa'd ve Taberî gibi siyer ve megâzî müelliflerinin eserleri keşfedilerek İslâmîyet'in doğuşu ve Hz. Muhammed üzerine yapılan çalışmalarda bu kaynaklar esas alınmaya başlanmıştır. Ancak gelinen noktaya geçmiş dönemlerdekinden çok farklı olmamış ve Resûlullah, eski imajının yanında sadece sosyal ve ekonomik bir reformcu kimliğiyle tanınabilmiştir. Bu dönemde yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (Bonn 1833); Gustav Weil, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre* (Stuttgart 1843) ve *Historisch-Kritische Einleitung in den Koran* (Bielefeld 1844); Washington Irving, *The Life of Mahomet* (London 1851), *Mahomet and His Successors* (New York 1868); Alois Sprenger, *The Life of Mohammad from Original Sources* (Allahabad 1851), *Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen* (I-III, Berlin 1861-1865), *Muhammad und der Koran: eine psychologische Studie* (Hamburg 1889); Sir William Muir, *The Life of Mahomet* (I-IV, London 1858-1861, eser daha sonra Thomas Hunter Weir tarafından kısaltılarak yayımlanmıştır [Edinburgh 1912]); Theodor Nöldeke, *Das Leben Muhammets nach den Quellen populär dargestellt* (Hannover 1863); Ludolf Krehl, *Das Leben des Muhammad* (Leipzig 1884); Hubert Grimme, *Mohammed* (I-II, Münster 1892-1895), Mo-

ammed *Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens* (München 1904); P. Eugène Lamaisse – Gaston Dujarric, *Vie de Mahomet d'après la tradition* (I-II, Paris 1897-1898); P. de Lacy Johnstone, *Muhammad and His Power* (Edinburgh 1901).

XIX. yüzyılın sonuyla XX. yüzyılın başlarında şarkiyatçıların çalışmalarında müslümanların ilk dönem siyer, hadis ve tefsire dair eserleri tenkide tâbi tutulmuş ve bunun neticesinde Hz. Muhammed'in telif eseri olarak görülen Kur'ân-ı Kerim bazan bir otobiyografi kitabına indirgenirken hadislerin çoğunluğu da uydurma kabul edilmiştir. Bu tür çalışmalar arasında kendilerinden sonraki araştırmacıları da etkileyen şu eserler sayılabilir: Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (I-II, Halle 1889-1890), "Muhammad und der Islam" (*Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, s. 1-34); David Samuel Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam* (New York – London 1905); Hermann Reckendorf, *Mohammed und die Seinen* (Leipzig 1907); Henri Lammens, *Quran et tradition: Comment fut la composée de la vie de Mahomet* (Paris 1910), *Mahomet fut-il sincère?* (Paris 1911); Frantz Buhl, *Muhammeds liv* (Kobenhavn 1903, trc. Hans Heinrich Schaefer, *Das Leben Muhammets*, Leipzig 1930); Leone Caetani, *Annali dell' Islam* (I-X, Milano-Roma 1905-1926); Tor Andrae, *Die Person Muhammets, in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm 1917), *Muhammed hans liv och hans tro* (Stockholm 1930; *Mohammed, Sein Leben und Sein Glaube*, Göttingen 1932; trc. Theophil Menzel, *Muhammed: The Man and His Faith*, New York 1936; trc. Jean Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Paris 1945).

Batı'da olduğu kadar İslâm dünyasında da birçok yazarı etkilemeleri açısından aşağıdaki çalışmalar özel bir önem taşımaktadır ve pek çok dile tercüme edilmiştir: Emile Dermenghem, *La vie de Mahomet* (Paris 1929), *Mahomet et la tradition islamique* (Paris 1955); W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford 1953), *Muhammad at Medina* (Oxford 1956), *Muhammad, Prophet and Statesman* (London 1961); Rudi Paret, *Mohammed und der Koran: Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten* (Stuttgart 1957).

H. Muhammed'in hayatı XX. yüzyılın ikinci yarısı ve XXI. yüzyılın başlarında da Batı'da çok sayıda çalışmanın konusu ol-

muştur. Bunlardan bazıları şunlardır: Régis Blachère, *Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam* (Paris 1952); Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet* (Paris 1957); Maxime Rodinson, *Mahomet* (Paris 1961); Annemarie Schimmel, *Und Muhammad ist sein Prophet* (Düsseldorf 1981); *La vie du prophète Mahomet* (Colloque de Strasbourg 1980; Paris 1983); Michael Cook, *Muhammad* (Oxford 1983); Philip C. Almond, *Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians* (Wiesbaden 1989); Edmond Rabbath, *Mahomet: Prophète arabe et fondateur d'état* (Beyrut 1989); Karen Armstrong, *Muhammad. A Biography of Prophet* (London 1991); David Benjamin, *Muhammad in der Bibel* (München 1992); Roger Caratini, *Mahomet* (Paris 1993); Francis E. Peters, *Muhammad and the Origins of Islam* (Albany 1994); Uri Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims. A Textual Analysis* (Princeton 1995), *The Life of Muhammad* (Aldershot 1998); Clinton Bennett, *In Search of Muhammad* (London 1998); William E. Phipps, *Muhammad and Jesus: A Comparison of the Prophets and Their Teachings* (London 1996); Hartmut Bobzin, *Mohammed* (München 2000); Philippe Aziz, *L'homme du Coran: Vie et enseignement de Mahomet* (Paris 2001); Barnaby Rogerson, *The Prophet Muhammad* (London 2003).

Batı'da yaşayan bazı müslüman ilim adamları tarafından yazılan Hz. Muhammed biyografileri de mevcuttur: Muhammed Hamidullah, *The Battlefields of the Prophet Muhammad* (Woking 1953), *Le prophète de l'Islam* (I-II, Paris 1378/1959); Seyyid Hossein Nasr, *Muhammad: Man of Allah* (London 1982); Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Searches* (London 1983). Ayrıca Hz. Peygamber üzerine yapılan çalışmaların listesini derleyen ve değerlendiren çok sayıda makale, kitap ve doktora tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

H. Stubbe, *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism* (ed. Hafiz Mahmud Khan Shairani), Lahore 1954; P. Martino, "Mahomet en France au XVII^e et au XVIII^e siècles", *Actes du XIV^e congrès des orientalistes en Alger*, Paris 1907, III, 206-241; P. Alphonché, "Mahomet-antichrist dans le moyen âge latin", *Mélanges Hartwig Derenbourg* (nşr. E. Leroux), Paris 1909, s. 261-277; L. Leixner, *Mohammed*

in der deutschen Dichtung (doktora tezi, 1932), Karl-Frazens-Universität Graz; B. P. Smith, *Islam in English Literature*, Beirut 1939; J. W. Fück, "Islam as an Historical Problem in European Historiography Since 1800", *Historians of Middle East* (ed. B. Lewis – P. M. Holt), London 1962, s. 303 vd.; R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge 1962, tür.yer.; Muhammad Maher Hamadah, *Muhammad the Prophet: A Selected Bibliography* (doktora tezi, 1965), The University of Michigan; A. Wessels, *A Modern Arabic Biography of Muhammad*, Leiden 1972; W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1972; a.mlf., *Muhammad at Medina*, Oxford 1972; M. Rodinson, "A Critical Survey of Modern Studies of Muhammad", *Studies on Islam* (ed. Merlin L. Swartz), New York 1981, s. 23-85; *La vie du prophète Mahomet*, Paris 1983; S. H. Griffith, "The Prophet Muhammad, His Scripture and His Message, According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century", a.e., s. 99-146; G. Troupeau, "La biographie de Mahomet dans l'œuvre de Barthélemy d'Édesse", a.e., s. 147-157; A. Argiriou, "Éléments biographiques concernant le prophète Muhammad dans la littérature grecque des trois premiers siècles de l'hégire", a.e., s. 159-182; Munawar Ahmad Anees – Alia N. Athar, *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages*, London-New York 1986; Maher Jarrar, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien: Ein Beitrag zur Überlieferung- und Redaktionsgeschichte*, Frankfurt 1989; *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt am Main 1990-91, II, 248-270; VII, 242-257; Zafar Ali Qureshi, *Prophet Muhammad and His Western Critics: A Critique of W. Montgomery Watt and Others*, Lahore 1992, I-II, bk. Index; D. Norman, *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford 1993, bk. Index ve bibl.; Jabal Muhammad Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt*, Leicester 1996; M. R. Cohen, *Haç ve Hilal Altında: Ortaçağlarda Yahudiler* (trc. Ahmet Fethi), İstanbul 1996, s. 207-208; M. Reeves, *Muhammad in Europe*, Reading 2000, s. 86-87, 119-134, 147-148, 150-152, 163-165, 239-240; *The Biography of Muhammad: The Issue of the Sources* (ed. H. Motzki), Leiden 2000; R. G. Hoyland, "The Earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal", a.e., s. 276-297; J. J. Saunders, "Mohammed in Europe - A Note on Western Interpretations of the Life of the Prophet", *History: The Journal of the Historical Association*, XXXIX, London 1954, s. 14-25; A. Guillaume, "The Biography of the Prophet in Recent Research", *JQ*, I (1954), s. 5-11; R. Paret, "Recent European Research on the Life and Work of Prophet Muhammad", *JPHS*, VI (1958), s. 81-96; B. Lewis, "Gibbon on Muhammad", *Daedalus*, CV/3, Massachusetts 1976, s. 89-101; Fr. Buhl, "Muhammad", *JA*, VIII, 452-470; "Apologues", *EJd.*, III, 192-194; Haim Hillel Ben-Sasson, "Disputations and Polemics", a.e., VI, 91; A. Noth, "Muhammad", *El²* (İng.), VII, 377-381; Trude Ehlert, "Muhammad", a.e., VII, 381-387; Yusuf Şevki Yavuz, "Kindî, Abdülmeşih b. İshak", *DIA*, XXVI, 38-39.



VI. Hz. PEYGAMBER DEVRİ KRONOLOJİSİ

Mekke Dönemi

- 569 - Hz. Muhammed'in doğumu (hicretten önce 12 Rebülevvel 53 / 17 Haziran 569 Pazartesi veya hicretten önce 9 Rebülevvel 51 / 20 Nisan 571 Pazartesi)*
- Sütanesi Halîme'ye verilmesi.
- 574 - Sütanesi tarafından Mekke'ye getirilerek annesi Âmine'ye teslim edilmesi.
- 575 - Annesi Âmine'nin Ebvâ'da vefatı üzerine dadısı Ümmü Eymen tarafından Mekke'ye getirilip dedesi Abdülmuttalib'e teslim edilmesi.
- 577 - Dedesi Abdülmuttalib'in vefatıyla amcası Ebû Tâlib'e emanet edilmesi.
- 578 - Amcası Ebû Tâlib ile yaptığı Suriye seyahati.
- 589 [?] - Ficâr savaşına katılması.
[?] - Hilfû'l-fudûl Antlaşması'na katılması.
- 594 - Hz. Hatice'ye ait ticaret kervanının başında Busrâ şehrine gitmesi.
- Hatice ile evlenmesi.
- 605 - Kureys'in Kâbe'yi tamiri sırasında Hacerülesved'in yerine konulması hususunda hakemlik yapması.
- 610 - Hira mağarasında ilk vahyi alması; Alak sûresinin ilk beş âyetinin nüzûlü (27 [?] Ramazan).
- 613 - Açık davetle emrolunması üzerine yakın akrabasını İslâm'a davet etmesi.
- 614 - Müşriklerin zayıf müslümanlara eziyet etmeye başlaması.
- 615 - Habeşistan'a ilk hicret.
- 616 - Habeşistan'a ikinci hicret.
- Hz. Hamza'nın müslüman olması.
- Hz. Ömer'in müslüman olması; Hz. Peygamber'in ve müslümanların Dârüerkam'dan çıkması.
- Hâşimoğulları ve Muttaliboğulları'nın Hz. Peygamber'i korumak amacıyla Ebû Tâlib mahallesinde toplanması ve müşriklerin bunlara karşı sosyal ve ekonomik boykot uygulamaya başlaması.
- 619 - Boykotun sona ermesi.
- 620 - Ebû Tâlib'in ve Hz. Hatice'nin vefatı (hüzün yılı).
- Hz. Peygamber'in Sevde bint Zem'a ile evlenmesi (Ramazan).
- Zeyd b. Hârîse ile Tâif'e gitmesi ve Mut'im b. Adî'nin himayesinde Mekke'ye dönmesi (Şevval).
- Hac mevsiminde Medinelî Hazrec kabilesinden bir grubun Akabe'de Hz. Peygamber'le görüşüp müslüman olması (Zilhicce).
- 621 - İsrâ ve mi'rac hadisesi, beş vakit namazın farz kılınması (27 Receb).
- Birinci Akabe Biatı ve Hz. Peygamber'in İslâmiyet'i öğretmesi için Mus'ab b. Umeyr'i Medine'ye göndermesi (Zilhicce).
- 622 - İkinci Akabe Biatı (Zilhicce).

Medine Dönemi

- 1/622 - Müslümanların İkinci Akabe Biatı'ndan sonra Medine'ye hicret etmeye başlaması (Muharrem / Temmuz).
- Müşriklerin Dârünnedve'de toplanıp Hz. Peygamber'i öldürmeye karar vermesi (26 Safer / 9 Eylül).
- Hz. Peygamber'in Ebû Bekir'le birlikte hicreti ve Sevr mağarasına sığınmaları (26 Safer / 9 Eylül).
- Sevr mağarasından Medine'ye doğru yola çıkmaları (1 Rebülevvel / 13 Eylül).
- Kubâ'ya varış (8 Rebülevvel / 20 Eylül).
- Kubâ Mescidi'nin inşası.

* Kaynaklarda hicretten önceki bazı olaylar Hz. Peygamber'in yaşına göre tarihlendirildiğinden, bu olaylarla ilgili milâdî tarihlerin de esas alınan doğum yılına göre değişebileceği dikkate alınmalıdır.

- Hz. Peygamber'in Kubâ'dan ayrılması ve Rânûnâ vadisinde ilk cuma namazını kıldırması; aynı gün Medine'ye ulaşması ve Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin evine yerleşmesi (12 Rebülevvel / 24 Eylül).
- Mescid-i Nebevî'nin inşasına başlanması (Rebülevvel / Eylül).
- Ezanın teşrii.
- 1/623 - Muhacirlerle ensar arasında kardeşlik tesis edilmesi (muâhât) (Receb / Ocak).
- Medine vesikasının tanzimi ve Medine haremının sınırlarının tesbiti (Ramazan / Mart).
- Savaşa izin verilmesi.
- Hz. Hamza'nın İs (Sifülbahr) Seriyyesi (Ramazan / Mart).
- Mescid-i Nebevî'nin inşasının tamamlanması (Şevval / Nisan).
- Ubeyde b. Hârîs'in Râbiğ Seriyyesi (Şevval / Nisan).
- Sa'd b. Ebû Vakkas'ın Harrâr Seriyyesi (Zilkade / Mayıs).
- Medine'de çarşı ve pazar yeri kurulması.
- Mescid-i Nebevî'de Suffe'nin teşekkülü.
- 2/623 - Hz. Peygamber'in âşûrâ orucunu tutması ve müslümanlara da tavsiye etmesi (10 Muharrem / 14 Temmuz).
- Ebvâ (Veddân) Gazvesi (Safer / Ağustos).
- Buvât Gazvesi (Rebülevvel / Eylül).
- İlk Bedir (Sefevân) Gazvesi (Rebülevvel / Eylül).
- Uşeyre (Zül'uşeyre) Gazvesi (Cemâziyelevvel / Kasım).
- 2/624 - Abdullah b. Cahş'ın kumandasındaki Batn-ı Nahle Seriyyesi (Receb / Ocak).
- Kiblenin Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'dan Mekke'deki Mescid-i Harâm'a (Kâbe) çevrilmesi (Receb / Ocak).
- Orucun farz kılınması (Şâban / Şubat).
- Teravih namazının kılınmaya başlanması (1 Ramazan / 26 Şubat).
- Bedir Gazvesi (17 Ramazan / 13 Mart).
- Enfâl sûresinin nâzil olması.
- Hz. Peygamber'in kızı Rukiyye'nin vefatı (Ramazan / Mart).
- Fıtır sadakasının (fitre) emredilmesi (Ramazan / Mart).
- İlk ramazan bayramı (1 Şevval / 27 Mart).
- Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile evlenmesi (Şevval / Nisan).
- Karkaratülküdr Gazvesi (Şevval / Nisan).
- Gâlib b. Abdullah Seriyyesi (10 Şevval / 5 Nisan).
- Benî Kaynuka' Gazvesi (Şevval / Nisan).
- Hz. Ali ile Fâtıma'nın evlenmesi (Zilkade / Mayıs veya Zilhicce Haziran).
- Seviğ Gazvesi (5 Zilhicce / 29 Mayıs).
- İlk kurban bayramı (10 Zilhicce / 3 Haziran).
- Muhacirlerden Osman b. Maz'ûn'un vefatı üzerine, Cennetü'l-bakî'in mezarlık için tahsis edilmesi (Zilhicce / Haziran).
- Zekâtın farz kılınması.
- 3/624 - Hz. Osman'ın Resûl-i Ekrem'in kızı Ümmü Külsüm ile evlenmesi (Rebülevvel / Ağustos-Eylül).
- Kâ'b b. Eşref'in öldürülmesi (14 Rebülevvel / 4 Eylül).
- Züemer (Gatafân) Gazvesi (Rebülevvel / Eylül).
- Bahran (Benî Süleym) Gazvesi (Cemâziyelevvel / Aralık).
- Karedede Seriyyesi (Cemâziyelâhir / Kasım).
- 3/625 - Hz. Peygamber'in Hafsa ile evlenmesi (Şâban / Ocak).
- Hz. Hasan'ın doğumu (Şâban / Ocak-Şubat veya 15 Ramazan / 1 Mart).
- Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Huzeyme ile evlenmesi (Ramazan / Şubat-Mart).
- Uhud Gazvesi (7 veya 11 Şevval / 23 veya 27 Mart).
- Hamrâülesed Gazvesi (Medine'den çıkış, 8 veya 12 Şevval / 24 veya 28 Mart).

- 4/625** – Katan Seriyyesi (Muharrem / Haziran).
 – Abdullah b. Üneys el-Cühenî Seriyyesi (Muharrem / Haziran-Temmuz).
 – Recî Vak'ası (Mersed b. Ebû Mersed Seriyyesi) (Safer / Temmuz).
 – Bî'rîmaüne Vak'ası (Safer / Temmuz).
 – Amr b. Ümeyye Seriyyesi (Safer / Temmuz).
 – Benî Nadîr Gazvesi (Rebîülevvel / Ağustos).
 – İçkinin haram kılınması (Rebîülevvel / Ağustos-Eylül).
 – Hz. Peygamber'in hanımı Zeyneb bint Huzeyme'nin vefatı (Rebîülâhîr / Eylül).
- 4/626** – Benî Abs heyetinin Medine'ye gelip müslüman olması.
 – Hz. Hüseyin'in doğumu (5 Şâban / 10 Ocak).
 – Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme ile evlenmesi (Şevval / Mart).
 – Bedrülmev'id Gazvesi (Zilkade / Nisan).
 – Hz. All'nin annesi Fâtîma bint Esed'in vefatı.
- 5/626** – Zâtürrikâ' Gazvesi ve korku namazı (salâtü'l-havf) kılınması (10 Muharrem / 11 Haziran).
 – Dûmetülcendel Gazvesi (25 Rebîülevvel / 24 Ağustos).
 – Medine'de ay tutulmasının gözlenmesi ve Hz. Peygamber'in husûf namazı kıldırması (Cemâziyelâhîr / Kasım).
 – Müslüman olan 400 kişilik Müze'yne heyetinin Medine'ye gelmesi ve muhacir olarak Medine'ye yerleşmelerine izin verilmesi (Receb / Aralık).
- 5/627** – Benî Mustalîk (Müreyysi') Gazvesi (Şâban-Ramazan / Ocak-Şubat).
 – İfk hadisesi.
 – Hz. Peygamber'in Cüveyriye bint Hâris ile evlenmesi.
 – Medine'de nüfus sayımı yapılması (Şevval / Mart).
 – Hendek (Ahzâb) Gazvesi (Zilkade / Nisan).
 – Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evlenmesi ve evlât edinmenin hükmüyle ilgili âyetlerin (el-Ahzâb 33/4-5) nâzil olması (Zilkade / Nisan).
 – Benî Kurayza Gazvesi (Zilkade sonu / Nisan).
 – Abdullah b. Atîk Seriyyesi (Zilhicce başı / Nisan sonları).
 – Hz. Peygamber'in Reyhâne bint Şem'un'u câriye (veya eş) olarak alması (Zilhicce / Mayıs).
- 6/627** – Kuratâ Seriyyesi (Muharrem / Haziran).
 – Benî Lihyân Gazvesi (Rebîülevvel / Temmuz).
 – Gamre (Gamr) Seriyyesi (Rebîülevvel / Temmuz-Ağustos).
 – Câbe (Zükared) Gazvesi (Rebîülâhîr / Ağustos).
 – Muhammed b. Mesleme'nin I. Zülkassa Seriyyesi (Rebîülâhîr / Ağustos).
 – Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın II. Zülkassa Seriyyesi (Rebîülâhîr sonu / Eylül ortaları).
 – Zeyd b. Hârise'nin Cemûm Seriyyesi (Rebîülâhîr / Eylül).
 – Zeyd b. Hârise'nin İs Seriyyesi (Cemâziyelevvel / Eylül-Ekim).
 – Zeyd b. Hârise'nin Tarîf Seriyyesi (Cemâziyelâhîr / Ekim-Kasım).
 – Zeyd b. Hârise'nin Vâdilkurâ Seriyyesi (Receb / Kasım-Aralık).
- 6/628** – Hz. Peygamber'in Abdurrahman b. Avf'î Dûmetülcendel'e göndermesi (Şâban 6 / Aralık 627-Ocak 628).
 – Zeyd b. Hârise'nin Medyen Seriyyesi (Şâban 6 / Aralık 627-Ocak 628).
 – Hz. All'nin Fedek Seriyyesi (Şâban 6 / Aralık 627-Ocak 628).
 – Zeyd b. Hârise'nin II. Vâdilkurâ Seriyyesi (Ramazan / Ocak-Şubat).
 – Abdullah b. Revâha'nın Hayber'e keşif amaçlı seriyyesi (Ramazan / Şubat).
 – Medine'de kuraklık yaşanması ve Hz. Peygamber'in yağmur duası yapması.
 – Kürz b. Câbir el-Fihri'nin Benî Ureyne (Becîle) Seriyyesi (Şevval / Şubat).
 – Abdullah b. Revâha'nın Useyr b. Zârim Seriyyesi (Şevval / Şubat-Mart).
- Güneş tutulması ve Hz. Peygamber'in küsûf namazı kılması (Şevval sonu / Mart ortaları).
 – Umre seferi (Zilkade / Mart).
 – Hz. Peygamber'in, annesi Âmine'nin Ebvâ'daki kabrini ziyaret etmesi.
 – Hudeybiye'de Kureys'e elçi olarak gönderilen Hz. Osman'ın Mekke'de alkonulması üzerine Bey'atürriydân'ın yapılması (Zilkade / Mart-Nisan).
 – Hudeybiye Antlaşması (Zilhicce / Nisan).
 – Feth süresinin nâzil olması.
 – Benî Huzâa, Benî Eslem ve Benî Hüsenî heyetlerinin Medine'ye gelip müslüman olması.
- 7/628** – Hz. Peygamber'in, Bizans ve Sâsânî imparatorları başta olmak üzere civar ülke yöneticilerine ve kabile reislerine elçiler ve Islâm'a davet mektupları göndermesi (Muharrem / Mayıs).
 – Habeş Necâşisi Ashame'nin müslüman olması.
 – Mısır mukavkısının çeşitli hediyelerle birlikte Mâriye'yi Hz. Peygamber'e göndermesi.
 – Ebû'l-Âs'ın müslüman olup Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb ile yeniden evlenmesi (Muharrem / Mayıs).
 – Zeyd b. Hârise'nin Hismâ (Benî Cüzâm) Seriyyesi.
 – Hayber Seferi (Muharrem-Safer / Mayıs-Haziran).
 – Zeyneb bint Hâris'in Hz. Peygamber'i zehirleme teşebbüsü.
 – Hz. Peygamber'in Safiyye bint Huyey ile evlenmesi.
 – Benî Es'ar'dan bir heyetin Hayber'de Hz. Peygamber'e gelip biat etmesi.
 – Hz. Peygamber'in sütannesi Süveybe'nin vefatı.
 – Yemen Valisi Bâzân'ın müslüman olması (Cemâziyelevvel / Eylül).
 – Vâdilkurâ Gazvesi (Cemâziyelâhîr / Ekim).
 – Teymâ yahudileriyle antlaşma yapılması.
 – Hz. Ömer'in Türebe Seriyyesi (Şâban / Aralık).
 – Hz. Ebû Bekir'in Necid Seriyyesi (Şâban / Aralık).
 – Beşir b. Sa'd'ın Fedek Seriyyesi (Şâban / Aralık).
- 7/629** – Câlib b. Abdullah'ın Meyfaa Seriyyesi (Ramazan / Ocak).
 – Beşir b. Sa'd'ın Cinâb Seriyyesi (Şevval / Şubat).
 – Umretü'l-kazâ (Zilkade / Mart).
 – Hz. Peygamber'in Ümmü Habîbe bint Ebû Süfyân ile evlenmesi.
 – Hz. Peygamber'in Meymüne bint Hâris ile evlenmesi (Zilkade / Mart).
 – İbn Ahrem Ebû'l-Avcâ'ın Benî Süleym Seriyyesi (Zilhicce / Nisan).
- 8/629** – Hâlid b. Velîd, Amr b. Âs ve Osman b. Talha'nın müslüman olması (1 Safer / 31 Mayıs).
 – Câlib b. Abdullah'ın Kedîd Seriyyesi (Safer / Haziran).
 – Câlib b. Abdullah'ın Mürre Seriyyesi (Safer / Haziran).
 – Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'in vefatı (Safer sonu / Haziran sonları).
 – Kâ'b b. Umeyr'in Zâtüatlah Seriyyesi (Rebîülevvel / Temmuz).
 – Sücâ' b. Vehb'in Siy Seriyyesi (Rebîülevvel / Temmuz).
 – Mûte Savaşı (Cemâziyelevvel / Eylül).
 – Amr b. Âs'ın Zâtüsselâsil Seriyyesi (Cemâziyelâhîr / Ekim).
 – Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Sifûlbahr Seriyyesi (Receb / Kasım).
 – Ebû Katâde'nin Hadira Seriyyesi (Şâban / Aralık).
 – Benî Süleym ve Benî Gıfâr kabilelerinin müslüman olması ve Hâlid b. Velîd kumandasında Mekke fethine katılması.
 – Kureysli müşriklerin Hudeybiye Antlaşması'nı ihlâl etmesi üzerine Ebû Süfyân'ın barışın devamını sağlama girişiminde bulunması.
- 8/630** – Batn-ı İdam Seriyyesi (Ramazan / Ocak).
 – Hz. Peygamber'in Mekke fethi için yola çıkması (13 Ramazan / 4 Ocak).
 – Mekke'nin fethi (20 Ramazan / 11 Ocak).

- Benî Mahzûm kabilesinin müslüman olması.
- Hişâm b. Âs'ın Yelemler tarafına, Hâlid b. Saïd'in Urene tarafına, Hâlid b. Velîd'in Nahle'deki Uzzâ putunu, Sa'd b. Zeyd el-Eşhe-lî'nin Müşelle'deki Menât putunu, Amr b. Âs'ın Benî Hüzeyl'in Ruhât'taki Süvâ' putunu, Tufeyl b. Amr ed-Devsî'nin Amr b. Hü-meme'nin Zülkeffeyn putunu yıkmaya gönderilmesi (Ramazan / Ocak).
- Huneyn Gazvesi (11 Şevval / 1 Şubat).
- Hâlid b. Velîd'in Benî Cezîme'yi İslâm'a davet seriyyesi (Şevval / Şubat).
- Tâif Gazvesi (Şevval / Şubat).
- Hz. Peygamber'in Cîrâne'de Huneyn ganimetlerini taksim et-mesi (Zilkade / Şubat).
- Hz. Peygamber'in, yanlarından ayrıldıktan sonra ilk defa süt kız karesi Seymâ ile görüşmesi.
- Hz. Peygamber'in umre yapması (19 Zilkade / 10 Mart).
- Muhâcir b. Ebû Ümeyye'nin San'a Seriyyesi (28 Zilkade / 19 Mart).
- Ziyâd b. Lebîd'in Hadramut Seriyyesi.
- Kays b. Sa'd b. Ubâde'nin Sudâ' Seriyyesi kumandanı olarak ta-yini ve bu kabileden bir heyetin Medine'ye gelip Müslümanlığı kabul etmesi üzerine seriyyeden vazgeçilmesi (Zilkade / Mart).
- Amr b. Âs'ın Uman yöneticileri Ceyfer ve Abd b. Cülenâd kar-deşlere elçi olarak gönderilmesi (Zilkade / Mart).
- Alâ b. Hadramî'nin Ebû Hüreyre ile birlikte Bahreyn yöneticisi Münzir b. Sâvâ'ya elçi olarak gönderilmesi.
- Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim'in doğumu (Zilhicce / Mart-Ni-san).
- Benî Sa'lebe, Benî Sudâ', Benî Bâhile, Benî Sümâle, Benî Cerm, Ehâbîs, Benî Ak ve Benî Hüzeyl heyetlerinin Medine'ye gelip müs-lüman olması.
- 9/630 - Hz. Peygamber'in bazı şehir ve kabilelere zekât âmilleri gönder-mesi (Muharrem / Mayıs).
- Abbâd b. Bişr'in Benî Süleym ve Benî Müzeyne'ye, Râfi' b. Mekîs el-Cühenî'nin Benî Cüheyne'ye, Dahhâk b. Süfyân el-Kilâbî'nin Benî Kilâb'a, Büsr b. Süfyân el-Kâ'bî'nin Benî Kâ'b'a, İbnü'l-Lüt-biyye el-Ezdî'nin Benî Zübyân'a, Mâlik b. Nüveyre'nin Benî Han-zale b. Mâlik'e, Amr b. Âs'ın Fezâre'ye, Velîd b. Ukbe'nin Benî Müstalik'a zekât toplamak için gönderilmesi.
- Uyeyne b. Hısn'ın Benî Temîm Seriyyesi ve Benî Temîm kabilesi-nin Medine'ye gelip müslüman olması (Muharrem / Mayıs).
- Benî Esed'den bir heyetin Medine'ye gelip müslüman olması.
- Benî Uzre'den bir heyetin Medine'ye gelip müslüman olması (Safer / Mayıs-Haziran).
- Kutbe b. Âmir'in Benî Has'am (Tebâle) Seriyyesi (Safer / Hazi-ran).
- Kuratâ Seriyyesi (Rebiülevvel / Haziran).
- Alkame b. Mücezziz kumandasında ilk deniz seferinin düzen-lenmesi (Rebiülâhîr / Temmuz-Ağustos).
- Hz. Ali'nin Tay kabilesinin putu Fûls'ü tahrip etmesi.
- Ukkâse b. Mihsan'ın Benî Belî ve Benî Uzre'ye karşı Cinâb Seriy-yesi.
- Hz. Peygamber'in, Habeş Necâsîsi Ashame'nin vefatını haber verip gıyabî cenaze namazını kıldırması (Receb / Ekim).
- İlä ve tahyîr hadisesi.
- Tebük Gazvesi (Receb / Ekim).
- Hâlid b. Velîd'in Dûmetülcendel reisi Ükeydir b. Abdümelik'e karşı seriyyesi ve Hz. Peygamber'in Ükeydir ile antlaşma yapma-sı.
- Cerbâ, Ezruh, Maknâ, Eyle (Akabe) ve Tebük halkını temsilen he-yetlerin Hz. Peygamber'e gelip barış yapması.
- Hz. Peygamber'in, Tebük'ten Dihye b. Halife'yi Bizans İmpara-toru Herakleios'a ikinci defa İslâm'a davet mektubuyla gönder-mesi.
- Hz. Peygamber'in kızı Ümmü Külsüm'un vefatı.
- Benî Ukayl, Benî Kelb, Benî Kilâb, Benî Tücb, Benî Gatafân, Benî
- Hanzale b. Mâlik, Benî Kudâa, Belî ve Benî Behrâ'dan heyetlerin Medine'ye gelip müslüman olması.
- Hıristiyan Benî Tağlîb'in Medine'ye gelip antlaşma yapması.
- Kâ'b b. Zühey'r'in müslüman olması ve Hz. Peygamber'in hırka-sını ona hediye etmesi.
- Benî Sa'd b. Bekir kabilesinin Dimâm b. Sa'lebe'yi elçi olarak Me-dine'ye göndermesi ve müslüman olması.
- Benî Cüzâm heyetinin Medine'ye gelip müslüman olması.
- Hz. Peygamber'in münafıklara ait Mescid-i Dirâr'ı yıktırması.
- Himyer krallarının İslâm'a davet edilmesi ve Müslümanlığı be-nimsemeleri.
- Benî Hemdân, Benî Fezâre, Benî Murre ve Tâif'teki Benî Sakif'ten heyetlerin Medine'ye gelip müslüman olması.
- Hz. Peygamber'in Ebû Süfyân ile Mugire b. Su'be'yi Lât putunu kırmaya göndermesi.
- 9/631 - Münafıkların reisi Abdullah b. Übeyy'in ölümü (Zilkade / Şubat).
- Haccın farz kılınması.
- Hz. Ebû Bekir'in emir-i hac tayin edilmesi (Zilhicce / Mart).
- Tevbe süresinin hükümlerini bildirmek üzere Hz. Ali'nin Mekk'e'ye gönderilmesi (Zilhicce / Mart).
- Benî Sa'dü Hüzeym'den bir heyetin Medine'ye gelip müslüman olması (Zilhicce / Mart-Nisan).
- Necran hıristiyanlarından bir heyetin Medine'ye gelmesi ve Hz. Peygamber'le mübâhele yapmayı reddedip antlaşmaya varması (Zilhicce / Nisan).
- 10/631 - Hâlid b. Velîd'in Necran Seriyyesi ve Benî Hâris'ten bir heyetin Medine'ye gelip müslüman olması (Rebiülâhîr / Temmuz).
- Benî Havlân'dan bir heyetin Medine'ye gelip müslüman olması (Şâban / Kasım).
- Hz. Ali'nin Yemen Seriyyesi ve Benî Mezhic'in müslüman olması (Ramazan / Aralık).
- Benî Gâmid, Benî Cassân, Benî Beccle'den heyetlerin Medine'ye gelip müslüman olması.
- Cerîr b. Abdullah'ın Zülhalesa putunu ve mâbedini yıkmaya gönderilmesi.
- Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerim'i Cebrâil'e iki defa arzetmesi ve yirmi gün itikâfta kalması (Ramazan / Aralık).
- Benî Ezd, Ebnâ, Benî Tay, Benî Âmir b. Sa'saa, Benî Kinde, Benî Tücb, Benî Rehaviyyin, Benî Gâfiq, Benî Mehre, Benî Hanife, Benî Ans, Benî Murâd, Benî Abdülkays, Benî Hilâl, Benî Ruhâ ve Benî Zübeyde'den heyetlerin Medine'ye gelip müslüman olması.
- Müseylime'nin peygamberlik iddiasında bulunması.
- 10/632 - Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim'in vefatı (29 Şevval / 28 Ocak).
- Benî Selâmân'dan bir heyetin Medine'ye gelip müslüman olması.
- Vedâ haccı için Hz. Peygamber'in Medine'den ayrılışı (26 Zilkade / 23 Şubat).
- Vedâ hutbesi (9 Zilhicce / 7 Mart).
- Vedâ tavafı (14 Zilhicce / 12 Mart Perşembe).
- Benî Muhârib'den bir heyetin Medine'ye gelip müslüman olma-sı (Zilhicce / Mart).
- Yemen Valisi Bâzân'ın vefatı; Hz. Peygamber'in Yemen'e on bir vali tayin etmesi.
- Nasr süresinin nâzil olması (Zilhicce / Mart).
- Hz. Peygamber'in câriyesi (hanımı) Reyhâne bint Şem'un'un vefatı.
- 11/632 - Medine'ye en son gelen Benî Nehâ'dan bir heyetin müslüman olması (15 Muharrem / 12 Nisan).
- Üsâme b. Zeyd'in Suriye'ye gidecek orduya kumandan tayin edilmesi (Safer / Mayıs).
- Hz. Peygamber'in şiddetli baş ağrısı ve hummaya yakalanması (27 Safer / 24 Mayıs Pazar).
- Peygamberlik iddiasında bulunan Esved el-Ansî'nin öldürülme-si (8 Rebiülevvel / 3 Haziran).
- Hz. Peygamber'in vefatı (13 Rebiülevvel / 8 Haziran Pazartesi).
- Hz. Peygamber'in defnedilmesi (14 Rebiülevvel / 9 Haziran Salı).

MUHAMMED V

(محمد)

Fas sultanı ve kralı
(1927-1953, 1955-1961).

10 Ağustos 1909'da Fas şehrinde doğdu. Fas'ta hüküm süren Alevî (Filâfî) hânedanının on dokuzuncu sultanı Mevlây Yûsuf'un oğludur. Kendisine III. Muhammed denilmesi gerekirken Fas'ta hüküm süren Merfînî ve Sa'dî hânedanlarında aynı adı taşıyan iki sultan daha bulunduğu onlardan ayırt edilebilmesi için V. Muhammed olarak tanınmıştır. Mevlây Yûsuf, büyük oğlu İdrîs ile diğer oğlu Hasan'ı veli-aht ve halef tayin ettiğinden ileride sultanlığı zayıf bir ihtimal olan Muhammed çocukluğunu Miknâs ve Fas şehirlerindeki saraylarda gözetim altında geçirdi. Temmuz 1926'da babası ve ağabeyleriyle birlikte Fransız sömürge valisi Mareşal Lyautey eşliğinde Fransa seyahatine katıldı.

Mevlây Yûsuf'un âni ölümü üzerine Fransızlar genç ve tecrübesiz Muhammed'in tahta çıkmasını sağladılar (18 Kasım 1927). Henüz on sekiz yaşındaki Muhammed, ülkeyi himaye adı altında sömürgeleştiren Fransa'nın tahta geçirdiği ilk sultan oldu. Fransızlar, V. Muhammed'in sultanlığının ilk dönemlerinde ülkede işgale direnen güçleri bertaraf etmekte zorlanmadılar. 1936'da millî direniş köklü temellere dayanmakla birlikte ertesi yıl ayrılık baş gösterdi. Allâl el-Fâsî el-Hizbû'l-vatanî, Muhammed Hasan el-Vezzânî el-Hareketü'l-kavmiyye'yi kurarak sömürge idaresiyle mücadeleye giriştiler. Bu hareketler 18 Mart 1937 tarihinde yasaklandı; Vezzânî Sahrâ'ya, Allâl el-Fâsî de Gabon'a sürgüne gönderildi.

V. Muhammed, Fransa'nın 1934-1943 yılları arasında Fas'taki sömürge valisi Nogués ile dostluk kurdu. II. Dünya Savaşı esnasında müttefik ülkelerin Dârülbeyzâ'da (Kazablanka) düzenlediği konferans sırasında Amerika Birleşik Devletleri



V. Muhammed

Başkanı Franklin D. Roosevelt ile görüştü ve bu tarihten itibaren Amerikalılar nezdindeki diplomatik girişimlerini sürdürdü.

Fas'ın İspanya işgalindeki topraklarına sığınmış olan milliyetçiler büyük gruplar halinde Fransız işgalindeki topraklara göç ederek 1943'te Hizbû'l-istiklâl'i kurdular. Bağımsızlık taleplerini bir bildiriyle ortaya koyan parti, Fas'ın bağımsızlığının V. Muhammed'in sultanlığı döneminde gerçekleşmesini istiyordu. Sultanın bağımsızlık yönünde tavır sergilemesi üzerine yeni sömürge valisi Gabriel Puaux savaş durumu ilân etti. 1945 yılında Merakeş'i ziyaret eden sultanı halk coşkuyla karşıladı. Fransa aleyhine gösterilerin arttığı ve milliyetçilerin tutuklanıp Fas'tan uzaklaştırıldığı bu dönemde sultan ile Fransızlar arasındaki ilişkiler iyice gerginleşti.

Fransa'nın Almanya'ya karşı kazandığı zaferin ardından iktidara gelen Charles de Gaulle, V. Muhammed'i Paris'e davet ederek kendisine madalya verdi. 9 Nisan 1947 tarihinde uluslararası yönetimin elindeki Tanca şehrine gelen sultan burada yaptığı konuşmada üç parçaya bölünmüş olan Fas'ın millî birliğini sağlama, bağımsızlığını tanıma ve Arap Birliği'ne girme konularını dile getirdi. Sömürge valisinin ılımlı tavrından rahatsız olan Fransa, onu görevden alıp yerine İtalya cephesinde zafer kazanan General Alphonse Juin'i tayin etti. 1950'de taleplerini bildirmek için Paris'e giden sultan, İslâm düşmanı olduğunu açıkça ifade eden Dışişleri Bakanı Georges Bidault tarafından tepkiyle karşılandı.

1951 yılında Fas'taki dört büyük parti (İstiklâl Partisi, Bağımsızlık İçin Demokrasi Partisi, Millî İslah Partisi ve Fas Birlik Partisi) Fas Millî Cephesi'ni kurdu. İki yıl sonra Fransız ordu birliklerince sarayı kuşatılan ve tahtını terketmesi istenen V. Muhammed ailesiyle birlikte önce Korsika'ya götürüldü (20 Ağustos 1953), ardından Madagaskar'a sürgün edildi (Ocak 1954). Hânedan mensuplarından yetmiş üç yaşındaki Muhammed b. Arafe tahta geçirildi (21 Ağustos 1954) ve yeni sultana karşı çıkanlardan 20.000 kişi tutuklandı. İspanya yeni sultanı kabul etmediğini bildirdi. Kendisine düzenlenen iki suikast girişiminden kurtulan Muhammed b. Arafe saraydan çıkamaz hale gelince itibarını büsbütün kaybetti. Cuma hutbelerinde devrik sultanın adı zikredilmeye devam edildi.

Olayları yatıştırmak için V. Muhammed'in ülkeye dönmesinden başka çare

kalmadığını gören Fransa, Muhammed b. Arafe'yi tahttan feragat ettirerek Tanca'ya gönderdi (30 Ekim 1955). 16 Kasım 1955'te V. Muhammed'in ülkeye dönüp tekrar tahta oturmasına izin verildi. 2 Mart 1956'da bağımsızlık anlaşması imzalandı ve Fas'ın bağımsızlığı birçok ülke tarafından tanındı. Yetmiş altı üyeli bir yasama meclisi kurdu ve başbakanlığa Ahmed Bilâ Ferîc'i tayin etti. 1957 yılında Fas sultanlığını krallığa dönüştüren V. Muhammed melik (kral) unvanını aldı ve ölümünden sonra yerine geçmek üzere oğlu Hasan'ı veli-aht ilân etti. Aynı yıl Amerika Birleşik Devletleri'ne resmî bir ziyaret gerçekleştirdi. Kral 1960'ta başbakanlık görevini kendi üzerine aldı, başbakan yardımcılığına da oğlu Hasan'ı getirdi. Aynı yıl Kazablanka'da ilk defa bir Afrika kongresi toplanmasına öncülük etti. V. Muhammed 26 Şubat 1961 tarihinde Rabat'ta vefat edince yerine oğlu Hasan (II. Hasan) geçti. V. Muhammed'in çocukluk yıllarını geçirdiği Miknâs'ta 1982 yılında onun adına bir üniversite kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

J. Lacouture, *Cinq hommes et la France*, Paris 1961, s. 181-263; Türkkiye Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1975, s. 169, 172-178; Ch. A. Julien, "Muhammed V (1910-1961): Un roi consacré par son peuple", *Les Africains* (ed. Ch. A. Julien v.dğr.), Paris 1978, X, 211-239; Celâl Yahyâ, *el-Mağribü'l-kebir*, Beyrut 1981, IV, 264; Jamil M. Abu'n-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge 1987, s. 385, 389-393; J.-P. Lozato-Giotart, *Le Maroc*, Paris 1991, s. 32-36; J. Ganiage, *Histoire contemporaine du Maghreb*, Paris 1994, s. 540-544; Abdullah Kennûn, "Muhammedü'l-İhâmîs", *Mevsû'atü'l-meşâhiri ricâli'l-Mağrib*, Kahire 1414/1994, V, 5-22; J. Benoist-Méchin, *Histoire des Alaouites: 1268-1971*, Paris 1994, s. 105-109, 130, 139; Thomas K. Park, *Historical Dictionary of Morocco*, Lanham 1996, s. 122; R. Santucci, "Muhammad [V] b. Yûsuf", *EP* (Fr.), VII, 416-419; "Muhammedü'l-İhâmîs", *el-Mevsû'atü'l-'Arabîyyetü'l-'âlemîyye*, Riyad 1419/1999, XXII, 368.



AHMET KAVAS

MUHAMMED ABDUH

(محمد عبدو)

Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh
et-Türkmânî el-Mısıri
(1849-1905)Mısırlı İslâm düşünürü,
yenilik hareketinin öncülerinden.

1265'te (1849) Mısır'ın Buhayre'ye (Bahîre) bağlı Mahalletünnasr köyünde doğdu. Tanta civarına yerleşmiş Türkmen göçmenlerinden olan ailesi Mehmed Ali

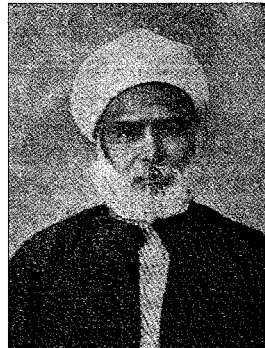
Paşa'nın baskıları yüzünden Nil nehri civarına taşınmıştı. Çiftçilikle uğraşan babasının ısrarla okumaya teşvik ettiği Muhammed Abduh, okuma yazmayı öğrenip hıfzını tamamladıktan sonra 1862'de tahsil için Tanta'ya gönderildi. Burada medrese öğrenimine başladı; ancak basmakalıp ders verme usulünden dolayı bir şey anlamadığını farkedince köyüne döndü. Okumak istemediğini söyleyip 1865'te evlendi. Fakat yine babasının ısrarı ile Tanta'ya döndü. Yolu üzerindeki Küneyse kasabasında babasının yakınlarından Şeyh Derviş Hızır'la görüşmesi ilim sevgisi açısından hayatında bir dönüm noktası teşkil etti. Hâtıralarında yaşadığı bütün mânevî hazzı ve içindeki ilim aşkını bu zata borçlu olduğunu belirtir.

Tanta'da yoğun ders faaliyetine başlayan Abduh meczup görünüşlü bir zatın sözünden esinlenerek ilim arayışı için Kahire'ye gitti. Ezher Medresesi'nde öğrenim görmeye başladı, ayrıca yaz aylarında memleketinde Şeyh Derviş'le irtibatını devam ettirdi. Onun teşvikiyle, Ezher'de okutulmayan mantık ve matematik gibi dersleri veren hocalar aradı. İstedığı nitelikte hoca bulamayınca kitapları kendi başına okumaya karar verdi. O sırada Mısır'a gelen Cemâleddîn-i Efgânî'den 1871 yılından itibaren riyâziye, felsefe ve kelâm dersleri aldı. Aradığı her şeyi kendisinde bulduğunu söylediği Efgânî'nin yönlendirmesiyle sosyal ve siyasal konularla da ilgilenmeye, güncel meseleler üzerinde yazılar yazıp konuşmalar yapmaya başladı. Daha öğrenciyken verdiği derslerde Mu'tezile'yi Eş'arî mezhebine tercih ettiği yolundaki suçlamalar yüzünden mezuniyeti tehlikeye girdi ve imtihanda başarılı olmasına rağmen 1877'de orta dereceli mezun olabildi.

Ertesi yıl Ezher'e hoca olarak tayin edilen Muhammed Abduh, ayrıca Kahire Dârü'lülmü'nda tarih, Dârü'l-elsünî'l-Hidiviyye'de Arap dili ve edebiyatı dersleri verdi. Hidiv İsmâil Paşa'ya karşı desteklediği Tefvik Paşa'nın yönetime gelmesi üzerine idarî reformlar yapmasını istedi. Fakat Tefvik Paşa başlangıçta gösterdiği yakınlığa rağmen Abduh'u köyünde ikamet mecbur etti. Ancak Riyad Paşa'nın araya girmesiyle Kahire'ye dönebildi ve yeni çıkan *el-Vekâyi'u'l-Mısriyye*'nin yazarlarından biri oldu. Bu arada kendisine bürokratların uygulamalarını ve mahkeme kararlarını inceleyip eleştirme yetkisi verildi. Ayrıca ülkedeki eğitim faaliyetlerini denetlemek üzere kurulan yüksek meclise üye tayin edildi.

Urâbî Paşa'nın Hidiv İsmâil Paşa ve İngiliz sömürge yönetimine karşı başlattığı direniş hareketini desteklediği gerekçeyle 1882 yılında üç yıl sürgün cezasına çarptırılarak Beyrut'a gönderildi. Burada ders okuttu. 1883 sonlarında Efgânî'nin daveti üzerine Paris'e gitti ve onunla *el-'Urvetü'l-vüşkâ* dergisini çıkarmaya başladı. İngilizler'in Sudan ve Mısır'dan çekilmesini sağlamak için aralarında Muhammed Ahmed el-Mehdî ve İngiliz Savunma bakanının bulunduğu bazı kişiler ve yöneticilerle görüşmeler yaptı. Dergi kapatılıp Avrupa'daki siyasî girişimleri başarısızlıkla sonuçlanınca Abduh'un, Mısır ve İslâm dünyasının kısa vadeli gayretlerle kurtarılamayacağı yönündeki kanaati pekişti ve bu konuda Efgânî'den farklı bir yol izlemeye karar verdi. 1884 yılının sonlarında Tunus'a, oradan Beyrut'a geçti. Daha çok eğitim, kültür ve düşünce konularına vurgu yapmaya ve dinler arası diyalog çalışmalarına önem vermeye başladı. Beyrut'taki evinde ve Mescidü'l-Ömerî'de siyer ve tefsir dersleri okuttu, Sultâniye Medresesi'ni islah edip orada hocalık yaptı, bu arada telif çalışmalarına hız verdi. Beyrut'ta ikamet ederken eşi vefat edince ikinci evliliğini yaptı. Mısır'daki dostlarına mektup göndererek memleketine dönmenin yollarını aradı. Sa'd Zağlûl ve Ahmed Muhtar Paşa gibi şahsiyetlerin aracılığıyla ve siyasete bulaşmaması şartıyla affedildi.

1889'da Mısır'a dönen Muhammed Abduh siyasî faaliyetlerden ümidini kesip idarecilere karşı yumuşak bir tavır takındı ve Efgânî ile yaptığı iş birliğini azalttı. Önce taşrada, ardından merkezde hâkimlik görevleri aldı. II. Abbas Hilmi hidiv olunca yönetimle arası düzeldi ve başta Ezher olmak üzere ülkedeki eğitim ve yargı kurumlarının yeniden yapılandırılması için üst makamları ikna etti. Yabancı hukuk kitaplarını okumak amacıyla Fransızca öğrendi. Yaz aylarında Fransa ve İsviçre'ye yaptığı kısa seyahatlerde



Muhammed
Abdud

Fransızca'sını ilerletti. 1895 yılında kurulan Ezher İdare Meclisi'ne üye tayin edildi. Yaptığı teklifler ve hazırladığı programlar yönetimin ilgisini çekti ve 1899'da Mısır müftülüğüne getirildi. Hayatının sonuna kadar devam eden bu görevi sırasında bütün mesaisini islah çalışmalarına ayırdı. Şer'iyye mahkemeleri ve vakıfların idaresiyle ilgili yeni düzenlemeler yaptı. Meclisü'ş-Şûra'l-kavânin üyeliğinin yanı sıra el-Cem'iyyetü'l-hayriyye ile Cem'iyyetü ih-yâ'il-ulümi'l-Arabiyye'nin başkanlığını üstlendi; çeşitli kaynak kitapların basılmasını sağladı. 1903 yılında gittiği İngiltere'de filozof Herbert Spencer'le görüştü. Sidney Cockerell ve Edward Granville Browne eşliğinde Oxford ve Cambridge üniversitelerini de ziyaret edip incelemelerde bulundu. Bu gözlemleri ışığında birçok konuda reform niteliğindeki yoğun çalışmalarını sürdürürken Hidiv Abbas'ın Ezher islahat programını sekteye uğratan bazı girişimlerinden dolayı 1905 yılında Ezher İdare Meclisi üyeliğinden ayrıldı. Aynı yıl hastalandı ve hava değişimi için gittiği İskenderiye'de 11 Temmuz 1905 tarihinde vefat etti. Cenaze namazı İskenderiye'de kıldıktan sonra naaşı devlet töreniyle Kahire'ye getirilerek 13 Temmuz'da Karâfetü'l-mücâvirin Mezarlığı'na defnedildi. Erken yaşta ölümü onun zehirlendiği yolunda bazı spekülasyonlara yol açmıştır (Blunt, *My Diaries*, s. 533, 764).

Dinî Düşüncesi. Muhammed Abduh, özellikle hayatının son döneminde İslâmî ilimler ve uzun vadeli hedefler üzerinde yoğunlaşmıştır. Kısa otobiyografisinde, sıraladığı temel hedeflerinin başında düşüncenin taklit zincirinden kurtarılması ve dinin henüz ihtilâfların çıkmadığı dönemde Selef'in anladığı metotla ve ilk kaynaklarından hareketle anlaşılması gereğine vurgu yapar. Bu arada dinle akıl ve ilim arasındaki yakın ilişkiye temas eder (Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, I, 11). İtikadî Asr-ı saâdet'te olduğu gibi saf hale getirmenin yanında akıl ve ilimle ilişkisini güçlendirerek değişen dünya şartlarında dinin rolünü tekrar etkinleştirmeyi amaçlayan Abduh, kelâm ekolleri arasındaki teolojik ihtilâflar ve teorik tartışmalar üzerinde durmanın gereksiz olduğunu, Allah'ın zâtı yerine O'nun mahlûkatı üzerinde düşünmenin hem dinin emrine hem de insanın ihtiyacına daha uygun düştüğünü belirtir (*Risâletü't-tevhîd*, s. 48-58). Buna karşılık peygamberlere ve vahye olan ihtiyaca geniş yer verir ve bunu bütün büyük dinler ve filozoflar tarafından insanda bulunduğu kabul edilen sonsuz-

luk (bekâ) isteğiyle insanların cemiyet halinde yaşayabilmesi için ahlâk, fazilet ve yüksek değerlere muhtaç olmaları gibi gerekçelere dayandırır. Duyular dışında herhangi bir bilgi kaynağı bulunmadığını söyleyen veya bu konuda mütereddit davranan kişileri cehaletle suçlayan Abduh'a göre vahye karşı olumsuz tavır sergilemenin sebebi sorumluluktan kaçma isteğidir. Dinî emirler insanları birtakım nefsanî arzulardan mahrum bıraktığı ve aşırılıklardan alıkoyduğu için bazılarını dine cephe almaktadır. Halbuki fert ve toplumun ruh ve beden dengesini gözetken bu emirlere ihtiyaç bulunduğu akliselim sahibi herkes tarafından kabul edilmektedir (a.g.e., s. 89-114).

Muhammed Abduh kader konusunda tartışmalara girilmesini tasvip etmemekle birlikte bir kısım ulemânın, kulların fiilleri hakkında kesb kavramına yer verilmesini Allah'a şirk koşma şeklinde değerlendirmesini de doğru bulmaz. Ona göre ameller her durumda kesb ve ihtiyarla gerçekleşir ve Allah'ın ilminin değişmezliği insanların kendi iradelerini kullanmalarına engel teşkil etmez (a.g.e., s. 61-65). Abduh'un insana atfettiği kesb klasik Eş'arî anlayışından çok daha geniş bir yetki ve hürriyet içermekte, Mâtürîdî'nin fikirlerine daha yakın görünmektedir.

Tefrikayı önleyip müslümanları daha gerekli işlere yönelteceği düşüncesiyle Selef metoduna uygun bir akîdeye öncelik verse de birçok konuda yaptığı yorumlar ve akılcı yaklaşımları dikkate alındığında Abduh'un klasik anlamda bir Selefi olarak değerlendirilmesi isabetli olmaz. M. Reşîd Rızâ onun, kelâmullahın kadîm oluşunu okunan lafzî Kur'an'a da teşmil eden Hanbelî / Selefi görüşe yaptığı eleştiriyi *Risâletü't-tevhîd*'in ikinci baskısından çıkarmak istediğini söylemekle beraber (a.g.e., s. 47, dipnot) başka bir yazısında bu görüşe muhalefetine ısrar ettiği görülmektedir (Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, I, 965-966). Nitekim akla yaptığı vurgu ve farklı yorumları sebebiyle bazı şarkiyatçılar onu Yeni Mu'tezile akımının temsilcisi diye kabul etmiştir (Caspar, IV [1957], s. 141-202; Detlev, VIII/4 [1969], s. 319-347). Ancak Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler yanında düşüncesi bir bütün olarak göz önüne alındığında böyle bir değerlendirilmenin doğru olmadığı anlaşılır (krş. Hildebrandt, XLII/2 [2002], s. 258-262).

Muhammed Abduh'un itikadî meselelerde bazı tartışmalara sınır getirip bunların bilinemeyeceğini belirtmesi ve âle-

min kîdemi gibi konularda filozofları tefir etmemesi, İngiliz sömürge valisi ve bazı Batılı yazarlar tarafından agnostik veya inançsız olarak nitelenmesine yol açmışsa da (Blunt, *My Diaries*, s. 346; Cromer, II, 179-180; Kedourie, s. 2, 11-13) onun inkârcî düşünceler hakkındaki görüşü reddiyelerinde açıkça bellidir ve söz konusu yorumların sübjektif olduğu sonraki araştırmalarda ortaya konmuştur (Asad, sy. 2 [1976], s. 13-22; Jansen, *Acta Orientalia*, s. 71-74).

Tefsir kitaplarında Kur'an'ın ruhuna uymayan yorumların ve yanlış bilgilerin yer aldığını, vahyin mesajının gramer kuralları ve müfessirlerin görüşleri arasında kaybolduğunu, bu yüzden Kur'an'ın toplum hayatından uzaklaştırılıp ölümlere ve hastalara okunan bir metin haline getirildiğini, halbuki Kur'an-ı Kerîm'in birinci önceliğinin insanların ilmi ve ahlâkî seviyelerini yükseltip içtimâî durumlarını düzeltmek olduğunu belirtir ve fikhî meselelere az yer verilmesini de Kur'an'ın bu özelliğine bağlar. Ona göre müteşâbih âyetlerin varlığı insanların düşünce alanını genişletme gayesine mâtuftur; kâinatı ve canlı varlıkları araştırma çağrısı İslâm dininde hiçbir kayıt ve şarta bağlı değildir (*Risâletü't-tevhîd*, s. 7-8). Öte yandan Abduh, bütün bir tefsir yerine günün ihtiyaçları doğrultusunda kısmî tefsirlere ihtiyaç bulunduğunu söyler (*el-A'mâlû'l-kâmile*, IV, 11, 16-17, 20).

Abduh'a göre Kur'an'a ve içindeki ameli hükümlere inanan, fakat diğer bazı gaybî konuları kavramakta güçlük çeken entelektüellerin bunlar hakkında kendi ilmi kapasitelerini tatmin edecek te'viller yapması imanlarına zarar vermez. Müslümanların da ilmen sabit olmuş konularda uzmanlarla çekişmesi veya bazı haber-i vâhid rivayetleri doğrulamak için ilimde delili bulunmayan şeyleri savunması doğru olmaz. Bu yaklaşımıyla Kur'an ve ilim arasında uzlaştırma çabalarına büyük önem verir ve bazı âyetleri kendi zamanındaki bilim anlayışına ve bilimsel verilere göre yorumlamaya çalışır. Nitekim *Tefsîrû'l-Menâr*'da Abduh'a atfen tabiat üstü varlıkların ve mucizelerin izahıyla ilgili farklı te'villere yer verilmiştir. Bunlar arasında cinlerin mikropların bir cinsi olabileceği, Ebrehe ordusunu taşlarla helâk eden kuşların hastalık taşıyan sinekler şeklinde anlaşılabilceği, insanların sadece Hz. Âdem'den değil ırklarına göre çeşitli insan orijinlerinden geldiklerinin düşünülebileceği, Hz. Meryem'in İsâ'ya babasız hamile kalmasının çocuk sahibi ola-

cağına dair ilâhî habere kuvvetli imanının oluşturduğu psikolojiyle izah edilebileceği şeklinde yorumlar bulunmaktadır (Reşîd Rızâ, III, 96, 309; IV, 323-326; VII, 319; Abduh, *Tefsîru Cüz'î 'Amme*, s. 158; Jansen, *The Interpretation*, s. 34; Abduh'un Fil Vak'ası'yla ilgili yorumunun sert bir eleştirisi için bk. Elmalılı, VIII, 6126-6143).

Muhammed Abduh ictihad ruhundan uzaklaşmanın, nasların hikmet ve maksatlarından çok lafız ve şekil unsuruna önem verilmesinin olumsuz sonuçları üzerinde ısrarla durur; fikhin otoritesinin ve müslümanlar arasındaki bilimsel iş birliği anlayışının yeniden tesis edilmesini sağlayacak kolektif çalışmalar yapılması gerektiğini savunur (*el-A'mâlû'l-kâmile*, III, 194). Mısır müftüsü iken verdiği fetvalarda tek bir mezhebin sınırları içinde kalmayıp maslahat prensibine özel önem atfeden Abduh'a göre sigorta ve tasarruf sandıkları mudârebe akdi çerçevesinde câizdir. Uzun süreli hapis, kaybolma, geçimsizlik, hastalık gibi durumlarda mahkeme kararıyla kadına boşanma hakkı doğar. Birden fazla kadınla evlenme izni yöneticiler tarafından kaldırılabilir. Kutsama ve yüceltme vesilesi kılınmamak şartıyla resim ve heykel yapılabilir. Kabirlerin üzerine bina, kubbe ve türbe inşa ederek bunları ziyaretgâh haline getirmek câiz değildir. Muhammed Abduh, "Transvalya" adıyla meşhur olan fetvasında da şapka vb. kıyafetleri giymenin, kesim şekli kendi dinlerine uygun olduğu sürece Ehl-i kitabın kestiklerini yemenin ve farklı mezhebe mensup imâmın arkasında namaz kılmanın câiz olduğunu ifade eder (*el-Fetâvâ*, tür.yer.; *el-A'mâlû'l-kâmile*, II, 78-99, 107-132). Abduh'un bu tür fetvalarında mezhepler üstü veya onları uzlaştıran bir yaklaşım ortaya koyması zamanındaki bazı muhafazakâr âlimlerin tepkisini çekmiştir.

Şeyh Dervîş ile yaşadığı tecrübenin etkisiyle tasavvufun mânevîyatı güçlendirme ve nefsi terbiye etmedeki rolünün farkında olan Abduh sūfilerin fukaha tarafından takibata uğratılıp sindirilmesini yanlış bulur. Kendisi de Şâzelîye tarikatına intisap etmekle birlikte çeşitli tarikat mensupları arasında yaygınlaşan Allah ile kul arasında tevessül, hulûl veya şeyhten el alma gibi anlayışları tenkit etmiş, Sa'diye gibi tarikatların çalgılı ve yüksek sesli zikir meclislerine karşı çıkmış, bunların naslarda bir delilinin ve Asr-ı saâdet'te uygulamasının bulunmadığını söylemiştir. Ayrıca felsefî tasavvuf görüşlerinin halka ulaşmasını da uygun bulma-

miş, bu sebeple basın yayın kontrolünden sorumlu olduğu yıllarda İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* gibi eserlerinin basılmasına sadece ehli tarafından okunabileceği gerekçesiyle izin vermemiştir (*el-A'mâlû'l-kâmile*, II, 23-26; III, 511-527; IV, 226; Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, I, 26, 106-130).

Muhammed Abdüh İslâm filozoflarının, Kur'an ve Sünnet'in teşvikleri doğrultusunda sanatı geliştirip kâinatın sırlarını ve mutluluğa giden yolları keşfetme konusunda diğer din mensuplarına göre daha özgürce hareket edebildikleri, ancak Yunan düşüncesine ve özellikle Eflâtun ve Aristo'ya hayranlık ve taklit derecesinde bağlılık gösterip din âlimlerinin tepkisini çekecek kadar ilâhiyat sahasındaki tartışmalara girmekle hataya düştükleri, böylece ilim ve medeniyetin gelişmesine yapabilecekleri katkıyı azalttıkları kânaatindedir (*Risâletü'l-tevhîd*, s. 19-20).

İslahatçılığı ve Siyasî Görüşleri. Muhammed Abdüh, müslümanların daha önce sahip oldukları ve başkalarına da kazandırdıkları yüksek medeniyet seviyesini yeniden yakalamak için gerekli azim ve gayreti göstermeleri gerektiği tezinden hareketle (a.g.e., s. 199-200) değişik alanlarda bir dizi ıslahat önerisi ortaya koymuş ve bazıları için bilfiil katkı sağlamıştır. Her şeyden önce taklit zihniyetinin İslâmî ilimlerin öğretimine de hâkim olduğunu söyleyen Abdüh'a göre artık Kitap ve Sünnet'le ve ilk döneme ait eserlerle doğrudan iletişim içinde bulunan, delillere dayalı muhâkeme yapan, ilmî eleştiri ve tartışmaya açık, mezhep taassubundan uzak âlimlerin yetiştirilmesi âcil bir ihtiyaç haline gelmiştir; bu husus, hurafelerin İslâm'a mal edilmesini önleme açısından da önemlidir (a.g.e., s. 22-23; *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye*, s. 113-115, 138-139; *el-A'mâlû'l-kâmile*, III, 321-324). Abdüh, ilk asırlardaki saf İslâm anlayışının temel alınması gerektiğini savunmakla birlikte bugüne hitap edecek yeni bir inşâ faaliyetinin gerekliliğini de kabul eder ve bunun siyasî bir devrimle değil eğitim ve kültür yoluyla, İslâm toplumunu geleceğe taşıyacak hem iyi din eğitimi almış hem çağın gerektirdiği bilgilerle donatılmış sağlam bir neslin yetiştirilmesi mümkün olabileceğine inanır. Ayrıca toplumun değişik katmanlarına yönelik bir eğitim modeli önerir. Muhammed Abdüh, Ezher Üniversitesi'nde uygulanan klasik eğitimin yenilenmesi ve seviyesinin yükseltilmesi için büyük çaba göstermiş, ders programına matematik, coğrafya gibi akf

ilimlerin dahil edilmesini sağlamıştır (*el-A'mâlû'l-kâmile*, III, 71-86; krş. Ahmad Bazli Shafie, IV/2 [1999], s. 199-230). Vakıflar ve yargı düzeni konusunda da ıslahata ihtiyaç olduğuna inanan Abdüh şer'î mahkemelerin tamamen lağvedilmesi fikrine karşı çıkar ve bunların işleyişindeki aksaklıkların giderilmesi için bazı önerilerde bulunur (*Takrîr fi işlahi mehâkimi's-şer'iyye*, tür.yer.). Davaların Fransızca değil Arapça görülmesini, bu arada Kıptîler'e ikinci sınıf insan muamelesi yapılmasını ister.

Muhammed Abdüh, çağdaş bir İslâm düşüncesi kurabilmek için modern Batı medeniyetiyle ilişkilerin önemli olduğunu düşünüyor, ancak Batı'nın bilim ve teknolojinin alınmasını teşvik ederken dine uymayan taraflarından uzak durulmasını istiyordu. İngiliz filozofu Herbert Spencer'le diyalogunda, Doğulu aydınları sorgulamaksızın Avrupalılar'ı taklide sevkeden âmilin Batı'nın zâhiri gücü olduğunu, halbuki Batı'nın maddî gücüne rağmen insanları mânen geliştiremediğini, aksine daha da aşağı seviyeye düşürdüğünü ifade eder. Öte yandan modern Batı felsefesinde özellikle ahlâk, eğitim ve toplum felsefesiyle ilgili eserlere ilgi duyuyordu. Bazı Avrupalı yazar ve düşünürlerle şahsî temaslar kurmuş, Tolstoy'a mektup yazdığı gibi dostu Wilfrid Scawen Blunt'ın aracılığıyla Londra'da Spencer'le görüşüp fikir alışverişinde bulunmuştur (Blunt, *My Diaries*, s. 480-481, 851-852; Reşîd Rızâ, *Târîhu'l-üstâz*, I, 105, 865-869).

Abdüh, siyaset alanında adalet ilkesinin önemine vurgu yaparak yöneten ve yönetilen arasındaki ilişkinin sadece itaat esasına bağlanmasının doğru olmayacağını savunur. Ayrıca meşruiyetin temelinde hukuka uygunluğun yattığına ve bunun denetlenmesi için yönetenlerin toplum tarafından sözlü veya fiilî uyarılara açık olması gereğine dikkat çeker. Ona göre İslâm toplumundaki hilâfeti Batılılar'ın teokrasi dedikleri, yetkiyi halktan değil Tann'dan aldığını iddia eden sistemle karıştırmamak gerekir (*el-İslâm ve'n-Naşrâniyye*, s. 56-61; *el-A'mâlû'l-kâmile*, II, 319).

Halifelüğün Osmanlılar'ın şahsında müslümanların hâmilîği gibi mânevî ve sembolik rolüne işaret eden Abdüh'a göre itihâd-ı İslâm kavramı siyasî bir birlik yerine müslüman toplumlar arasında yakınlık, dayanışma ve yardımlaşmaya dayalı dinî-içtimâî birlik şeklinde anlaşılmalıdır. Müslümanlar içinde farklı etnik ve idarî

devletlerin varlığı bir realite olduğundan merkezîyetçi olmayan sistem daha yararlıdır. Bir yandan hilâfetin ümmet için taşıdığı önemin farkında bulunması, öte yandan Mısır'ın kendine has özelliği dolaşısıyla müstakil bir devlet olmasını desteklemesi Abdüh'u bu konularda çelişkili yazılar yazmaya sevk etmiştir (*el-İslâm dinü'l-ilm ve'l-medeniyye*, s. 95-99; *el-A'mâlû'l-kâmile*, I, 331-335, 393-395).

Muhammed Abdüh'un Mısır'daki İngiliz sömürge idaresiyle ilişkisi de dönemlere göre farklılık arz etmiştir. Özellikle Urâbî Paşa hareketi gibi siyasî olaylara aktif olarak katıldığı dönemlerde Cemâleddin-i Efgânî'nin antiemperyalist çizgisinden tâviz vermeyen Abdüh, sürgünden dönüp ıslahat faaliyetlerine öncelik verdiği devrede İngilizler'le iyi ilişkiler kurmaya ve bazı hedeflerine ulaşmada onların desteğini almaya çalışmıştır. Aynı yaklaşımla istibdat rejimlerine karşı mücadeledeki faaliyetlerinden yararlanmak, eğitim ve ıslahat konusunda nüfuzlarını kullanmak maksadıyla hocası Efgânî gibi o da bir ara amaçları o dönemde fazla bilinmeyen mason locasına girmiş, ancak sömürgecilğe karşı çıkmadıkları için kısa zamanda onlardan ayrılmıştır (*el-A'mâlû'l-kâmile*, neşredenin girişi, I, 35-36). Siyasî yazılarında istibdat rejimlerine karşı şûra ve kanun hâkimiyetini savunurken son dönemlerinde toplumu hürriyet ortamına hazır hale getirecek eğitimin gerekliliğini öne çıkarmıştır.

Tesiri. Muhammed Abdüh'un görüşleri ve ıslahatçı düşüncesi çizgisi kendinden sonra Mısır'da ve İslâm dünyasında birbirinden farklı yönelişler halinde devam etmiştir. En yakın takipçisi M. Reşîd Rızâ, onun hayatında kurduğu *el-Menâr* dergisi ve yayınevinde Abdüh'un makale ve eserlerini neşrederek görüşlerinin yayılmasına katkıda bulunmuştur. Reşîd Rızâ'nın Menâr ekolü, hocasının ölümünün ardından I. Dünya Savaşı'nın İslâm dünyasındaki sonuçlarının da tesiriyle giderek daha katı bir Seleflîğe ve Batıcı modernleşme karşıtı radikal bir çizgiye kaymıştır. Bu çizgi İhvân-ı Müslimîn hareketinin doğmasını etkilemiştir. Abdüh'un ıslahatçılığı ve İslâm düşüncesiyle Batı modernleşmesi arasında sentez yapmayı öngören akılcı yorumları, talebelerinden Muhammed Ferîd Vecdî ile sonraki Ezher şeyhlerinden Mustafa el-Merâgî, Mustafa Abdürâzık ve Mahmûd Şeltût tarafından devam ettirilmiştir. Abdüh'tan etkilenenler arasında Ahmed Lutfî es-Seyyid ve Muhammed Kürd Ali gibi milliyetçi aydınlar

yanında onun ılımlı yenilikçiliğini radikal-laik bir modernizme dönüştüren Kâsim Emîn ve Ali Abdürrâzık gibi düşünürler de vardır. Muhammed Abduh'un düşüncesi, Osmanlı Türkiyesi'nde Mehmed Âkif başta olmak üzere *Sırat-ı Müstakîm* ve *Sebîlürreşâd* çevresinde yer alan İslâm-cı ekolün yanı sıra Gökâlp ve *İslâm Mecmuası* etrafındaki modernistler üzerinde etkili olmuş, hatta *İctihad* grubundaki Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri gibi laik Batıcı kesimler tarafından bile kendi görüşleri doğrultusunda kullanılmıştır. Abduh'un izlerini kısa ziyaretlerde bulunduğu Tunus ve Cezayir ulemâsının faaliyetlerinde, ayrıca Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin Irak'ta ve Cemâleddin el-Kâsimî'nin Suriye'de öncülük ettiği Selefî islahat hareketlerinde de görmek mümkündür.

Eserleri. 1. *Şerhu Makâmâtî Bedî'uz-zamân el-Hemedânî* (Kahire, ts.; Beyrut 1306, 1908). Eserdeki kelimeleri açıklayan tahkik ve ta'lik tarzında bir çalışmadır. 2. *Risâletü't-tevhîd**. Muhammed Abduh'un en meşhur eseridir. Beyrut Sultâniye Medresesi'nde okuttuğu ilmi't-tevhîd dersinin kardeşi Hammûde Bek Abduh tarafından tutulan notlarının geliştirilmiş şeklidir. Selef akaidi tarzında yazılan kitap M. Reşid Rızâ'nın ta'likleriyle basılmış (1316; Kahire 1324) ve birçok dile çevrilmiştir. 3. *Ta'likât 'alâ Be-şâ'iri'n-Naşiriyye* (Bulak 1316). Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin mantık eseri üzerine yazılmıştır. 4. *Takrîru müftî'd-diyârî'l-Mışriyye fî işlâhî'l-me'hâkimi's-şer'iyye*. Mısır müftülüğü yaptığı sırada şer'î mahkemelerin islahı hakkında Adalet Bakanlığı'na verdiği rapor olup Reşid Rızâ tarafından neşredilmiştir (Kahire 1317). 5. *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye ma'a'l-'ilm ve'l-medeniyye*. Fransız materyalistlerinden Ernest Renan'ın takipçisi Lübnan asıllı hristiyan yazar Ferah Antûn'un *el-Câmî'a* dergisinde yayımlanan, İslâm'da dinî ve siyasî otoritenin aynı şahısta toplanmış olması dolayısıyla farklı görüş ve inançlara müsamaha gösterilmediği iddialarını içeren makalesine cevaptır. 1901 yılında *el-Menâr*'da tefrika edilen eser Reşid Rızâ tarafından kitap haline getirilerek birçok baskısı yapılmıştır (Kahire 1320, 1341, 1373). 6. *Tefsîru sûreti'l-Âşr* (Kahire 1321). Abduh'un Cezayir'de verdiği tefsir dersinden oluşan eseri Mehmed Âkif (Ersoy) Türkçe'ye tercüme etmiştir (SM, III/73-77 [1325]). 7. *Şerhu Nehcî'l-belâğa* (Kahire 1321; Beyrut 1412/1992). Şerif er-Radî'nin eserine düşülen kısa notlardan ibarettir. 8. *Tefsîru cüz'i 'Amme* (Kahire 1322). Eserdeki bazı sûreler *Sebîlürreşâd*'ın muhtelif sayılarında Türkçe'ye çevrilmiştir. 9. *Tefsîrû'l-Fâtiha*. M. Reşid Rızâ tarafından bir mukaddime ve bazı ilâvelerle birlikte basılan eseri (Kahire 1323) Abdülkadir Şener ve Mustafa Fayda Türkçe'ye tercüme etmiştir (AÜİFD, XVI [1968], s. 1-16). 10. *el-İslâm ve'r-red 'alâ muntekîdih*. Tarihçi Gabriel Hanotaux'nun Ârî ırkın Sâmî ırktan üstünlüğü iddiasından hareketle İslâm ve Hıristiyanlık arasında mukayeseler yapan makalesine reddiyedir. Abduh, *Le Journal du Paris* gazetesinde çıkan ve Arapça'ya çevrilip *el-Mü'eyyed* gazetesinde yayımlanan bu makaleye aynı gazetede bir yazı dizisiyle cevap vermiş, makaleleri daha sonra bir araya getirilip neşredilmiş (Kahire 1327), ayrıca Hanotaux'nun yazılarıyla birlikte *el-İslâm dî-nü'l-'ilm ve'l-medeniyye* başlığıyla birçok defa basılmıştır (Kahire 1964; Beyrut 1409/1989). Eseri Talât Harb *l'Europe et Islam* adıyla Fransızca'ya (Le Caire 1905), Mehmed Âkif *Hanoto'nun Hücûmuna Karşı Şeyh Muhammed Abduh'un İslâm'ı Müdafaası* başlığıyla Türkçe'ye (İstanbul 1331) çevirmiştir.

Muhammed Abduh'un bütün eserleriyle dergilerdeki makalelerini Muhammed İmâre *el-A'mâlû'l-kâmîle li'l-İmâm Muhammed 'Abduh* adıyla, diğer bazı yazılarını ise Ali Şeleş *Silsiletü'l-a'mâli'l-mechûle* başlığıyla bir araya getirmiştir (bk. bibl.). Öte yandan *Tefsîrû'l-Menâr*'ın Nisâ sûresinin 125. âyete kadar olan kısmı, Reşid Rızâ'nın Abduh'un derslerinde tuttuğu notlar olup onun görüşlerini ihtiva etmektedir. Ancak Reşid Rızâ'nın ilâve ve değerlendirmelerini bunlardan ayırmak zordur. Muhammed İmâre, bazı ayıklamalar yaparak Abduh'a ait kısmı *el-A'mâlû'l-kâmîle*'nin IV ve V. ciltleri içinde neşretmiştir. Muhammed Abduh, Cemâleddîn-i Efgânî'nin *el-'Urvetü'l-vuşkâ* adıyla çıkardığı, daha sonra kitap haline gelen derginin (Beyrut 1328, 1389/1970) yazılarına da katkıda bulunmuş, onun *Hakikat-i Mezheb-i Neyçerî* risâlesini de *er-Red 'ale'd-Dehriyyîn* ismiyle Arapça'ya çevirmiştir (Beyrut 1886; Kahire 1354).

Risâletü'l-vâridât fî sirri't-tecelliyât (Kahire 1344) ve *Hâşiye (Ta'likât) 'alâ Şerhi 'Akhideti'l-'Aduğiyye* (Kahire 1322, 1377/1958) adlı eserler Abduh'a nisbet edilerek basılmışsa da bunların Abduh'a mı yoksa Efgânî'ye mi ait olduğu tartışmalıdır (*el-A'mâlû'l-kâmîle*, neşredenin girişi, I, 206-219; Muhammed el-Haddâd,

Muhammed 'Abduh: Kıra'e cedide, s. 68-72). Bu eserler, Abduh'un Efgânî'den aldığı dersler sırasında tuttuğu notlardan hareketle yazdığı ilk dönem çalışmaları olmalıdır (Abduh'un eserleri ve onun hakkında yapılan çalışmaların bir listesi için bk. Taşpınar, VII/2 [2003], s. 261-289).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd* (nşr. M. Reşid Rızâ), Kahire 1366, s. 7-8, 19-20, 22-23, 47-58, 61-65, 89-114, 199-200; a.mlf., *el-İslâm ve'n-Naşrâniyye ma'a'l-'ilm ve'l-medeniyye* (nşr. M. Reşid Rızâ), Kahire 1373, s. 56-61, 113-115, 138-139; a.mlf., *el-İslâm dî-nü'l-'ilm ve'l-medeniyye* (nşr. Abdurrahman el-Cüzû), Beyrut 1409/1989, s. 95-99; a.mlf., *Tefsîru cüz'i 'Amme*, Kahire 1322, s. 158; a.mlf., *Takrîr fî işlâhi me'hâkimi's-şer'iyye*, Kahire 1317/1900, tür.yer.; a.mlf., *el-Fetâvâ fî't-tecdîd ve'l-ışlâhî'd-dînî*, Süse 1989, tür.yer.; a.mlf., *el-A'mâlû'l-kâmîle* (nşr. Muhammed İmâre), Beyrut 1979-80, I, 331-335, 393-395; II, 23-26, 78-99, 107-132, 319; III, 71-86, 194, 321-324, 511-527; IV, 11, 16-17, 20, 226, ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 35-36, 206-219; a.mlf., *Silsiletü'l-a'mâlî'l-mechûle* (nşr. Ali Şeleş), London 1987; A. M. Broadley, *How We Defended Arabi and His Friends*, London 1884, s. 227-237; W. S. Blunt, *The Secret History of the English Occupation of Egypt*, London 1907, s. VII, 105-107, 250-254, 344, 489-494; a.mlf., *My Diaries*, London 1932, s. 346, 480-482, 498, 533, 564-565, 764, 851-852; Earl of Cromer, *Modern Egypt*, London 1908, II, 179-180; Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, III, 96, 309; IV, 323-326; VII, 319; a.mlf., *Târîhu'l-üstâzi'l-İmâm eş-Şeyh Muhammed 'Abduh*, Kahire 1344-50/1925-31, I-III; a.mlf., *Gerçek İslâm'da Birlik* (trc. Hayreddin Karaman), tercüme edenin önsözü, İstanbul, ts. (Nesil Yayınları), s. 52-111; Elmalılı, *Hak Dîni*, VIII, 6126-6143; Osman Emîn, *Râ'idü'l-fikri'l-Mısrî: el-İmâm Muhammed 'Abduh*, Kahire 1955; M. H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Ridâ*, Berkeley 1966, s. 103-152; E. Kedourie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London 1966, s. 2, 11-13; Ch. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammed 'Abduh*, New York 1968; J. J. G. Jansen, "I Suspect that my Friend Abdu (...) was in Reality an Agnostic", *Acta Orientalia Neerlandica* (ed. P. W. Pestman), Leiden 1971, s. 71-74; a.mlf., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden 1974, s. 34; Abdül'âtî M. Ahmed, *el-Fikrû's-siyâsî li'l-İmâm Muhammed 'Abduh*, Kahire 1978; Abdülgaffâr Abdürrahîm, *el-İmâm Muhammed 'Abduh ve menhecühû fî't-tefsîr*, Kahire 1400/1980; A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, Cambridge 1983, s. 130-160; Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul 1998; E. Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Surrey 1999, s. 86-98; Muhammed el-Haddâd, *Muhammed 'Abduh: Kıra'e cedide fî hitâbi'l-ışlâhî'd-dînî*, Beyrut 2003; a.mlf., "Abduh et ses lectures: Pour une histoire critique des lectures de M. 'Abduh",

Arabica, XLV/1, Leiden 1998, s. 22-49; R. Caspar, "Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du mo'tazilisme", *MIDEO*, IV (1957), s. 141-202; W. Ende, "Waren Ğamâladdin al-Afgâni und Muhammad 'Abduh Agnostiker?", *ZDMG*, I/2 (1969), s. 650-659; Khalid Detlev, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", *IS*, VIII/4 (1969), s. 319-347; Osman Keskiöglü, "Muhammed Abduh", *AÜİFD*, XVIII (1970), s. 109-166; Talal Asad, "Politics and Religion in Islamic Reform: A Critique of Kedourie's Afghani and Abduh", *Review of Middle East Studies*, sy. 2, London 1976, s. 13-22; J. W. Livingston, "Muhammad Abduh on Science", *MW*, LXXXV/3-4 (1995), s. 215-234; Ahmad Bazli Shafie, "Conceptual and Circular Dimensions of Abduh's Educational Reform", *Al-Shajarah*, IV/2, Kuala Lumpur 1999, s. 199-230; Thomas Hildebrandt, "Waren Ğamâl ad-Dîn al-Afgâni und Muhammad 'Abduh Neo-Mu'taziliten?", *WI*, XLII/2 (2002), s. 207-262; Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/2, Sivas 2003, s. 261-289; J. Schacht, "Muhammad 'Abduh", *EI*² (İng.), VIII, 418-420.



M. SAİT ÖZERVARLI

MUHAMMED ABDULLAH DİRÂZ

(محمد عبدالله دراز)

(1894-1958)

Mısırlı âlim ve fikir adamı.

Mısır'ın Kefrüşeyh vilâyetine bağlı Mahalletüdiyâ köyünde doğdu. 1905'te İskenderiye'de Ezher'in ilköğretim okuluna kaydoldu ve liseyi de burada tamamladı (1912). Ardından girdiği Ezher Üniversitesi'nden 1916'da âlimiyye diploması ile mezun oldu. Bu dönemde ayrıca özel dersler aldı ve Fransızca öğrendi. Mısır'ın İngilizler tarafından işgaline karşı Sa'd Zağlûl'ün başlattığı bağımsızlık hareketine katılıp Kahire'deki yabancı büyükelçilikler nezdinde faaliyetler gösterdi. Batı'daki gazetelerde İslâm ve müslümanlar aleyhinde yapılan yayınlara karşı kaleme aldığı Fransızca makaleleri Fransa'da *Le Temps* gazetesinde neşredildi.

1928 yılında Ezher Üniversitesi'ne hoca tayin edildi. 1936'da üniversite tarafından Fransa'ya gönderilen Dirâz orada felsefe, dinler tarihi ve psikoloji alanlarında doktora çalışmalarına devam etti. Louis Massignon gibi şarkiyatçıların derslerine girdi. Sorbon Üniversitesi'nde *Initiation au Koran* ve *La morale du Koran* adıyla hazırladığı iki tezle 15 Aralık 1947'de edebiyat doktoru pâyesini aldı. Aynı yıl ülkesine dönünce Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde dinler tarihi okutmaya başladı. 1949'da Cemâatü kibârî'l-ulemâ'ya üye seçildi. Dâ-

rûlûm ile Arap Dili ve Edebiyatı fakültelerinde dersler verdi, tefsir ve ahlâk felsefesi okuttu. Şeriat Fakültesi'nde de hocalık yaptığı bilinmektedir. 1953'te Eğitim Politikası Yüksek Komisyonu ve Mısır Devlet Radyo ve Televizyon Yönetim Kurulu üyeliğine getirildi. Ezher Üniversitesi'nin Kültürel Danışma Komisyonu üyesi oldu. Ayrıca Mısır radyo ve televizyonunda periyodik programlarla tefsir sohbetleri yaptı; İhvân-ı Müslimîn Genel Merkezi'nde konferanslar verdi.

Muhammed Abdullah Dirâz, Ezher Üniversitesi'nin ve Mısır'daki diğer üniversitelerin temsilcisi olarak milletlerarası ilmi toplantılara katıldı. 29 Aralık 1957 – 8 Ocak 1958 tarihlerinde Pakistan'da düzenlenen Milletlerarası İslâm Konferansı'nda bir bildiri sunmak üzere Muhammed Ebû Zehre ile birlikte Lahor'a gitti. Konferansın son gününde kalp krizi geçiren ekteki odasında öldü. Cenazesi Kahire'ye nakledilip burada defnedildi (M. Ebû Zehre, XI/11 [1377/1958], s. 691). Muhammed Abdullah Dirâz İslâmî ilimlere vukufu, tefekkür niteliği, fikirlerini felsefi düşünce ile temellendirmesi, Batı'nın bilimsel çalışma metodundan yararlanması, samimi ve dindar kişiliği gibi özellikleriyle her düşünce ve inançtaki insana hitap etmiş, yaşça kendisinden büyük olan Muhammed Abdülazîm Zürkânî, Ahmed Mustafa el-Merâgî ve Muhammed Ebû Zehre gibi âlimler onun düşüncelerine atıfta bulunmuştur.

Hayatı boyunca yaşadığı çalkantılara ve özellikle Mısır toplumunun geçirdiği mânevî buhrana dair gözlem ve değerlendirmeleri dikkate alındığında Muhammed Abdullah Dirâz'ın çeşitli konularda İslâm'a yönelik anlayışını başta Mısır toplumu olmak üzere bütün İslâm dünyası için bir ıslah programı çerçevesinde sunmayı hedeflediği görülmektedir. Batı hayranlığı ve taklitçiliğini destekleyen çevrelere karşı toplumu uyarmış, Batı'nın sosyal ve kültürel emperyalizmi yüzünden dinin toplulu üzerindeki etkinliğinin azalması karşısında tertuluşun ancak İslâm'ın ve Kur'an'ın temel değerlerine dönme gerektiğini vurgulamıştır.

Eserleri. 1. *Initiation au Koran-Exposé historique, analytique et comparatif* (Le Caire 1949). Paris'te doktora için yaptığı iki çalışmadan birincisidir. Eser *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerim* adıyla Muhammed Abdülazîm Ali tarafından Arapça'ya çevrilmiştir (Küveyt 1404/1984). Salih Akdemir eseri Türkçe'ye tercüme ederek *Kur'an'ın Anlaşılmasına*

Doğru (Ankara 1983) ve *Kur'an'a Giriş* (Ankara 2000, 2001) isimleriyle yayımlanmıştır. 2. *La morale du Koran* (Le Caire 1950; Rabat 1983). Doktora için hazırladığı ikinci çalışmasıdır. Müellifin damadı Abdüssabûr Şâhin tarafından *Düstûrû'l-ahlâk fi'l-Kur'an* adıyla Arapça'ya çevrilen eseri (Küveyt 1393/1973, 1405/1985) Emrullah Yüksel ve Ünver Günay *Kur'an Ahlâkı* adıyla Türkçe'ye tercüme etmişlerdir (İstanbul 1993). 3. *en-Nebe'ü'l-ʿazîm* (Kahire 1376/1957). Eserde Kur'an-ı Kerim'in mahiyetinin, çeşitli i'câz yönleriyle vahiy mahsulü olduğu ele alınmıştır. Eser daha sonra birkaç defa basılmıştır. Suat Yıldırım bu çalışmayı *En Mühim Mesaj Kur'an* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Ankara 1985; İstanbul 2003). 4. *ed-Dîn-Buhûsün mümeħħide li-dirâseti târihi'l-edyân* (Kahire 1389/1969). Akif Nuri (İstanbul 1978) ve Bekir Karlığa (İstanbul, ts.) tarafından *Din ve Allah İnanç* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. 5. *Nazarât fi'l-İslâm*. Birkaç baskısı olan eseri (Kahire 1392/1972) Ali Özek *İslâm Hakkında Bazı Görüşler* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1977). 6. *Dirâsât İslâmiyye fi'l-ʿalâkât-i'l-ictimâ'iyye ve'd-devliyye*. Müellifin konferans ve ilmi toplantılarda sunduğu tebliğlerin bir kısmını içeren kitabı (Küveyt 1405/1984) Nurettin Demir *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1983, 1993). 7. *Ve Şiyâbeke fe-ṭahhîr*. Muhtemelen İhvân-ı Müslimîn Genel Merkezi'nde verdiği konferanslardan oluşan eser Sâlih Aşmâvî'nin kısa bir önsözyle birlikte neşredilmiştir (Kahire 1398/1978). 8. *el-Muḥtâr min künzûs-sünne*. İnanç konularına dair seçilmiş kırk hadisin şerhidir (İskenderiye 1398/1978). 9. *el-Muḥtâr min Kitâbi Teysîri'l-vüṣûl ilâ ḥadîṣi'r-resûl* (Kahire 1932). 10. *Ḥaḳîkatü'l-vahy* (Dimaşk 2000). 11. *Ma'na'l-îmân ve'l-İslâm* (Dimaşk 2000). Muhammed Abdullah Dirâz'ın broşür ve makale şeklinde daha başka çalışmaları da vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

M. Abdullah Dirâz, *Ve Şiyâbeke fe-ṭahhîr* (nşr. Sâlih Aşmâvî), Kahire 1978, neşredenin girişi, s. 3-5; a.mlf., *Nazarât fi'l-İslâm* (nşr. M. Muvaffak Ebû'l-Yûs el-Beyânûnî), Kahire 1392/1972, neşredenin girişi, s. 3-8; a.mlf., *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerim* (trc. M. Abdülazîm Ali, nşr. Seyyid M. Bedevî), Küveyt 1404/1984, neşredenin girişi, s. 7-13; a.mlf., *Düstûrû'l-ahlâk fi'l-Kur'an* (trc. Abdüssabûr Şâhin, nşr. Seyyid M. Bedevî), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, s. z-kc; tercüme edenin girişi, s. kd-md; *Fihrisü'l-Mektebeti'l-Ezheriyye*, Kahire 1369/1950, VII, 248; Zirikli, *el-A'lâm*, VI, 246; Kehhâle, *Mu'cemül-*

mü'ellifin, X, 212-213; Abdullah İbrâhim el-Ensârî, *Nuḥbetü'l-ezhâr ve rauzatü'l-efkâr*, Katar 1400/1979, s. 3-9; Âyide İbrâhim Nusayr, *el-Kütübü'l-'Arabîyyetü'lletî nüşiiret fi Mısr beyne 'amey 1926-1940*, Kahire 1980, s. 28; Enver el-Cündî, *A'lâmü'l-karnî'r-râbi' 'aşer el-hicrî*, Kahire 1981, I, 19-33; P. C. Brodeur, *From an Islamic Heresiography to an Islamic History of Religions: Modern Arab Muslim Literature on 'Religious Others' with Special Reference to Three Egyptian Authors* (doktora tezi, 1999), Harvard University, s. 134-136; M. Ebû Zehre, "el-Üstâz ed-Doktor Muhammed 'Abdullah Dîrâz", *Liḡâ'ü'l-İslâm*, XI/11, Kahire 1377/1958, s. 689-691; A. Halim Koçkuzu, "Abdullah Draz ve 'La Morale du Koran'", *Sû Sosyal Bilimler Enstîtüsü Dergisi*, sy. 7, Konya 2002, s. 339-348.



SUAT YILDIRIM

MUHAMMED b. ABDULLAH el-ENSÂRÎ

(محمد بن عبدالله الأنصاري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Müsennâ el-Ensârî el-Basrî (ö. 215/830)

Muhaddis ve kadî.

118 (736) yılında doğdu. Enes b. Mâlik'in soyundan geldiği için Enesî nisbesiyle de anılır. Genç yaşta ilim tahsiline başladı. Babasından ve Humeyd et-Tavîl, Mâlik b. Dînâr, İbn Cüreyç, Saîd b. Ebû Arûbe, Hemmâm b. Münebbih, Şu'be b. Haccâc gibi pek çok âlimden hadis dinledi, rivayette bulundu. Kendisinden hadis rivayet edenler arasında Bündâr, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Ebû Müslim el-Keccî, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, Ebû'l-Velîd et-Tayâlisî, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtîm er-Râzî, Kuteybe b. Saîd yer almaktadır. Rivayet konusunda sika ve sadûk olduğu nakledilir.

Züfer b. Hüzeyl, Ebû Yûsuf, Osman el-Bettî ve Ubeydullah b. Hasan el-Anberî'den fıkıh tahsil eden Muhammed b. Abdullah, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd döneminde 191 (807) yılında Basra kadısı oldu. Bir süre sonra Bağdat'ın doğu yakası kadılığına tayin edildi. Halife Emîn devrinde bu görevinden alınarak mezâlîm mahkemelerinde görevlendirildi. İkinci defa getirildiği Basra kadılığından Halife Me'mûn tarafından azledildi. Daha sonra hadis rivayetiyle meşgul olan Muhammed b. Abdullah Receb 215'te (Eylül 830) Basra'da vefat etti. Ölüm yılı bazı kaynaklarda 214 (829) ve 218 (833) olarak da geçmektedir. Muhammed b. Abdullah'ın rivayet ettiği hadisleri ihtiva eden cüzün bazı nüshaları günümüze ulaşmıştır (Sezgin, I, 100).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 294-295; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 520; Vekî, *Aḥbârü'l-kuḍât*, s. 154-155; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, VII, 305; Hatîb, *Târîḫü Bağdâd*, V, 408-412; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, IX, 532-538; Safedî, *el-Vâfi*, III, 303-304; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 274-276; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 179; Sezgin, GAS, I, 100.



M. KÂMİL YAŞAROĞLU

MUHAMMED b. ABDULLAH HASAN

(محمد بن عبدالله حسن)

(1864-1920)

Somali'de

İngiliz ve İtalyan sömürgeci güçlerine karşı mücadele veren mahallî lider.

1864'te (veya 1856) Orta Somali'nin kuzeyindeki Kob Fardod yakınlarında doğdu. Soy bakımından Hz. Peygamber'le irtibatı bulunmadığı halde kendisine karşı duyulan saygıdan dolayı "Seyyid" diye tanınmıştır. Ogâdîn kabilesinin Bah Geri kolundan gelmekle birlikte annesinin mensup olduğu Dulbahaute (Dulbuhante) kabilesinin içinde Bohotle'de yetişti ve ileride başlatacağı hareketin desteklenmesi konusunda bu kabileden faydalandı. Geleneksel dinî öğrenimini tamamladıktan sonra bulunduğu çevrenin dışına çıkarak değişik hocalardan ders aldı ve on dokuz yaşında şeyh unvanını kazandı. Bilgilerini geliştirmek yanında irşad amacıyla Harar, Mogadişu ve Nairobi gibi yerlere seyahat yaptı. 1894 yılında hacca gitti; Mekke'de Sudañlı şeyh Seyyid Muhammed b. Sâlih ile tanışarak onun Sâlihiyye adıyla kurduğu tarikata girdi ve zamanla şeyhin en ünlü halifesi oldu. Bu arada Vehhâbî hareketinin de etkisiyle bid'atlardan kurtulup İslâm'ın aslî hüviyetine dönülmesi fikrini benimsedi.

Seyyid Muhammed 1895'te Aden üzerinden Somali'ye döndü ve Berberâ'da Sâlihiyye tarikatını yaymaya başladı; öncelikle akrabası olan bazı kabileler ona uydu. Tütün, alkollü içkiler, çay, kahve ve o bölgede yaygın biçimde kullanılan hafif uyarıcı kat (catha edulis) bitkisi yapraklarının çiğnenmesi aleyhinde vaazlar verdi. En büyük rakip tarikatı teşkil eden Kâdiriyye mensuplarının tevessülü benimsenmesi, ayrıca zikri devam ettirmek için zindelik sağladığı düşüncesiyle kat çiğnemeleri karşısında sert tavır aldı. 1897'de Kâdirîler'in ciddi rekabetiyle karşılaşan ve Batı Somali sahillerindeki İngiliz sömür-

ge idaresinin dikkatini üzerine çeken Seyyid Muhammed, düşmanlık ortamından uzaklaşmak ve Berberâ'daki misyonerlerin müslüman çocuklarını hıristiyanlaştırma faaliyetlerinden kurtulmak amacıyla Ogâdîn yaylalarına hicret etti. Buraya gelişinin ikinci yılında Berberâ'dan kaçarak kendisine sığınan bir polisin silâhını isteyen Vali Cordeaux'ya sert mukabelede bulunan Seyyid (Martin, s. 182), işgalcilerle karşı mücadelede başlatma düşüncesiyle asker ve silâh tedarikine yöneldi. Birkaç ay sonra binlerce mensubuyla Berberâ-Burou yolu üzerindeki işbirlikçi bir bölgeyi yağmaladı ve ilk askerî hareketini Jigjiga'da ilerleyen Etiyopyalılar'a karşı gerçekleştirdi. 1901 yılından itibaren üç yıl içindeki İngiliz hücumlarını başarıyla durduran Seyyid Muhammed'in 17 Nisan 1903'te Albay Phunket kumandasındaki bir keşif birliğini Gumburu tepesinde mağlûp etmesi, bölgede İngilizler'i bozguna uğratan Sudan Mehdîsi'nden bu yana müslümanların kazandığı en önemli zafer sayıldı. Artık kendisi arazi özelliklerini çok iyi bilen, yarısı tüfekli 6000 kişilik bir orduya, 2000 kadar da yedeğe sahipti. 1903 yılı içinde İngilizler'in İtalyan müttefikleriyle birlikte katıldığı Obbia'nın iç kesimlerindeki çarpışmaları da kazandı. 1904'te General Egerton tarafından kuşatılan Seyyid Muhammed ve adamları ağır kayıp vermelerine rağmen İngiliz hatlarını yarıp kaçmayı başardılar. Aynı yıl Etiyopyalılar ve İtalyanlar'la anlaşan İngilizler üzerlerine aralıklarla dört defa kuvvet sevkettilerse de kesin bir sonuç alamadılar.

1904 yılında önemli miktarda zayıt veren Seyyid Muhammed 1905'te İngilizler ve İtalyanlar'la barış antlaşması imzaladı. Buna göre kendisi Nugaal vadisinin Hint Okyanusu'na açıldığı yerde üçgen şeklindeki bölgeyi kontrolünde tutacak, İlig Limanı başşehri olacak, burada silâh ticareti durdurulacak, ayrıca İtalyan, İngiliz ve Etiyopyalılar'la mücadeleye son verilecekti. Böylece düşmanları tarafından resmen tanınmakla birlikte küçük bir bölgeye sıkıştırıldı ve kendi kabileleri Ogâdîn ile Dulbahaute'den uzak düşürüldü. Ancak antlaşma bir yıl içinde bozularak mücadeleye yeniden başlatıldı; 1908'de üç yıllık bir süre için ateşkes yapıldıysa da fazla devam etmedi. Bu arada İngilizler'le İtalyanlar, Seyyid Muhammed'in gittikçe yükselen itibarını düşürmek amacıyla hileli bir yola başvurdular. Sâlihiyye tarikatının lideri Muhammed b. Sâlih'ten onunla ilgili birçok itham içeren ve artık tarikat-


la, hatta İslâm'la ilgisinin kalmadığını belirten bir mektup almayı başardılar. Mektup karargâha ulaşınca çok sayıda müridi onu terketti. Her ne kadar Seyyid Muhammed, şahsına yönelik ithamları cevaplandırdığı *Ķam'û'l-mu'ânidîn* adlı bir risâle yazdıysa da tarikatın kendine taraftar ve karşıt olan iki gruba ayrılmasını önleyemedi.

1910'da barış girişimleri başarısızlıkla sonuçlanan İngilizler Somali'ye daha çok Hint birlikleri getirdiler ve yerli halktan yeni paralı askerler temin ettiler. Bu sırada Dulbahaute topraklarına geçen Seyyid Muhammed, burada en büyüğü Taleh'te olmak üzere birkaç kale yaptırdı. 1913 yılında bir İngiliz birliğini yenerek kumandanları dahil birçok askeri öldürdü; 1914'te Berberâ çevresini yağmaladı. Bu sırada müslüman olduğunu açıklayan ve onun kızlarından biriyle evlenmek isteyen yeni Etiyopya imparatoru Lidj Yassou ile bir ittifak kurduysa da bu ittifak bir yıl sonra imparatorun devrilmesiyle sonuçsuz kaldı. I. Dünya Savaşı esnasında Almanlar ve Osmanlılar'la iyi ilişkiler içinde olan Seyyid Muhammed'in devleti Bâbîâlî tarafından tanındı (bu münasebetle padişaha yazdığı methiyesi için bk. *a.g.e.*, s. 192-193). 1920 yılının ilk aylarında İngilizler tekrar saldırıya geçtiler. Uçakların bombardımanı ve kara birliklerinin ağır makineli tüfek ateşi karşısında tutunamayan müslümanlar batıya doğru çekildiler. Teslim olmayı ve devletini başka yerde kurması tekliflerini reddeden Seyyid Muhammed 21 Aralık 1920'de vefat etti. Böylece 1899 yılından beri sürdürdüğü bağımsızlık mücadelesi Somali halkı arasında bir vatan sevgisine dönüşmüş olarak sona erdi.

İtikadda Selefi-Eş'arî, fıkhıta Şâfiî olan Seyyid Muhammed tasavvuf yoluyla bu anlayışa hizmet etmeye çalışmış ve ömrünü sömürgeci güçlerle mücadeleye adanmıştır. Kendisi mehdîlik iddiasında bulunmadığı halde onu yıpratmak amacıyla muhalifleri böyle bir iddia ortaya atmış, ancak Brockelmann'ın da katıldığı bu iddiayı (*Târîhu's-su'ûbi'l-İslâmiyye*, s. 649) Martin ve Ali Ma'yûf çürütmüştür (bk. bibl.). Aynı zamanda yazar ve şair olan Seyyid Muhammed'in 1965 yılından sonra iki eseri ele geçmiştir. Bunlardan biri ancak dörtte bir kadarı bulunan *Ķam'û'l-mu'ânidîn*, diğeri Bimâl kabilesine yazdığı cihadın faziletine dair *Risâletü'l-Bimâl* adlı çalışmasıdır (geniş bilgi için bk. Martin, s. 195-201).

BİBLİYOGRAFYA :

D. Jardine, *The Mad Mullah of Somaliland*, London 1923; J. S. Trimmingham, *Islam in East Africa*, Oxford 1964, s. 51, 102; a.mlf., *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, s. 121, 241; Câmî Ömer İsâ, *Târîhu's-Sûmâl fi'l-'uşûri'l-üstâ ve'l-hadîse*, Kahire 1965, tür.yer.; R. L. Hess, *Italian Colonialism in Somalia*, Chicago 1966, s. 65-66, 69-71, 73-75, 80-81; B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in 19th Century Africa*, Cambridge 1976, s. 177-201; I. M. Lewis, *A Pastoral Democracy*, London 1976, s. 65-66, 67, 69, 70-72, 74-75, 79-80; a.mlf., "Muhammad b. 'Abd Allâh Hassân", *EP* (İng.), VII, 389-390; C. Brockelmann, *Târîhu's-su'ûbi'l-İslâmiyye* (trc. Nebîh Emîn Fâris - Münîr el-Ba'lebekî), Beyrut 1988, s. 649-651; Ali Mahmûd Ali Ma'yûf, *Târîhu hareketi'l-cihâdi'l-İslâmiyyi's-Sûmâli zıdde'l-isti'mâr*, Kahire 1992, s. 46-285; R. S. O'Fahey, *Arabic Literature of Africa: The Writings of the Muslim Peoples of Northeastern Africa*, Leiden-Boston 2003, s. 101-102; A. S. Bemath, "Sayyid Muhammad 'Abd Allâh Hasan and the Somali Rebellion (1899-1920)", *al-'İlm*, IV, Durban-Westville 1984, s. 98-116; Seyyid Hâlid Mahmûd Tirmizî, "Muhammad b. 'Abdullah Hasan", *Fikr o Nazar*, XXVII/3, İslâmâbâd 1990, s. 41-71.

 MUSTAFA ÖZ

MUHAMMED b. ABDULLAH el-MEHDÎ (محمد بن عبدالله المهدي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh
b. el-Hasen el-Müsennâ
b. el-Hasen b. Ali b. Ebî Tâlib
(ö. 145/762)

Abbâsî Halifesi Mansûr'a karşı Medine'de isyan eden Ali evlâdının lideri.

100 (718-19) yılında (veya 92/711, 82/701) Medine'de doğdu. Babası Hz. Hasan'ın torunu Abdullah b. Hasan, annesi Hind bint Ubeyde'dir. İlk eğitimini babasından aldı; daha sonra Nâfi' Mevlâ Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Tâvûs ve Ebû'z-Zinâd'dan hadis öğrendi. Kendisinden Abdullah b. Ca'fer el-Mahremî, Derâverdi ve Abdullah b. Nâfi' hadis rivayet ettiler. Nesâî gibi bazı muhaddisler onu hadis konusunda güvenilir saymıştır (Zehbî, VI, 210). Geleceğin siyasî lideri olacak şekilde yetiştirilen Muhammed'e "Mehdî" lakabı babası tarafından verilmiştir. Ayrıca zühd, takvâ ve mürüvvet sahibi bir kimse olduğundan "en-Nefsüzzekiyye" lakabıyla anılmıştır. 122 (740) yılında Zeyd b. Ali'nin Kûfe'de Emevîler'e karşı başlattığı harekete katılan Muhammed için Hişâm b. Abdülmelik zamanında Muhammed el-Bâkır'ı imam tanımayan Beyân b. Sem'an ve Mugire b. Saîd el-İclî gibi müfrit kimseler tarafından propaganda yapıldığı bilinmektedir (Safedî, III, 299).

II. Velid'in ölümünün (126/744) ardından devletin yıkılmaya yüz tuttuğunu gören ve Muhammed el-Bâkır ile Ca'fer es-Sâdik dışında bir araya gelen Hâşimîler'den Abbâsî ailesine mensup İbrâhim el-İmâm, Ebû'l-Abbâs (es-Seffâh) ve Ebû Ca'fer (el-Mansûr), Muhammed b. Abdullah'a biat edilmesini kararlaştırdılar. Ebû'l-Ferrec el-İsfahânî, toplantı sonunda Ebû Ca'fer'in Hz. Peygamber'in ailesi içinde halifelige Muhammed b. Abdullah'tan daha lâyık bir kimsenin bulunmadığını söyleyerek kardeşleriyle birlikte ona biat ettiğini yazmaktadır (*MeĶâtîlü't-Tâlibiyyîn*, s. 256). Bundan sonra imâmetini açıklayan Muhammed b. Abdullah biat almaya başladı. 132 (750) yılında Abbâsîler iktidara geldiğinde Muhammed ve kardeşlerinden İbrâhim onları meşrû halife olarak tanımak istemediler ve ilk halife Ebû'l-Abbâs es-Seffâh'ın ziyaretine gitmediler. Halife, muhtemelen daha güçlü hasımlarıyla mücadelesi yüzünden yahut onlardan herhangi bir zarar gelmeyeceği düşüncesiyle meselenin üzerinde durmadı (İbn Sa'd, s. 374). Ebû Ca'fer, halife olmasından kısa bir süre önce 136 (754) yılında veliaht sıfatıyla hacca gittiğinde aralarında Abdullah b. Hasan'ın da bulunduğu Medine ileri gelenleri tarafından karşılandı. Ebû Ca'fer, Abdullah'a oğullarının yerini sorduğunda ondan olumlu cevap alamayınca aralarında sert tartışmalar cereyan etti. Fakat Medine Valisi Ziyâd b. Ubeydullah el-Hârisî, Muhammed b. Abdullah'ı yakalatacağını söyleyerek Ebû Ca'fer'i teskin etti. Hac dönüşü halife olan Ebû Ca'fer el-Mansûr hemen Mekke ve Medine halkından biat alınmasını emretti. Bunun üzerine biat etmek istemeyen ve hayatlarından endişe duyan Muhammed ile İbrâhim Medine'den ayrıldılar. Basra, Kûfe, Aden ve Sind gibi yerlerde bir süre izini kaybettirmeye çalışan Muhammed, Medine'ye döndüğünde Radvâ dağı yakınlarında yaşayan Cüheyne kabilesinin himayesinde saklanmaya çalıştı. Medine'de üç valiyi Muhammed ve İbrâhim'i yakalayamadıkları için değiştiren Halife Mansûr, Ebû Müslim el-Horasânî gailisi ve Hâricî hareketleri gibi önemli hadiseler ortaya çıkınca Muhammed b. Abdullah ile bir müddet ilgilenemedi. Bu sırada Mansûr ile Muhammed'in birbirine karşı hakaret ve tehdit içeren yazışmalar yaptığı da bilinmektedir (Müberred, III, 1487-1501).

140 (758) yılında tekrar hacca giden Mansûr, Medine'de Hâşimîler'i toplayıp onlara çeşitli hediyeler verdikten sonra Muhammed b. Abdullah'ın nerede bulun-

duğunu öğrenmeye çalıştı; onlar da Muhammed'in kendisine muhalefet etmek istemediğini, fakat korktuğu için saklandığını belirttiler. Daha sonra halife, Abdullah b. Hasan'la yaptığı bir görüşmede yine oğlunun nerede olduğu konusunda ondan bilgi alamayınca aralarındaki münasebetler gergin bir safhaya girdi. Taberî'nin rivayetine göre bu sırada Muhammed b. Abdullah'ın adamları halifeye suikast yapmak istedilerse de Muhammed bunu kabul etmedi (*Tarih*, VII, 552). Fakat haberin duyulması üzerine Mansûr başta babası olmak üzere Muhammed'in bütün yakınlarını hapsedirdi. Üç yıldan fazla hapiste kalan ve çok sert muamelelere mâruz kalan Abdullah b. Hasan'la yakınları sonunda nakledildikleri Küfe'deki bir hapisanede öldüler. Bunun üzerine Muhammed, Cüheyne ve diğer bazı kabilelerle Medine ahalisinden oluşan adamları ile Medine'yi ele geçirip Vali Riyâh b. Osman'la Abbâsî taraftarlarını hapsedti (1 Receb 145 / 25 Eylül 762; bk. İbn Sa'd, s. 376). Ebû Hanife ve İmam Mâlik'in, hilâfeti Abbâsîler'den önce -özellikle Ebû Ca'fer ve kardeşlerinin biatlarıyla- gerçekleştirdiği için Muhammed b. Abdullah'ı destekledikleri, hatta İmam Mâlik'in Mansûr'un hal'ine fetva vererek Muhammed'e biatı teşvik ettiği kaydedilir. Mu'tezile'nin bir kısmı harekete arka çıkarken Muhammed'in kardeşi İbrâhîm de 1 Ramazan 145 (23 Kasım 762) tarihinde bir isyan başlattı ve Basra'yı zaptetti; böylece Medine ile Basra Muhammed b. Abdullah'ın hâkimiyetine girmiş oldu. Halife Mansûr, yegeni İsâ b. Mûsâ'yı 4000 kişilik bir kuvvetle Medine üzerine gönderdi. İsâ, Medine'ye yaklaştığında Muhammed b. Abdullah'a ve şehir ahalisine bir mektup yollayarak teslim oldukları takdirde canlarına ve mallarına dokunulmayacağını söyledi. Teklifi reddeden Muhammed ve şehrin ileri gelenleri nasıl bir savaş taktiği uygulayacaklarını tartıştılar; sonunda Hz. Peygamber'in Hendek Savaşı'nda yaptığı gibi savunmada karar kılındı. Şehrin etrafındaki hendekler derinleştirilerek gerekli hazırlıklar yapıldı. Medine önlerine gelen Abbâsî kuvvetleri ramazanın sona ermesini beklemeden savaş düzenine girdiler ve Muhammed b. Abdullah'ın ordusundan kaçmak isteyenler için İbnü'l-Cerrâh (veya Ebû'l-Cerrâh; bk. İbnü'l-Esîr, V, 547) Mescidi civarı harîç şehri tamamen kuşatma altına aldılar. İsâ b. Mûsâ tekrar, Medine halkına teslim oldukları takdirde canlarına ve mallarına dokunulmayacağını ve şehirden ayrılmak isteyenlere izin verileceğini ilân ettiyse de Medineliler

buna hakaretlerle karşılık verdiler. Savaş başladıktan birkaç gün sonra hendekleri aşarak Medine sokaklarına yayılan Abbâsî güçleri karşısında tutunamayan halkın birçoğu öldü veya yaralandı, bir kısmı savaştan çekildi, bir kısmı da çevredeki dağlara kaçtı. Muhammed, yakınlarının kendisinin Basra veya Mekke'ye gitmesi yolundaki tekliflerini reddederek mensuplarının Medine'den ayrılmasına izin verdi ve kendisi az sayıda adamıyla çarpışmaya devam etti. Neticede isyanın bastırılmasında görev alan eski Mısır valisi Humeyd b. Kahtabe tarafından öldürüldü (14 Ramazan 145 / 6 Aralık 762); isyanı iki ay on yedi gün sürmüştü (İbn Sa'd, s. 378). Tarihçiler, bu çarpışmada onun nâdir görülen bir cesaret gösterdiğini ve düşmanlarından yetmiş kişiyi öldürdüğünü nakleder (Taberî, VII, 586). Muhammed'in kesik başı İsâ b. Mûsâ'nın önüne konulduktan sonra İsâ bu başın sahibinin müminlerin emirine baş kaldırdığı için öldürüldüğünü, aslında onun âbid ve zâhid bir kimse olduğunu ifade etti. Muhammed b. Abdullah'ın kesik başı Küfe'de bulunan halifeye gönderildi; Muhammed'in kız kardeşiyle kızının halifeye müracaatları üzerine de Medine'ye getirilerek Baki' Mezarlığı'nda gövdesinin yanına gömüldü. Muhammed b. Abdullah'ın ölümünden sonra taraftarları onun mehdîliğini iddia etmişler, Zeydiyye'nin Cârüdiyye fırkasından bazıları ise ölmediğine, yeryüzünü adaletle doldurmadan da ölmeyeceğine inanmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât: el-Mütemmim*, s. 372-378; Halife b. Hayyât, *et-Tarih* (Ömerî), s. 421-423; a.mlf., *et-Tabakât* (Zekkâr), II, 673-674; Müberred, *el-Kâmil* (nşr. M. Ahmed ed-Dâli), Beyrut 1406/1986, III, 1487-1501; Ya'kübi, *Tarih*, II, 418, 424, 431-432, 450, 452-453; Taberî, *Tarih* (Ebû'l-Fazl), VII, 552-609; Mes'ûdî, *Mürûc'z-zehab* (Abdülhamîd), III, 306-308; a.mlf., *et-Tenbih*, s. 341; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Ma'kâtîlü'l-Tâlibiyyîn* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 202-277; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V, 529-555; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî* (nşr. M. İvaz İbrâhîm Bek - Ali el-Cârim Bek), Mısır, ts. (Dârü'l-ma'ârif), s. 147-148; Zehebî, *A'lâmü'n-nûbelâ*, VI, 210-218; Safedî, *el-Vâfi*, III, 297-300; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretü resâ'ilil-'Arab*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), III, 77-87; Semîre Muhtâr el-Leysî, *Cihâdü's-Şi'a fi'l-'aşri'l-'Abbâsiyyi'l-evvel*, Beyrut 1398/1978, s. 111-146; M. Süleyman Abdeh, *Hareketü'n-Nefsi'z-Zekiyye Muhammed b. 'Abdillâh b. Hasan*, Küveyt 1983; Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1404/1984, s. 84-91; Kasım İlgün, *Halife Mansûr ve Dönemi: 136-158/754-775* (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 78-102; İbrâhîm es-Seâfin, *Fi Mihrâbi'l-ma'rife*, Beyrut 1997, s. 131-147; Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt: İslâm Tarihinde Ali-Fâtıma*

Evlâdi, İstanbul 2004, s. 148-230; T. Nagel, "Ein früher Bericht über den Aufstand von Muhammad b. 'Abdullah im Jahre 145 h", *Isl.*, XLVI (1970), s. 227-262; Hasan Kurûn, "Me'sâtü'n-Nefsi'z-Zekiyye", *ME*, XLIX/3 (1977), s. 510-519; F. Buhl, "Muhammad b. 'Abd Allâh", *EP* (İng.), VII, 388-389.



MUSTAFA ÖZ

MUHAMMED b. ABDURRAHMAN

(bk. İBN EBÛ LEYLÂ,
Muhammed b. Abdurrahman).

MUHAMMED b. ABDURRAHMAN

b. HİŞÂM

(bk. MEVLÂY MUHAMMED IV).

MUHAMMED b. ABDÛLCEBBÂR

el-UTBÎ

(bk. UTBÎ, Muhammed b. Abdülcebbâr).

MUHAMMED ABDÛLHAK İLÂHÂBÂDÎ

(محمد عبدالحق إله آبادی)

Muhammed Abdülhak b. Şâh Muhammed
b. Yâr Muhammed İlahâbâdî
(1836-1915)

Hindistanlı âlim.

Şâban 1252'de (Kasım 1836) İlahâbâd'ın (Allahâbâd) Nivân köyünde doğdu. Soyu Hz. Ebû Bekir'e ulaşmaktadır (Abdullah Mirdâd Ebû'l-hayr, s. 233). İlk eğitimini İlahâbâd'da aldı ve Kur'an-ı Kerim'i ezberledi. Tûrâb Ali Leknevî'den (ö. 1281/1864) medrese sistemine göre ders okudu ve Şeyh Abdullah Gorakpûrî'ye biat etti. Daha sonra Delhi'ye gibip muhaddis Kutbüddin Dihlevî'den ve başka âlimlerden ders gördü. Dihlevî kendisine müselselât rivayetleri için icâzet verdi. Hint alt kıtasının İngiliz hâkimiyetine geçmesi üzerine ülkeden ayrıldı (1866). Dört yıl ikamet ettiği Medine'de Şeyh Ali b. Yûsuf ve Abdülganî b. Ebû Saîd Ömerî Dihlevî'den hadis ve tefsir gibi ilimler okudu; hadis ve tasavvuf icâzeti aldı. Felsefenin yanı sıra Muhyiddin İbnü'l-Arabî mesleğine göre tasavvufa da ilgilenen Muhammed Abdülhak Mekke'ye gittikten sonra ders vermeye başladı; elli yılını geçirdiği bu şehirde pek çok talebe yetiştirdi. Bunlar arasında Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer Dihlevî ve Abdülevvel Cavnpûrî zikredilebilir. Hac vesilesiyle Mekke'ye gelen Hintli

müslümanlar kendisinden ders alıyordu. Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin *Delâ'ilü'l-hayrât*'ını çok okuması ve rivayet icâzeti vermesi sebebiyle "Şeyhü'd-Delâil" lakabı ile anıldı (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 220). Muhammed Abdülhak, 19 Şevval 1333 (30 Ağustos 1915) tarihinde Mekke'de vefat etti ve Cennetü'l-mualâ'da Rahmetullah el-Hindî'nin yanına defnedildi (a.g.e., VIII, 221). Kaynaklarda ölüm tarihiyle ilgili farklı bilgilere de rastlanmaktadır. Onun hadis ilminde titiz olmadığı bildirilmiştir. Bu durum tefsirin-deki rivayetlerden de anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. *el-İklîl 'alâ Medâriki't-tenzil*. Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin *Medârikü't-tenzil ve haqq'ıku't-te'vil* adlı tefsirinin hâşiyesi olup Nûr Muhammed'in gayretiyle yedi cilt halinde basılmış (Bhraich 1336), daha sonra dört cilt olarak tıpkıbasımı yapılmıştır (İstanbul, ts.). Müellife şöhretini kazandıran *el-İklîl*'de edebî açıklamalar ve dil tahlilleri dikkat çekmektedir. Eserde Kur'an kıssalarında Neseî'nin zikretmediği ayrıntılara girilmiştir, zaman zaman İsrâiliyat'a da yer verilmiştir. *Medârikü't-tenzil*'de geçen müfessirlerin, grupların ve fikir hareketlerinin tanıtımına da geniş yer ayrılmıştır. Müellif, ahkâm âyetlerini açıklarken daha çok Hanefî fikhından, bu arada Kerhî, Cessâs ve Burhâneddin el-Merginânî'nin kitaplarından yararlanmıştır. Ayrıca Hintli müfessirlerden Molla Ciyûn'un tefsirinden faydalanılan hâşiyede tasavvuf kaynakları da oldukça fazladır (eserin tanıtımı için bk. M. Sâlim Kıdvâî, s. 209-214; M. Ali Ayâzî, s. 149-150). 2. *Sirâcü's-sâlikîn 'alâ Minhâci'l-'âbidîn* (Kahire 1331). Gazzâlî'ye ait eserin şerhidir (Abdurrahman Bedevî, s. 236). 3. *Hâşiye 'alâ Şerhi's-Süllem* (Leknev 1314). Hangi telifin hâşiyesi olduğu kesinlikle bilinmemektedir. Serkis'in kaydettiği üzere Hamdullah es-Sendîlî'ye ait mantık kitabının hâşiyesi olabileceği gibi Ahdarî tarafından yazılan ve yine kendisi tarafından şerhedilen *es-Süllemü'l-mürevnağ fi 'ilmi'l-mantık*'ın hâşiyesi de olabilir. 4. *Nihâyetü'l-emel fi mesâ'ilü'l-hac ve'l-bedel*. 5. *Ta'likât 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Haskefî'nin eseri üzerine yapılmış bir hâşiyedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Serkis, *Mu'cem*, II, 1673-1674; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 268; *Fihrisü'l-Hizâneti't-Teymüriyye*, Kahire 1367-69/1948-50, III, 272; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 57-58; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, VIII, 220-221; M. Sâlim Kıdvâî, *Hindustânî Müfessirin aor Ün ki 'Arabî Tefsireyn*, Aligarh 1973, s. 209-214; Abdurrahman Bedevî, *Mü'ellesâtü'l-Gazzâlî*, Küveyt 1977, s.

236; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâi, *'Ulemâ'ü'l-'Arab fi şibhi'l-kârretü'l-Hindiyye*, Bağdat 1986, s. 776; Abdullah Mirdâd Ebü'l-Hayr, *el-Muhtasar min Kitâbi Neşri'n-nev* (nşr. M. Saîd el-Âmûdî-Ahmed Ali), Cidde 1406/1986, s. 233; M. Ali Ayâzî, *el-Müfessirün: Hayâtühüm ve menhecühüm*, Tahran 1414, s. 149-150; M. Hasan Bikâi, *Kitâbnâme-i Büzürğ-i Qur'an-ı Kerîm*, Tahran 1374 hş., II, 524; Velid b. Ahmed el-Hüseyn ez-Zübeyrî v.dğr., *el-Mevsû'atü'l-müeyyere fi terâcimi e'immeti't-tefsîr ve'l-ikrâ' ve'n-naḥv ve'l-luğa*, Medine 1424/2003, III, 2128; Füyüzurrahmân, *Te'ârüf-i Qur'an*, Lahor, ts. (Mektebe-i Medeniyye), s. 173.



ABDÜLHAMÎT BİRİŞİK

MUHAMMED ABDÜLKERİM-i ALEVÎ

(bk. ABDÜLKERİM-i MÜNŞİ).

MUHAMMED ABDÜLKERİM el-HATTÂBÎ

(bk. ABDÜLKERİM el-HATTÂBÎ).

MUHAMMED b. ABDÜLMELİK

(bk. İBNÜ'z-ZEYYÂT,
Muhammed b. Abdülmelik).

MUHAMMED b. ABDÜLVEHHÂB

(محمد بن عبد الوهاب)

Muhammed b. Abdülvehhâb
b. Süleymân et-Temîmî en-Necdî
(ö. 1206/1792)

Vehhâbiliğin kurucusu.

1115'te (1703) Arap yarımadasının Necid bölgesinde küçük bir yerleşim birimi olan Uyeyne'de doğdu. Hanbelî mezhebinde önemli âlimler yetiştiren ailesi Benî Temîm kabilesine mensuptur. Babası Abdülvehhâb b. Süleyman, Necid bölgesinin tanınmış âlimlerindendi. Muhammed, temel dinî bilgileri Uyeyne kadısı olan babasından öğrendikten sonra Mekke'ye giderek kısa bir süre orada kaldı, ardından Medine'ye geçti. Medine'de Hanbelî âlimi Abdullah b. İbrâhim b. Seyf en-Necdî ve Muhammed Hayât es-Sindî başta olmak üzere dönemin ileri gelen âlimlerinden dinî ilimleri tahsil etti. Ardından çeşitli dinî grupların bulunduğu Basra'ya gitti. Ancak hocası Muhammed el-Mecmûdî ile birlikte halkın dinî yaşantısındaki bazı uygulamalara karşı çıktığı için şehirden uzaklaştırıldı. Onun karşı çıktığı uygulama, daha sonraki yazılarında hasmâne atıflarda bulunduğu Basralı

Şâzelî şeyhi Muhammed Emîn el-Kavvâz'ın (ö. 953/1546) türbesine yapılan ziyaretler ve burada gösterilen ibadet derecesindeki hürmetle alâkalı olabilir. Madî imkânlarının yetersizliği yüzünden dolayı o dönemde Hanbelîliğin önemli merkezlerinden olan Dimaşk'a gidemeyip Lahsâ (Ahsâ) yoluyla Necid'e dönen Muhammed b. Abdülvehhâb, Uyeyne emiriyle ihtilâfa düşmesinin ardından Hureymilâ kasabasına taşınan babasının yanına yerleşti. Onun Necid'e dönmeden önce Bağdat, Halep, Hemedan, İsfahan, Kum, Rey, Dimaşk, Kudüs ve Kahire'yi ziyaret ettiği kaydedilmekteyse de bu bilgiler Vehhâbî kaynaklarınca doğrulanmamaktadır (Cook, *JRAS*, üçüncü seri: II/2 [1992], s. 193-197).

Muhammed b. Abdülvehhâb, Necid'e varduktan sonra bir âlim olarak görev alması beklenirken babasının 1153'te (1740) ölümünün ardından şirk olarak gördüğü bazı dinî uygulamalara karşı islahat hareketi başlattı. Ancak ciddi bir muhalefete karşılaştı. Muhaliflerinin şiddete başvurmaları ve suikast teşebbüslerinden sonra Hureymilâ'dan ayrılarak Uyeyne'ye döndü. Burada daha önceden tanıdığı Emîr Osman b. Muammer tarafından iyi karşılandı ve fikirlerinin yayılması için siyasî destek gördü. Bu dönemde fikirlerini yaymakla kalmayıp Cübeyle'de Müseylimetülkezzâb taraftarlarına karşı yapılan savaşta şehid düşen bazı sahâbîlerin kabirlerini yıktırması sert tepkilere yol açtı. Lahsâ'nın güçlü kabilelerinden Benî Hâlid şeyhi Uyeyne emîri Muhammed'i öldürmesi veya sürgüne göndermesi konusunda baskı yapmaya başladı. Bunun üzerine Muhammed 1158'de (1745) Suûd ailesinin yönetimindeki Dir'iye'ye gitmek zorunda kaldı.

Dir'iye'ye yerleşmesi Muhammed b. Abdülvehhâb'ın hayatında bir dönüm noktası oldu. Suûd ailesi kendisine sahip çıktı ve fikirlerinin yayılmasına destek verdi. Bu destek, Muhammed b. Suûd ile oğlu ve halefi Abdülazîz dönemlerinde de devam etti. Bu dönem, Vehhâbî hareketinin geleceği ve etkinliği bakımından en önemli devre olarak görülmektedir. Muhammed dinî muhaliflerini müşrik diye adlandırdığından taraftarları bunlara karşı cihad başlattı. Vehhâbîlik hareketi, yaklaşık otuz yıl süren yavaş ve düzensiz bir yayılma döneminin ardından Suûd ailesinin Necid'in tamamına hâkim olmasıyla büyük bir ivme kazandı. Bu müddet zarfında İbrâhim b. Süleyman, 1187'de (1773) Riyad'ı terketmek zorunda kalan

Emîr İbn Devvâs ve Zeyd b. Zâmil gibi önemli muhalifler bertaraf edildi.

Vehhâbî prensipleriyle donanmış Suûdî yayılmasına Necid dışından da sert tepkiler geldi. En önemli ve uzun süreli tepkiyi Lahsâ emirlerinin mensup olduğu Benî Hâlid kabilesi gösterdi. Vehhâbîler'e karşı dört büyük saldırı gerçekleştiren Benî Hâlid 1204'te (1789-90) ağır bir yenilgiye uğradı. Necran'daki İsmâilî Mekârim'e ailesi, Irak'ın büyük kabilelerinden Muntefik Arapları ve Mekke Emîri Şerîf Gâlib, Necid'de giderek artan Vehhâbî-Suûdî gücüne karşı mücadele ettiler. Bunların arasında en ciddi tehdidi, 1178'de (1764) Suûdî hâkimiyetine son vermeye çalışan ve Vehhâbîler'i bozguna uğratan Mekârim'e oluşturdu. Suûdî-Vehhâbî ittifakı, bütün bu saldırılara karşı koymakla kalmayıp gücünü daha da arttırdı. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın 1792'de ölümünün ardından Suriye, Irak ve Hicaz yönlerinde yayılma çabaları sürdürüldü.

Muhammed b. Abdülvehhâb, tevhid konusunda düşüncesi doğrultusunda dönemindeki müslümanların birçoğunun fiilleri yüzünden müşrik sayılması gerektiğini ileri sürerek onlara karşı cihadı müslümanların en temel vazifelerinden biri kabul etmiştir (daha geniş bilgi için aş.bk.). Muhammed'in savunduğu temel prensipler aslında İslâmî olmakla birlikte bunların uygulanmasında ortaya koyduğu uzlaşmaz tutumu yüzünden kendisine saygı duyan çağdaşları dahi rahatsız olmaktadır. Görüşleri önemli ölçüde, Hanbelî mezhebinin büyük âlimlerinden İbn Teymiyye ve onun talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin etkisi altında şekillenmekle birlikte bunların hiçbiri benimsemediği dinî hayat tarzına karşı cihad ilân etmemiştir. Çağdaşı olan ulemâ arasında önemli bir yere sahip bulunan Yemenli Emîr es-San'ânî, İbn Abdülvehhâb'ın görüşlerini başlangıçta kısmen desteklemiş olmasına rağmen öldürme ve yağmalama olayları sonrasında onu İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in fikirlerini eksik ve yanlış anlamakla suçlamış, hatta 1170'te (1756-57) kendisini zemmeden bir şiir yazmıştır.

İbn Abdülvehhâb'ın gelecek nesiller üzerinde etkisi çok büyük olmuştur. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Necid bölgesinde Vehhâbîliğin siyasî dayanağı olan Suûdîler'e vurduğu darbeden kısa bir süre sonra Suûdîler bölgede tekrar etkilerini arttırdılar. Ancak Vehhâbî prensiplerinin uygulanması konusunda eski katı ve uzlaşmaz tutumlarından vazgeçtiler. Arabistan'daki etkinliğinde Suûdîler'in siyasî

ve askerî desteğine dayanan Vehhâbîlik, Arap olmayan müslümanlara da tesir etti. Bunun iki temel sebebe dayandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, İslâm'da tevhid inancına verilen önemle toplumların günlük dinî hayatları ve uygulamaları arasında birtakım farklılıkların bulunmasıdır. Bu farklılığın fazla görüldüğü toplumlarda Vehhâbîlik daha kolay yayılabilmiştir. İkinci sebep, görüşlerini Batı kültür ve nüfuzuna çok uzak bir bölgede geliştiren Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ortaya koyduğu ilkelerin Avrupa'nın kültürel nüfuzunun ciddi şekilde etkili olmaya başladığı dönemde birçok müslümanın alâkasını çekmesidir. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın özellikle İslâm'ın tevhid esasına vurgu yapması ve dinin bid'atlardan arındırılması gerektiğine dikkat çekmesi çok önemlidir. Bu yönüyle Vehhâbîlik, Selefiyye hareketi üzerinde de tesirini göstermiş ve günümüz İslâmî hareketlerini kısmen yönlendirmiştir (ayrıca bk. **VEHHÂBİLİK**).

BİBLİYOGRAFYA :

Mü'ellesâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb (nşr. Abdülazîz er-Rûmî v.dğr.), Riyad, ts. (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), I-XII, tür.yer.; İbn Gannâm, *Ravzatü'l-efkâr*, Bombay 1337; Osman b. Bişr en-Necdî, *'Unvânü'l-mecd fi târihi Necd*, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Riyâdî'l-hadîse), I, 6-16, 89-96; Mahmûd Şukrî el-Âlûsî, *Târîhu Necd*, Kahire 1347, s. 76-88; G. S. Rentz, *Muhammad ibn Abd al-Wahhâb (1703/04-1792) and the Beginnings of Unitarian Empire in Arabia* (doktora tezi, 1948), University of California; H. St. J. B. Philby, *Saudi Arabia*, London 1955, bk. İndeks; A. M. Vasiliev, *Puritane İslama? Vakhkhabizm i pervoye gosudarstvo Saudidov v Arabii, 1744/45-1818*, Moskva 1967; Lem'û's-şihâb fi sîreti Muhammed b. Abdülvehhâb (nşr. Ahmed Mustafa Ebû Hâkime), Beyrut 1967; Abdürrahîm Abdurrahman Abdürrahîm, *ed-Devletü's-Su'ûdiyyetü'l-ülâ*, Kahire 1975; Abdülâh Sâlih el-Useymin, *Târîhu'l-memleketi'l-'Arabîyyeti's-Su'ûdiyye*, Beyrut 1984-95, I-II, tür.yer.; E. Peskes, *Muhammad b. Abdalwahhâb (1703-92) im Widerstreit*, Beirut 1993; M. Cook, "The Provenance of the Lam' al-shihâb fi Sîrat Muhammad ibn Abd al-Wahhâb", *JTS*, X (1986), s. 79-86; a.mlf., "On the Origins of Wahhâbism", *JRAS*, üçüncü seri: II/2 (1992), s. 191-202; Samer Traboulsi, "An Early Refutation of Muhammad ibn Abd al-Wahhâb's Reformist Views", *WI*, XLII/3 (2002), s. 373-415; H. Laoust, "İbn 'Abd al-Wahhâb, Muhammad", *EP* (İng.), III, 677-679.



MICHAEL COOK

İlmî Şahsiyeti. Kültürlü bir aile çevresinde dünyaya gelen Muhammed b. Abdülvehhâb öğrenimine babasının rehberliğinde başladı. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra Hanbelî âlimi Muvaffakud-din İbn Kudâme'nin fıkha dair eserlerini

okudu. Bilgisini geliştirmek amacıyla Mekke'ye gitti; burada arzulanı ilmi havayı bulamadığı için Medine'ye geçti. Bu şehirde karşılaştığı Hanbelî âlimi Abdullah b. İbrâhim b. Seyf en-Necdî onun en önemli hocası olmuştur. Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Teymiyye anlayışı çerçevesindeki yeni Hanbelîlik ekolünün destekleyen Abdullah b. İbrâhim'den *Kütüb-i Sitte* ile birlikte İmâm Mâlik'in *el-Muvaftâh*'ını, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'lerini okuyup icâzet aldı. Medine'deki diğer hocaları arasında Muhammed Hayât es-Sindî, Muhammed b. Süleyman el-Kürdî, Şeyh Ali Efendi ed-Dağîstânî ve Abdüllatif el-Afâlikî el-Ahsâî gibi âlimler sayılabilir. Daha sonra Basra'ya giden ve orada uzun süre kalan Muhammed b. Abdülvehhâb, Muhammed el-Mecmû'î'den dil bilimleri, hadis ve siyer tahsil etti. Çok karışık dinî grupların bulunduğu bu şehirde Şîa ve çeşitli İslâm fırkaları hakkında bilgi edinme imkânı buldu. Özellikle halkta görülen velîlere ibadet derecesindeki hürmetin tezahürleri ve bunun sünnetle bağdaştırılmayan uygulamaları kendi tezini ileri sürmesine zemin hazırladı. Burada ortaya koyduğu fikirlerinden dolayı kendisi ve hocası şehirden uzaklaştırıldı.

Muhammed b. Abdülvehhâb, bir süre Lahsâ'da Abdullah b. Abdüllatif eş-Şâfiî'nin yanında kalarak ondan faydalandı. ardından Hureymilâ'ya geçti. Bu şehirde bir taraftan babasının tefsir ve hadis derslerine devam ederken diğer taraftan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerini incelemeye koyuldu. Bu eserler ufku genişlettiği gibi İslâm dışı akımlarla mücadele gücünü de arttırdı. Çevresinde toplanan öğrencilere verdiği dersler yanında ilk eseri olan *Kitâbü't-Tevhîd*'i burada kaleme aldı.

İbn Abdülvehhâb, ilk Hanbelî âlimlerinden ve bilhassa İbn Teymiyye'nin doktriniyle kısmen İbn Kayyim el-Cevziyye'nin fikirlerinden etkilenmiştir. Onun Hanbelîler tarafından Ehl-i sünnet'e uymadığı tesbit edilen Şîa, Mu'tezile ve Hâricîler gibi fırkalara karşı düşmanca duygular beslediği yazılarından anlaşılmaktadır. İbn Abdülvehhâb'a göre peygamberlerin ve semavî kitapların gönderilme sebebi olan tevhid "tevhidü'r-rubûbiyye, tevhidü'l-ulûhiyye (tevhidü'l-ibâde), tevhidü'l-esmâ ve's-sıfât" olmak üzere üç bölümde ele alınmalıdır. Birinci nevi tevhid yaratma, rızık verme ve kâinatı idare etme gibi fiillerinde Allah'ı birlemektir. Gerek müslümanlar gerekse gayri müslimler

Allah'ın bu nevi fiillerinde bir ve tek olduğunu kabul ederler. Tevhîdî'ül-uhûhiyye sadece Allah'a ibadet etmek demektir. Resûl-i Ekrem zamanında müşrikler de rubûbiyyet tevhidini benimsiyorlardı. ancak onların bu durumu ulûhiyyet tevhidini kapsamıyordu. Peygamberler, kavimlerini yalnız Allah'ın rızık veren ve kâinatı idare eden bir yaratıcı olduğu anlamındaki tevhid inancına çağırıyor, özellikle ibadetin münhasıran O'nun için yapılması gerektiğini öneme vurguluyorlardı. Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Teymiyye'nin, "İbadet Allah'ın sevdiği ve razı olduğu her türlü sözü, ayrıca zâhir ve bâtın amelleri ihtiva eden bir kavramdır" şeklindeki tarifine uyarak dua etme, mânevî alanda yardım isteme, adakta bulunma ve tevekkül etme gibi hususları da ibadet saymış, bunların sadece Allah için yapılması gerektiğini belirtmiştir. Yardım istemede birincisi hastanın şifa bulması, insan gücünü aşan bir sıkıntının bertaraf edilmesi, hidayete ulaştırma gibi sadece ilâhî kudretin yeteceği şeyler, diğeri ise karşılıklı yardımlaşma çerçevesinde insanların üstesinden gelebileceği hususlar olmak üzere iki ayrı şekilde değerlendirilebilir. Yardımın sadece yaşayan insandan talep edilmesi gerekir. Kişinin müslüman kardeşinden kendisi için dua etmesini istemesi de câizdir; fakat ölmüş bir kimseden veya yanında bulunmayan birinden (şeyh, imam) istekte bulunulması şirk sayılır. Bu sebeple dünya hayatında kendisiyle Allah arasına vasıta ve şefaataçı koyma, birinin mânevî gücüne sığınma gibi dua çeşitlerinin hepsi reddedilmelidir. Halk arasında velî diye tanınan kimselerin kabirlerini ziyaret için seyahate bulunmak, türbelerine dilekler asmak, isimlerini tâzim ifadeleriyle anmak, onlardan duaların kabul edilmesini talep etmek şirktir. Mu'tezile ve Hâriciler gibi şefaati reddedenlerle onu Peygamber'in sahip olduğu bir hak şeklinde düşünenlere karşı olan Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre Resûlullah'ın sadece sâlihler için değil ümmetin âsileri için de kıyamet gününde Allah'tan şefaati izni isteyeceği ve onların bu sayede cennete gireceği birçok hadiste belirtilmiştir. Fakat şefaati yalnız Allah'a ait olup Resûl-i Ekrem ancak O'nun izniyle şefaati edebilecektir. Bundan dolayı Peygamber'in şefaatin nâil olabilmek için şefaatin Allah'tan istenmesi gerekmektedir. Ashabın Resûlullah'ın duası ile Allah'a tevessül etmekten anladığı şey onun sağlığında câizdi; vefat ettiğinde ise

bunu bırakmışlar ve amcası Abbas'tan kendileri için dua etmesini istemişlerdir. Muhammed b. Abdülvehhâb yaygın sûfi telakkilerine karşı çıkararak gavs, aktâb, evtâd, abdal gibi mânevî rütbeleri reddetmekte ve bunları haram bid'atlardan saymaktadır.

Tevhidin isimler ve sıfatlar sistemiyle tamamlanacağını söyleyen İbn Abdülvehhâb'a göre Kur'an ve hadislerden oluşan naslarda yer alan isim ve sıfatların benimsenmesi gerekir. Bu sebeple, "Allah cisim, cevher yahut arazdır" diyen kimse bid'atçı olduğu gibi aksini söyleyen de bid'atçıdır. Ayrıca Allah'ın sıfatlarını sayı ile sınırlandırmayıp naslarda geçenleri olduğu gibi kabul etmeli ve bunların hakikatine inanmalıdır. Muhammed b. Abdülvehhâb kabir ziyaretini iki kısma ayırır. Meşrû ziyaretin âhiretin hatırlanması, ölümlerin unutulmaya terk edilmemesi ve onlar için Allah'a dua edilmesi amacına dayandığını söyler. Buna karşılık ölümlerden yardım ve şefaati istenmesi için yapılan ziyaretlerin haram olduğunu belirtir. Ayrıca kabirlerde mescid inşa ederek buralarda ibadet maksadıyla toplanmak, bu tür ziyaretler için yolculuğa çıkmak -Hz. Peygamber'in kabri de olsa- câiz değildir.

İbn Teymiyye'nin, dinin tevhide ve Allah'ın koyduğu esaslara göre ibadet ilkelere dayandığı düşüncesinden hareket eden Muhammed b. Abdülvehhâb, başta Sünnîlik bünyesine sokulan kelâm ilmini ve naslara dayandırılmak istenen tasavvufun bütün şekillerini, ayrıca taklidi şiddetle eleştirir, bunları bid'at olarak değerlendirir. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konusunda yine İbn Teymiyye'nin etkisinde bulunmasına rağmen düşüncelerinin uygulanması hususunda onu geride bıraktığı görülür. Zira İbn Teymiyye bu görevin yapılabilmesi için mâruf ve münkerin bilinmesi, tatbikatta nezaketle davranılması, karşılaşılabilecek zorluklara sabredilmesi gibi esaslar koyarken İbn Abdülvehhâb'ın bunlara uymadığı ve çevresinde mensubu olmayanların nefretini celbettığı bilinmektedir.

Muhammed b. Abdülvehhâb'a ait fikirlerin büyük bir kısmının hem kendi devrinde hem daha sonra eleştirilmesine rağmen düşünce sisteminin geniş bir sahada etkili olduğu. Batı'nın İslâm dünyasını işgal devresinde dini değerlerin arındırılması ve İslâmî suurun uyanması konusunda önemli ölçüde rol oynadığı bilinmektedir. Başlangıçtan itibaren özellikle hac mevsimlerinde dünyanın çeşitli bölgelerinden gelen müslümanlar Vehhâbî

düşüncelerini tanıma fırsatını bulmuşlardır. Hindistan'da Tarikat-ı Muhammediyye hareketinin kurucusu Ahmed Şehid'in 1822 yılında hacca geldiğinde bid'atların izâlesi ve Selef akidesine dönüş konusunda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın düşüncelerinden geniş ölçüde etkilendiği, ayrıca Kuzey Afrika'da Muhammed b. Ali es-Senûsî tarafından başlatılan Senûsiyye hareketinin gerçekleştirdiği inkılaplar hususunda onun görüşlerinden faydalandığı kabul edilir. Bu arada Yemen'de Zeydiyye âlimlerinden Şevkânî, Muhammed b. Abdülvehhâb'la karşılaşmamasına rağmen özellikle ictihadın teşvik edilmesi ve taklidin ortadan kaldırılması gibi meselelerde onunla aynı kanaati paylaşmıştır. Bid'atlarla mücadele edilmesi gerektiğini duyan, bir kısım mukallitlerce kapandığı ileri sürülen ictihad kapısının açılması düşüncesinde olan Muhammed Abduh da İbn Abdülvehhâb'dan kısmen etkilenmiştir (Ahmed Emîn, s. 21-23).

Osmanlı-Türk toplumunda ise Muhammed b. Abdülvehhâb'ın düşünceleri ve başlattığı hareket tasvip görmemiş, kendisi bir isyancı olarak, düşünceleri de Hâricî telakkisi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Onun, ulûhiyyet tevhidi anlayışı çizgisinde yaratılmışlara ibadet konusunda gördüğü aşırı saygı ve bağlılık, kabir ziyareti, mistisizmi andıran derunî hayat, dinin temel hükümlerine akıl ve bilim açısından yaklaşımda bulunup onların sistemleştirilmesi, haberî sıfatların bu çerçevede yorumlanması gibi konulara yönelttiği sert eleştiriler çok aşırı bulunmuştur. Bu tür bir din anlayışının hem samimi müslümanları itham altında bırakmak, onları şirkle suçlamak, hem de İslâmiyet'i bütün insanlığa hitap eden evrensel bir din olmaktan çıkarıp bir kabile dini haline getirmek gibi olumsuz sonuçlara götüreceği endişesi dile getirilmiştir. Bunun yanında tevhid inancını özünde zedeleyecek, dinin görünümüne zarar getirecek telakki ve davranışların müslüman toplum hayatından ayıklanmasının gereği de vurgulanmıştır.

Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ölümünden sonra nesli onun ilmî fonksiyonunu sürdürmüştür. Suûd b. Abdülazîz'in Hicaz'ı zaptetmesinde (1805-1806) kendisine katılan ve Irak'taki hareketini destekleyen Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhâb, bid'at ehlinden kabul ettiği İsnâaşeriyye ve Zeydiyye doktrinlerine karşı reddiyyeler kaleme almıştır. Yine İbn Abdülvehhâb'ın torunu olup Dir'iye kadılığı yapan, bu arada siyasete de karı-

şan Süleyman, Vehhâbîlik ve Irak münasebetlerini ele alan *Kitâbü't-Tavzîh* isimli bir eser yazmıştır. Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ilmî ve siyasî görüşleri günümüze kadar özellikle Suudi Arabistan'da ve Körfez ülkelerinde etkilerini sürdürmüştür.

Eserleri. 1. *Kitâbü't-Tevhîd**. Müellifin, öğretilerini en sert biçimde Hanbelî doktrini üzerine bina ederek kaleme aldığı temel eseri olup tevhid, şirk, şirk götüren hususlar, şefaât vb. konuları ele almaktadır. Üzerinde birçok çalışma yapılan ve yabancı dillere çevrilen eserin çeşitli neşirleri gerçekleştirilmiştir (meselâ Kahire 1366/1946; Riyad 1382/1962; Beyrut 1390/1970; Medine 1980, 1409/1989). 2. *Keşfü's-şübühât*. Gerçek tevhide uymayan müslümanlara bir reddiye olan eser birçok defa yayımlanmıştır (Kahire 1380/1961; Medine 1395/1975; Tâif 1400/1980; Cidde 1400/1980; Riyad 1404/1984; Mekke 1406/1986; diğer neşirleri için bk. Ahmed Muhammed ed-Dübeyb, s. 54-57). 3. *Kitâbü'l-Uşûli's-selâse*. Abdülazîz b. Süüd'un isteği üzerine yazılmış ilmihal türündeki risâlede rab isminin anlamı üzerinde durulmuş, dinî rükünlerin açıklanmasına çalışılmış ve Hz. Peygamber'in sîretine kısaca yer verilmiştir (Riyad 1380/1960, 1382/1962, 1390/1970, 1400/1980; Medine 1410/1990). 4. *Kitâbü Uşûli'd-dîn* (nşr. İsmâil el-Ensârî – Abdullah b. Abdüllatif Âlü's-Şeyh, Riyad 1400). 5. *Kitâbü Fazli'l-İslâm*. İslâm kavramı, büyük günahlar, bid'at, iman esasları gibi konuları içerir (Riyad 1390/1970). 6. *Mebâdi'ü'l-İslâm*. Ahmed Celâl ve Muhammed Gâli tarafından İngilizce'ye çevrilerek metniyle birlikte yayımlanmıştır (*Fundamentals of Islam*, Riyad 1400/1980). 7. *el-Kebâ'ir* (nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz, Kahire 1987). Son iki eser M. Reşîd Rızâ'nın açıklamalarıyla *Mecmû'atü'l-hadis* içinde neşredilmiştir (Riyad 1400). 8. *Mesâ'ilü'l-câhiliyyeti'lletî hâlefehâ Resûlullâh*. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin açıklama ve ilâveleriyle basılmıştır (Kahire 1347, 1376, 1394/1974; Tâif 1394/1974; Riyad 1408/1988). 9. *Âkîdetü'l-fırkatî'n-nâciye* (nşr. Züheyr eş-Şâviş, Beyrut 1399/1979). 10. *Risâle fi'r-red'ale'r-Râfıza* (nşr. Nâsır b. Sa'd er-Reşîd, Kahire 1980). 11. *Ehâdis fi'l-fiten ve'l-havâdis* (nşr. Muhammed Hasan Selâme – Muhammed Şevki Hıdr, Riyad 1398). 12. *Mecmû'ü'l-hadis'alâ evvâbi'l-fıkh*. İlk cildi Halîl İbrâhîm Molla Hâtîr, II. cildi de Mahmûd et-Tahhân tarafından neşredilmiştir (Riyad 1398). 13. *Mebâşü'l-ictihâd ve'l-hilâf*.

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *İ'lâmü'l-muvakkı'ın* adlı eserindeki ictihad ve hilâf bahislerinin özeti olup Abdurrahman b. Muhammed es-Sedhan ve Abdullah b. Abdurrahman el-Cebrîn'in tashihleriyle yayımlanmıştır (Riyad 1398). 14. *Muhtaşarü'l-İnşâf ve's-Şerhi'l-kebir*. Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin *el-Mukni'* isimli kitabı üzerine Ali b. Süleyman el-Merdâvî tarafından kaleme alınan *el-İnşâf ve Ebül-Ferec İbn Kudâme'nin yazdığı eş-Şerhu'l-kebir* adlı şerhlerin muhtasarı olup Abdülazîz b. Zeyd er-Rûmî ve Sâlih b. Muhammed Hasan tarafından neşredilmiştir (Riyad 1398). 15. *el-Mesâ'ilü'l-letî lahhaşâhâ Şeyhülislâm Muhammed b. Abdilvehhâb min fetâvâ İbn Teymiyye*. İbn Teymiyye'nin 135 fetvasının özetlendiği bu çalışmayı Ebül-Fidâ es-Seyyid Abdülmaksûd el-Eserî yayımlamıştır (Riyad 1408/1988). 16. *Fetâvâ ve mesâ'il*. Yaklaşık kırk fetvayı ihtiva eder. 17. *Muhtaşaru sîreti'r-Resûl* (nşr. M. Hâmid el-Fikî, Riyad 1375/1956; Medine 1408/1988; Abdurrahman b. Nâsır v.dğr., Lahor 1408/1988). *Hz. Muhammed'in Hayatı, Muhtasaru Siyeri'r-Resul* (Ankara 1977) adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. 18. *Muhtaşaru Zâdi'l-me'âd*. İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait eserin özeti (Beyrut 1391/1971, 1984). 19. *Nasîhatü'l-müslimîn*. M. Reşîd Rızâ'nın açıklamalarıyla *Mecmû'atü'l-hadis* içinde neşredilmiştir (Riyad 1400). 20. *el-Hutabü'l-minberiyye*. Otuz sekiz hutbe içermektedir. Son iki eser Sâlih b. Abdurrahman el-At-ram ve Muhammed b. Abdürrâzık ed-Düveyş tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1399). Muhammed b. Abdülvehhâb'ın bunların dışında tefsir, akaid ve fikhla ilgili bazı risâleleri, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ve kendi davetini açıklama konusunda elli bir adet yazışması bulunmaktadır. Onun bütün çalışmaları Abdülazîz b. Zeyd er-Rûmî, Muhammed Biltâcî ve Seyyid Hicâb tarafından *Mü'ellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb* adıyla on iki cilt halinde neşredilmiştir (Riyad, ts.).

BİBLİYOGRAFYA :

Mü'ellefâtü's-Şeyhi'l-İmâm Muhammed b. Abdilvehhâb (nşr. Abdülazîz er-Rûmî v.dğr.), Riyad, ts. (Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye), I-XII, tür.yer.; İbn Gannâm, *Târîhu Necd* (nşr. Nâsîrüddin el-Esed), Beyrut 1405/1985, s. 81-180; Osman b. Bişr en-Necdî, *Ünvânü'l-mecd fi târihi Necd*, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Riyâdi'l-hadîse), I, 7-102; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Târîhu Necd el-Hanbelî*, Mekke 1349, s. 6-89; H. St. J. B. Philby, *Arabia*, London 1930, s. 8-26; Ahmed Emin, *Zü'mâ'ü'l-İslâh fi 'aşri'l-hadis*, Beyrut, ts. (Dârü'l-

kitâbi'l-Arabî), s. 10-25; *İzâhu'l-meknûn*, I, 307; II, 273, 342, 361; *Hediyyetü'l-'ârifin*, II, 350; Brockelmann, *GAL*, II, 390; Abdülmüteâl es-Sâfî, *el-Muceddidün fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âdâb), s. 437-441; Haydar Bammât, *İslâmiyetin Manevî ve Kültürel Değerleri* (trc. Bahadır Dülger), Ankara 1963, s. 377-386; Fazlur Rahman, *Islam*, London 1966, s. 196-201; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz'al, *Târîhu'l-Cezireti'l-'Arabiyye fi 'aşri's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Beyrut, ts. (Metâbiu dâri'l-kütüb), s. 55-76, 141-145, 158-204; Enver el-Cündî, *Terâcimü a'lâmi'l-mu'âşirin fi'l-âlemi'l-İslâmî*, Kahire 1970, s. 393-400; Ahmed b. Hacer Âlü İbn Ali, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Mekke 1395, s. 15-80; Hüseyin Hasan, *A'lâmü Temîm*, Beyrut 1980, s. 497-498; Ahmed Muhammed ed-Dübeyb, *Âşârü's-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad 1402/1982; C. Zeydân, *Âdâb*, III, 349-350; Mes'ûd en-Nedvî, *Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad 1404/1984; Cemil b. Ömer eş-Şattî, *Muhtaşaru Tabakâti'l-Hanâbile* (nşr. Fevâz ez-Zemerî), Beyrut 1406/1986, s. 150-169; Selâhaddin el-Muhtâr, *Târîhu'l-memleketi'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye*, Beyrut, ts. (Mektebetü'l-hayât), s. 35-38, 55; Abdullah Sâlih el-Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb*, Riyad 1412/1992; Ahmad Dallal, "The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850", *JAOS*, CXIII/3 (1993), s. 349-351; H. Laoust, "İbn 'Abd al-Wahhâb", *Et* (İng.), III, 677-679; J. O. Voll, "İbn 'Abd al-Wahhâb, Muhammed", *ERE*, VI, 551-552; Hakkı Dursun Yıldız, "Arabistan", *DİA*, III, 257; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", a.e., XV, 531-532, 539; Ayman al-Yassini, "İbn 'Abd al-Wahhâb, Muhammed", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, II, 159-160.



MUSTAFA ÖZ

MUHAMMED b. ABDÜSELÂM

(bk. HUŞENÎ, Muhammed b. Abdüsselâm).

MUHAMMED b. ACLÂN

(محمد بن عجلان)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Aclân el-Kureşî el-Medenî (ö. 148/765)

Muhaddis ve fakih tâbiî.

Abdülmelik b. Mervân'ın hilâfeti yıllarında (685-705) doğduğu belirtilmiştir (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, VI, 317). Kureys'ten Velîd b. Utbe'nin kızı Fâtîma'nın âzatıdır. Medine'de yaşamakla birlikte Mısır'a gidip İskenderiye'de evlendiğine (Mizzî, XXVI, 107), Yahya el-Kattân'ın Küfe'de onu gördüğüne dair bilgilerden (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, VI, 321) bazı seyahatler yaptığı anlaşılmaktadır.

en-Nefsüzzekiye Muhammed b. Abdullâh el-Mehdî'nin Medine'de Abbâsiler'e

karşı başlattığı harekât içinde yer alan Muhammed b. Aclân, Ca'fer b. Süleyman el-Hâşimî Medine valisi olunca yakalanıp valinin huzuruna getirildi. Ca'fer b. Süleyman onun elinin kesilmesini veya başka bir şekilde cezalandırılmasını emretti, ancak şehrin ileri gelenlerinin arzusu üzerine serbest bırakıldı. Muhammed b. Aclân 148 (765) yılında Medine'de vefat etmiş olup bu tarih 147 ve 149 olarak da kaydedilmiştir.

Muhammed b. Aclân babasından ve Enes b. Mâlik, Ebân b. Sâlih, Âsım b. Ömer b. Katâde, İyâs b. Muâviye, Bükeyr b. Abdullah b. Eşec, Sevr b. Zeyd ed-Dîlî gibi âlimlerden hadis rivayet etmiş; kendisinden oğlu Abdullah, İbrâhim b. Ebû Able el-Makdisî, Esubât b. Muhammed el-Kureşî, Bişr b. Mufaddal, Bişr b. Mansûr, Hayve b. Şureyh ve diğerleri rivayette bulunmuştur.

Mescid-i Nebevî'de bir ders halkası oluşturan Muhammed b. Aclân çok hadis rivayet etmesi, fıkıh bilgisi ve fetvaları ile dikkati çekmiş, ibadete düşkünlüğü ve güzel ahlâkıyla tanınmıştır. Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtım er-Râzî, Ebû'l-Hasan el-İclî, Nesâî ve Ya'kûb b. Şeybe gibi âlimler onu sika kabul etmiş, fakat bazı hadisçiler hâfızasının zayıflığından söz etmiştir. Zehebî, hadislerinin sahih niteliğinde değilse de hasen derecesinden daha aşağı olmadığını söylerken (*A'lâmü'n-nübelâ*³, VI, 322) muhtemelen onun hâfızasıyla ilgili bu durumu dikkate almıştır. Naklettiği hadislerin *Şahîhayn*'de ancak şahid olarak yer alması da bu yönüyle ilgili olmalıdır. Diğer dört *Sünen* müellifinin eserlerinde rivayetlerine yer verdiği Muhammed b. Aclân'dan nakledilen bir hadisle ilgili bir soru üzerine İmam Mâlik'in söylediği, "İbn Aclân bu tür şeyleri bilmezdi ve âlim değildi" sözünü de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür (*a.g.e.*, VI, 320; VIII, 104).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Da'avât", 13, "Tevhîd", 13; a.mlf., *et-Târîhu'l-kebir*, I, 196-197; İbn Sa'd, *et-Tabakât: el-Mütemmim*, s. 354-356; Tirmizî, *el-İlel* (*es-Sünen* içinde, nşr. İbrâhim Atve İvaz), Kahire 1385/1965, V, 745; İclî, *es-Şikât*, s. 410; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 595; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VII, 580, 599, 604-605; İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 49-50; İbn Hibbân, *es-Şikât*, VII, 386-388; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), VIII, 114-115; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*³, VI, 317-322; VIII, 104; a.mlf., *Mizânü'l-İtidâl*, III, 644-647; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVI, 101-108; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 341-342.



ZEKERİYA GÜLER

MUHAMMED AHMED DEHMÂN

(محمد أحمد دهمان)

Muhammed b. Ahmed
b. Hâlid Dehmân ed-Dimaşki
(1899-1988)

Suriyeli tarihçi ve muhakkik.

Şam'da doğdu. İlk öğrenimine Şam kurâ ve ulemâsından olan babası Ahmed Dehmân'ın yanında başladı. Daha sonra medrese tahsiline devam etti ve aralarında Ebû'l-Hayr el-Meydânî ile Muhammed el-Kutb'un bulunduğu pek çok âlimden ders aldı. Ancak onu en çok etkileyen hocası ıslah hareketinin önde gelen isimlerinden Abdülkâdir Bedrân'dı. Osmanlılar'ın I. Dünya Savaşı'nın ardından Suriye'den çekilmesiyle yeni kurulan hükümet tarafından müderris tayin edildi, bu arada Osmanlı ve Memlûk tarihiyle ilgilendi. Özellikle Şam tarihine yöneldi ve kendisi de bir Hanbelî ve Selefi olduğundan Hanbelîliğin merkezi durumundaki Sâlihiye semtiyle ilgili çalışmalar yaptı, burayı tanıtan metinler neşretti. Müslümanların geri kalmasının asıl sebebini ilmi yetersizliğe bağlayan Dehmân ilme önem verilmesi ve ıslah çalışmaları yapılması için gayret gösterdi. Bu konuda görüşlerini dile getirmek amacıyla *el-Mişbâh* dergisini çıkardı. Küçük Âdilîyye Medresesi'nde Mektebü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye adıyla bir müessese kurarak burada bir kısım fikir arkadaşlarıyla birlikte Arap edebiyatı ve İslâm kültürü hakkında konferanslar verdi. Ayrıca çeşitli gazetelerde, *Mecelletü't-Temeddüni'l-İslâmi* ve *Mecelletü'l-Mecmâ'i'l-İlmiyyi'l-'Arabî*'de yazılar yazdı. Suriye ilim hayatına yaptığı katkılar sebebiyle 1983'te birinci dereceden Suriye üstün başarı nişanı ile ödüllendirildi. Muhammed Ahmed Şam'da vefat etti.

Eserleri. A) Telifleri. *Kitâbü's-Şiyâm* (Dimaşk 1922); *Dürüsü't-tecvîdi'l-hadîşe* (Dimaşk 1924); *Fî rihâbi Dimaşk* (Dimaşk 1982); *Dirâsât fi's-sekâfeti'l-İslâmiyye* (Dimaşk 1983); *Vülâtü Dimaşk fi'ahdi'l-Memâlik* (Dimaşk 1984); *Mu'cemü'l-elfâzi't-târîhiyye fi'l-'aşri'l-Memlûkî* (Dimaşk 1990).

B) Neşirleri. *Dârimî*, *Sünenü'd-Dârimî* (baskı yeri yok, 1349); İbn Vaddâh, *Kitâbü'l-Bida' ve'n-nehyü'anhâ* (Dimaşk 1400/1980; Kahire 1411/1990); Ebû Amr ed-Dânî, *el-Mukni' fi mârifeti mersûmi meşâhifi ehli'l-emşâr ma'a Kitâbi'n-Nakht* (Dimaşk 1359/1940, 1403/1983); Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti*

Dimaşk (X. cilt, Dimaşk 1952); İbn Ecâ el-Halebî, *el-'Irâk beyne'l-Memâlik ve'l-'Osmâniyyin el-Etrâk ma'a Rihleti'l-Emîr Yeşbek min Mehdî ed-Devâdâr* (Dimaşk 1406/1986); İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'u'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-'umr* (Dimaşk 1399); İbn Kennân, *el-Mürücü's-sündüsiyyetü'l-fesîha fi telhîşi târihi's-Sâlihiyye* (Dimaşk 1366/1947); Şemseddin İbn Tolun, *İ'lâmü'l-verâ bi-men vüllîye nâ'iben mine'l-Etrâk bi-Dimaşk-ı's-Şâmi'l-kübrâ* (Dimaşk 1383/1964, 1984), *el-Ķalâ'idü'l-cevheriyye fi târihi's-Sâlihiyye* (Dimaşk 1368-1375, 1980) ve *NaĶdü't-tâlib li-zeğali'l-menâşib* (Hâlid Muhammed Dehmân ile birlikte, Beyrut 1412/1992); İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Ķirâ'âtü'l-'aşr* (I-II, Dimaşk 1345); Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Muhtaşaru Minhâci'l-Ķâşidin* (Dimaşk 1347); Erbilî, *Medârisü Dimaşk* (Dimaşk 1947); Fahreddin İbnü's-Sââtî, *'İlmü's-sâ'ât ve'l-'amelü bihâ* (başka risâlelerle bir arada, Dimaşk 1402/1981).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülkâdir Ayyâş, *Mu'cemü'l-mü'ellifine's-Sûriyyin fi'l-Ķarni'l-'İşrin*, Dimaşk 1405/1985, s. 196-197; Süleyman Sâdeddin, *Min a'lâmi'l-fikri'l-'Arabî fi'l-Ķarni'l-'İşrin*, Dimaşk 1991, s. 163-164; Nizâr Abâza - M. Mutî el-Hâfiz, *Târîhu 'ulemâ'i Dimaşk*, Dimaşk 1991, III, 532-537; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, *İtmâmü'l-A'lâm*, Beyrut 1999, s. 219; Ahmed el-Alâvine, *Zeylü'l-A'lâm*, Cide 1418/1998, s. 164-165; Şâkir Fahham, "Ârâ'u ve enbâ'u'l-üstâz Muhammed Ahmed Dehmân", *MMLADm.*, LXIII/3 (1988), s. 527-537.



MAHMÛD EL-ARNAÛT

MUHAMMED AHMED KÂDIRİ

(محمد أحمد قادری)

Ebû'l-Hasenât Seyyid Muhammed
Ahmed Kâdirî
(1896-1961)

Pakistanlı âlim ve siyaset adamı.

Hindistan'ın Alvar şehrinde doğdu. Babası Birelvî ekolünün önde gelen şahsiyetlerinden Seyyid Dîdâr Ali Şah'tır. İran'ın Meşhed şehrinde Hindistan'a gelen atalarının soyu Hz. Hüseyin'e ulaşır. Muhammed Ahmed, Kur'an'ı ezberledikten sonra Farsça ve Urduca'sını geliştirdi; terzilik, saatçilik vb. işlerle meşgul oldu. On beş yaşına kadar Arap dili ve edebiyatı ile temel dinî konularda kendini yetiştirdi. Hocaları arasında babasından başka Birelvî cemaatinin kurucusu Ahmed Rızâ Han Birelvî ve Naîmüddin Muradâbâdî yer alır. Hakîm Nevvâb Hâmiyyüddin Ahmed Han Muradâbâdî'den geleneksel tıp (tıbb-ı Yûnânî) öğrenerek tabiplik icâzeti aldı.

Bir süre Alvar'da imam-hatiplik görevinde bulundu. Burada Tehaffuz-ı Hukûkî'l-müslimîn cemiyetinin kurulmasına öncülük etti. 1920'de gittiği Agra'da üç yıl tabiplik yaptı. 1926'da Lahor'a yerleşti. Babasının yerine Mescid-i Vezirhan'a imam oldu ve Devâhâne-i Kâdirî adıyla bir sağlık birimi kurdu. Yayın faaliyetlerini yürüten Bezm-i Tanzîm adlı merkez de buraya bağlı olarak açıldı. Muhammed Ahmed, Lahor'da Dârülulûm-i Hizbül-ah-nâf adlı medresenin teşkilinde görev aldı (1926) ve bu medresede hocalık yaptı. 1945'te hacca gitti. Dönüşünde siyasî faaliyetlere ağırlık verdi ve Muhammed Ali Cinnah'a destek sağladı. Pakistan'ın kurulmasının ardından Cem'iyet-i Ulemâ-yi Pâkistân adıyla bir cemaat ve parti tesis etti ve ilk başkanı oldu; bu görevini vefatına kadar sürdürdü. 1948'de parti olarak Keşmir'in bağımsızlık hareketine destek verdi; bu sebeple kendisine "Gâzi-yi Keşmir" lakabı verildi.

İngilizler'in yönetimi zamanında devletin en üst görevlerine getirilen Kâdiyânîler'in Pakistan'da gittikçe güçlenmesi Sünnî ulemâsını rahatsız etmiş, bunun üzerine harekete geçen ulemâ bazı tedbirler alınmasını ve Kâdiyânîler'in İslâm dışı ilân edilmesini istemişti. "Tahrîk-i Hatm-i Nübüvvet" adı altında yürütülen faaliyetler sebebiyle mevcut yönetim, içlerinde Mevdûdî'nin de bulunduğu birçok âlimle birlikte Muhammed Ahmed'i de tutukladı (27 Şubat 1953). Karaçi, Sukkur, Haydarâbâd-Sind ve Lahor hapishanelerinde bir süre hapis yatan ve bu sırada sağlığı iyice bozulan Muhammed Ahmed 20 Ocak 1961 tarihinde Lahor'da vefat etti. Cenazesi, vasiyetine uyularak Dâtâ Gencbaş-ı Lâhûrî diye bilinen Hücvîrî'nin Lahor'daki Dâtâ Gencbaş Camii hazinesine defnedildi. Muhammed Ahmed, adını daha çok siyasî faaliyetlerle duyurmuş olmakla birlikte çoğu risâle şeklinde elliye aşkın eser kaleme almış, "Hâfız" mahlasıyla şiirler yazmıştır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Meşnevî*'sine olan ilgisi sebebiyle konuşmalarında ve yazılarında ondaki bilgileri ve şiirleri kullanmıştır.

Eserleri. 1. *Teisîrû'l-Hasenât be-Âyât-ı Beyyînât* (Lahor 1956; I-VII, 1992-1998). Telifine Lahor'daki cezaevinde başlanan eserin sekiz cüzü burada tamamlanmış, müellifin vefatı üzerine Kâf süresinin 30. âyetinin tefsirinin ardından 28. cüzün sonuna kadar çalışmayı oğlu Muhammed Halîl Ahmed sürdürmüş, daha sonra eksik kalan yerler de ikmal edilmiştir. Hadislerin seçiminde dikkatsiz olan

Muhammed Ahmed tefsirinde İsrâiliyat'a çokça yer vermiştir. 2. *Hasâ'îş-i Muştâfâ 'aleyhi't-tahîyyetü ve's-senâ* (Lahor, ts., Encümen-i Nusretül-İslâm). 3. *Tibû'l-verde Şerh-i Kaşide-i Bürde-i Şerif*. Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'ye ait kasidenin Urduca şerhidir (Lahor 1998, 5. bs.). 4. *Medenî Tâcdâr: Milâd Nambir*. Eserde Hz. Peygamber'in doğumu münasebetiyle yapılan törenler ele alınmıştır (Lahor, ts., Makbûl-i Âm Press; Bezm-i Tanzîm). 5. *Evrâk-ı Gam*. Hz. Âdem'den Kerbelâ Vak'ası'na kadar geçen olaylara ve peygamberlere dair hacimli bir çalışmadır (Lahor 1972, 1975, 1987). Eser ilk çıkışında Şîî yanlısı diye eleştirilince müellif tarafından yeniden düzenlenmiştir. 6. *el-Hâlid*. Hâlid b. Velîd hakkındadır (Lahor, ts.). 7. *Şemîm-i Risâlet*. 125 hadis tercüme ve şerhidir (Lahor, ts., Kütübhâne Makbûl-i Âm). 8. *Kân-ı Nübüvvet key Cevâhîr Pârey*. Eserde aile hayatı ve ahlâk gibi konularla ilgili 200 hadis tercüme edilerek kısaca açıklanmıştır (Lahor, ts., Dîn-i Muhammedî Press). 9. *Hadîs-i "Lâ edri" kâ Beyân aor Mü'min ka İmân*. Diyûbendî cemaatinden Mevlânâ Ahmed Ali Lâhûrî'ye cevap olarak yazılmıştır (Lahor, ts., Bezm-i Tanzîm). 10. *el-Âkâ'id* (Lahor, ts.), *Alâmât-ı Kıyâmet* (Lahor, ts.), *İmân u Küfr-i İnsân* (Lahor, ts.), *el-Vudû'* (Lahor, ts.), *Mî'râc-ı Mübârek* (Lahor 1351), *Ahkâm-ı Leyletü'l-Berât* (Lahor, ts.) adlı altı kitapçık Bezm-i Tanzîm tarafından "Hanefî Silsile-i Dîniyyât" adıyla seri halinde yayımlanmıştır. 11. *Vehhâbiyôn key Şer ki Kahânî Un ki Ekâbir ki Zübânî*. "Yâ Resûlellah" ve "yâ Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî" şeklindeki nidâların şer'î durumuyla ilgili tartışmaları ihtiva eden bir çalışmadır (Lahor, ts., Bezm-i Tanzîm). 12. *Berâhîn-i Hanefiyye li-İşlâhî'l-Vehhâbiyye*. Bid'at olduğu ileri sürülen bazı hususlar ve cumanın farziyetine dair bir risâledir (Lahor, ts., Matbaa-i Kerîmî). 13. *Mirzâ'iyet per Tebşîra*. Kâdiyânîlik hakkında çeşitli tarihlerde yayımlanan yedi risâlenin ortak adıdır (Lahor, ts., Bezm-i Tanzîm). 14. *Haksârî Mezheb aor İslâm*. Haksâr hareketi ve kurucusu İnâyetullah Han aleyhinde kaleme alınmıştır (Lahor 1939). 15. *Cem'-i Kur'an-ı 'Azîm aor Ehâdis-i Nebî-i Rahîm per Muhaqqikâne Tebşîra*. Hadisleri reddederek sadece Kur'an'la amel etmenin gerekli olduğunu iddia eden Ehl-i Kur'an ekolü hakkındadır (Lahor, ts., Dîn-i Muhammedî Press). 16. *Refîku's-sefer ilâ beledi hayrî'l-beşer* (Lahor 1364). 17. *Fezâ'ilü Ramazân el-Mübârek ma'a Ahkâm-ı Şıyâm* (Lahor, ts., Bezm-i Tanzîm).

18. *Terâvîh kâ Şübût* (Lahor, ts., Bezm-i Tanzîm). 19. *es-Su'âl ve'l-cevâb fî mes'eleti'l-hicâb* (Lahor, ts., Neşriyyât-ı Merkezî Cem'iyet-i Ulemâ-yi Pâkistân). 20. *Felsefe-i Tekbîr u Vuğû' aor Namaz* (Lahor, ts., Bezm-i Tanzîm). 21. *Felsefe-i Cihâd aor Keşmîr* (Lahor, ts., Neşriyyât-ı Merkezî Cem'iyet-i Ulemâ-yi Pâkistân). 22. *Kelâmü'l-merğûb Tercüme-i Keşfü'l-maħcûb*. Hücvîrî'ye ait eserin tercümesi olup başına Hakîm Muhammed Mûsâ Amrîsarî'nin uzun bir mukaddimesi eklenmiştir (Lahor 1393). 23. *Tahkîkî Maķāle*. Kur'an ilimleri, hadis, fıkıh ve tasavvufa dair makaleleri içeren bir risâledir (Lahor, ts., Mektebetü'l-Hasenât). 24. *Beyâz-ı Kebîr*. İlaç ve tedavilerle ilgili alfabetik bir çalışmadır (Lahor 1350). 25. *Divân-i Hâtîz Alvarî* (Lahor, ts.). 26. *Müseddes-i Hâtîz* (Lahor 1924). 27. *Şubh-ı Nûr*. Dini içerikli bir romandır (Lahor, ts., Matbaa-i Kerîmî).

BİBLİYOGRAFYA :

M. Ahmed Kâdirî, *Tefsîrû'l-Hasenât*, Lahor 1992, I, 27; III, 99; IV, 831; ayrıca bk. Şemîm Hüseyin'in girişi, I, s. m-n; İntizâr Hüseyin'in girişi, I, s. s-'a; M. Abdülhakîm Şeref Kâdirî, *Tezkîre-i Ekâbir-i Ehl-i Sünnet*, Lahor 1976, I, 422-428; Rızâü'l-Mustafâ Çiştî, *Maħzen-i Bere-kât*, Lahor 1978, s. 12; M. Sâdik Kasûrî, *Ekâbir-i Tahrîk-i Pâkistân*, Lahor 1979, I, 46-50; M. Siddîk Hezârvi, *Te'ârûf-i Ulemâ-i Ehl-i Sünnet*, Lahor 1979, s. 23, 30; a.m.f., *Târîhsâz-ı Şahşî-yât*, Lahor 1992, s. 179-185; İkbâl Ahmed Fârûkî, *Tezkîre-i Ulemâ-i Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at-i Lahor*, Lahor 1987, s. 315-335; Mahmûd Ahmed Kâdirî, *Tezkîre-i Ulemâ-i Ehl-i Sünnet*, Faysalâbâd 1992, s. 59-61; M. İshak Battî, *Nuķuş-ı 'Azamet Rafta*, Lahor 1996, s. 490-494; M. Celâleddin Kâdirî, *Târîh-i Âl İndiyâ Sün-nî Kanfîrîns: 1925-1947*, Gucerât 1420/1999, s. 212; Seyyid Sâbir Hüseyin Buhârî, *Kâ'id-i 'Azam kâ Meslek*, Lahor 1420/1999, s. 232; Seyyid Âlem, *Sünnî Kanfîrîns*, Karaçi, ts. (Encümen-i Tâcdâr-ı Harem), s. 21; Abdülhamîd Birîşîk, *Hind Altıkitası Düşünce ve Tefsîr Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 195-196, 204; *Urdü Câmî' Ensiklope-diya*, Lahor 1987, I, 54; *Şâhkâr-ı İslâmî Ensiklope-diya*, Lahor, ts. (Mektebe-i Şâhkâr), s. 70.



KHALID ZAFARULLAH DAUDI

MUHAMMED AHMED el-MEHDÎ

(محمد أحمد المهدي)

Muhammed Ahmed b. Abdillâh b. Fahl b. Abdilvelî b. Abdillâh el-Mehdî (ö. 1302/1885)

Mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan Sudanlı mutasavvîf.

1258 (1842) veya 1260 yılında Sudan'ın Dongola vilâyetinde Nil nehri üzerinde bulunan Lebeb adasında doğdu. Dindarlığı ile bilinen köklü bir aileye mensuptur. So-

yunun Hz. Peygamber'e ulaştığını gösteren nesep zinciri (İsmâ'il b. Abd al-Qâdir, s. 56) mehdilik iddiasını temellendirmek üzere düzenlenmiş olabileceği için şüphelidir. Gemi yapımcısı olan babası Abdullah. Omdurman'ın (Ümmüdüрман) kuzeyindeki Kerari'ye yerleşti ve Muhammed çocuk yaşta iken orada vefat etti. Dinî ilimlere büyük ilgi gösteren Muhammed Ahmed, ilk bilgileri Emîn es-Suveyli'nden aldıktan sonra Gubüş'e giderek Muhammed el-Hayr'ın medresesine devam etti. Burada halktan zorla alınan paralarla hazırladığını düşündüğü yemekleri yemediği nakledilir (Holt, *The Mahdist State*, s. 37).

1277 (1861) yılında öğrenimini tamamlayan Muhammed, diğer öğrencilerin aksine Ezher Üniversitesi'ne gitmeyi tasavvuf yolunu seçti ve Sudan'da Semmâniyye tarikatının kurucusu Şeyh Ahmed Tayyib'in torunu Muhammed Şerîf Nûrüdâim'e intisap etti. Beraber buldukları yedi yıl içinde takvâsı ve şeyhine bağlılığı sebebiyle büyük şöhret kazandı. Daha sonra irşad amacıyla seyahatlere çıktı. Kardeşleriyle birlikte kaldığı Hartum'da büyük amcası Ahmed eş-Şerîf'in kızı ile evlendi. Kardeşleri Beyaz Nil'deki Kevve yakınlarında ormanlık bir mevki olan Ebâ adasına gittiklerinde onlara katıldı ve 1287 (1870) yılından itibaren adaya yerleşerek tarikatını kurdu. Kısa zamanda âbid ve zâhid kişiliğiyle hem ada sakinlerini kendine bağladı hem de dışarıdan adaya gelenlerin dikkatini çekti. Çevrede bulunan Kinâne ve Digaym kabilelerinden pek çok kişi kendisine intisap etti.

Muhammed Ahmed, 1288'de (1871) şeyhine Ebâ yakınındaki Aradeyb'de yerleşme teklifinde bulununca şeyhi kabul ederek buraya geldi. Ancak 1295'te (1878) şeyhi Nûrüdâim'le arasında geçimsizlik çıktı. Bunun sebebi bazılarının göre şeyhin, oğlu için düzenlediği sünnet merasiminde müzikli danslı eğlence yaptırmasına Muhammed'in karşı çıkması, bazılarının göre ise taraftarları artan Muhammed'in mehdiliğini iddia ederek şeyhine yardımcı teklifinde bulunmasıdır (Naûm Şukayr, s. 326-328). Neticede şeyh Muhammed'i tarikattan ihraç etti. Muhammed üç defa barışmaya teşebbüs ettiyse de sonuç değişmedi. Bunun üzerine kendisinin tarikata bağlı olduğunu, ortada dine aykırı bir durum varsa bundan şeyhin sorumlu tutulması gerektiğini belirterek onunla ilgisini kesti. Diğer bir Semmânî şeyhi olan ve Hartum'un 120 mil güneyinde Mavi Nil üzerindeki Müsellemi-

ye'de bulunan Veddüzeyn el-Kureşî bu olayı duyduğunda Muhammed Ahmed'in kendisine katılmasını istedi, o da bunu kabul etti. Böylece Muhammed Ahmed'in şöhreti daha geniş bir çevrede duyuldu. Veddüzeyn âniden vefat edince Muhammed Müsellemiye'ye gitti, şeyhin bütün müridleri kendisine intisap etti. Ayrıca Dârfûr'un güneybatısındaki Teâyîşe kabilesinden Abdullah b. Muhammed et-Teâyîşî de kendisine bağlandı.

Muhammed Ahmed, Ebâ'ya döndüğü zaman mehdilikle ilgili geleneksel haberlerle daha yakından ilgilenmeye başladı. Kendi ifadesine göre Hz. Peygamber rüyasında onun âhir zamanda beklenen mehdî olduğunu defalarca müjdelemiştir (M. İbrâhim Ebû Selîm, *el-Hareketü'l-fikriyye fi'l-Mehdiyye*, s. 19). Rüyasını ilk defa Rebülâhir 1298'de (Mart 1881) Abdullah et-Teâyîşî'ye ve diğer müridlerine anlattı. Bölgedeki tarikat şeyhleriyle âlimlere bunu hissettirecek mektuplar yazdı; Kordofan ve Cibâlünnübe'ye seyahate çıkarak güvendiği kimselere davetini açıkladı. Ebâ'ya döndükten sonra Kitap ve Sünnet'te belirtilen mehdî olarak görevlendirildiğini söyleyip yolladığı mektuplarla şeyhlerin ve âlimlerin kendisine tâbi olmasını istedi (mektup örnekleri için bk. Naûm Şukayr, s. 329-334). Mektuplarından biri Sudan'ın umumi valisi Mehmed Rauf Paşa'ya ulaştığında paşa bir dervişin devlete zarar veremeyeceğini ve mektubun cezbe halinde yazılmış olabileceğini düşünerek onu dikkate almadı. Fakat gerçek durumu öğrenince Muhammed Ahmed ile görüşmesi için yardımcı Muhammed Bey Ebû's-Suûd'u Ebâ'ya gönderdi. Muhammed Ahmed mehdilik iddiasından vazgeçmesi yolundaki nasihatleri dinlemediği gibi tehditlere de aldırmadı. Bunun üzerine Hartum'dan Ebû's-Suûd kumandasında iki bölük asker gönderildi. Muhammed de kendisine inanan kabileleri cihada davet etti. Bir gemiyle yola çıkan Osmanlı askerleri adaya yaklaşınca Muhammed Ahmed düzenlediği âni bir baskınla onları yenilgiye uğrattı, yüzerek kaçabilenler canlarını kurtardı (16 Ramazan 1298 / 12 Ağustos 1881). Böylece ilk isyanı başlatan Mehdî adadan ayrıldı ve Nûbe dağlarına yerleşti. Mehmed Rauf Paşa'nın gönderdiği 500 kişilik yeni kuvvet Ebâ'ya ulaştığında Mehdî ve adamları burayı terketmiş bulunuyordu. Muhammed Ahmed "ensar" adını verdiği adamlarıyla birlikte Kadîr dağına ulaştı. Bu bölge Kordofan'la Fâşûdâ arasında bulunduğu için Fâşûdâ Valisi Râşid Eymen 1400 kişilik bir kuvvetle Mehdî-

nin üzerine yürüdü. Ancak durumu daha önce öğrenen Mehdî hükümet kuvvetlerini yine bozguna uğrattı, vali de savaş alanında öldü (16 Muharrem 1299 / 8 Aralık 1881).

Mehdî'nin üst üste kazandığı galibiyetler ve ele geçirilen büyük miktardaki ganimetler mensupları arasında gerçek mehdî oluşunun delili kabul edildi ve gün geçtikçe itibarı arttı. Mehmed Rauf Paşa Mısır'ı gelişmelerden haberdar etti. Bu sırada Ahmed Urâbî Paşa meselesiyle meşgul olan hükümet genel vali olarak Abdülkadir Hilmi Paşa'yı Sudan'a gönderdi. Kadîr bölgesini ele geçirmek üzere Yûsuf Hasan eş-Şellâlî Paşa kumandasındaki güçler bölgeye geldiyse de Mehdî kuvvetlerini küçümseyen paşa tedbir almadan karargâhını kurdu. Mehdî kuvvetleri Osmanlı-Mısır askerlerine saldırarak kumandanları dahil çok sayıda kişiyi öldürdü ve büyük ölçüde ganimet elde etti (12 Receb 1299 / 30 Mayıs 1882). Ardından Kordofan'a doğru ilerlemek için durumun uygun olduğunu düşünen Muhammed Ahmed eyaletin başşehri Ubeyd üzerine yürümeye karar verdi. İdareye muhalif olan Hamer, Bideyriyye, Havâzime ve Cevâmia kabileleri arasında birliği sağlamak için Abdullah Veddünnûr'u görevlendirdi. Mehdî'ye bağlı güçler Kordofan'ın kuzeyindeki Ashaf şehrini ele geçirdi, bunlara karşı Bârâ'dan gönderilen hükümet kuvvetleri mağlûp edildi. İlerleyen Mehdî güçleri eylül ayında Bârâ'yı zaptetti. Mehdî kuvvetlerinin başarıları üzerine Mehmed Said Paşa Ubeyd'in çevresine henek kazılmasını emretti. Şehre doğru ilerleyen Mehdî güçleri Mısır kuvvetlerinin üstün ateş gücü karşısında durakladı. Başta Muhammed Ahmed'in iki kardeşiyle Teâyîşî'nin bir kardeşi ve Kadî Ahmed Cebbâre olmak üzere önemli şahsiyetler öldü; bu savaşta ensar büyük kayıplar verdi; buna rağmen şehre hâkim olmayı başardı (24 Şevval 1299 / 7 Eylül 1882). Hartum'da durumun vehametini gören Abdülkadir Hilmi Paşa 750 kişilik bir orduyu Ubeyd'e gönderince Mehdî, Ubeyd ve Bârâ yolu üzerindeki bütün su kuyularını kapattı. Hartum'dan Bârâ'ya ulaşan hükümet birlikleri yapılan savaşta büyük kayıplar verdi (Zilkade 1299 / Eylül-Ekim 1882).

İngilizler'in Mısır'a hâkim olması Sudan'daki işleri karmaşık duruma getirmişti. İngilizler'in elinde etkisiz kalan Hıdiv Tevfik Paşa ile vezirleri, Mehdî kuvvetlerine karşı yapılacak başarılı bir seferle yeniden itibar kazanacaklarını düşünerek Ekim 1882'de Hartum'a kuvvet sevket-

tiler. Genel valiliğe Alâeddin Siddık Paşa, kumandanlığa da İngiltere'nin Hint ordusundan emekli albayı William Hicks getirildi. Mehdî güçlerinin Cebeley'n de toplandığını haber alan Hicks hemen harekete geçerek Merabi'de onları mağlûp etti (29 Nisan 1883). Arkasından Hartum'a dönüp Kordofan üzerine sefer hazırlıklarına başladı; harekete geçerek Omdurman'a ulaştı ve Ubeyd'de bulunan Mehdî'ye saldırmak için yola çıktı. Hicks kuvvetlerinin hareketini öğrenen Muhammed Ahmed, Ubeyd'den ayrılıp şehir dışında karargâh kurdu. Çıkardığı keşif birliklerinin yanı sıra askerlerine Hicks kuvvetlerini takip etme ve yolları kapatıp irtibatlarını kesme tâlimatı verdi. Muhammed Ahmed 21 Ekim 1883'te bütün işlerin Allah'ın takdirinde bulunduğunu, O dilemedikçe hiçbir silâhın müessir olamayacağını, dolayısıyla mehdîliğinin yalan sayılmaması gerektiğini ifade eden bir bildiriyi (Holt, *The Mahdist State*, s. 64) muhalif kuvvetlere ulaştırdı. 24 Ekim'de Rahad'a varan Hicks kuvvetleri burada kabilelerin kendilerine katılmasını bekledilerse de gelen olmadı. Nihayet ilk karşılaşma 3 Kasım'da gerçekleşti; ormanlık bölgede iki gün süren çatışmanın ardından hükümet kuvvetleri ensar tarafından kuşatıldı. Mehdî, Şeykân'da umumi taarruz başlatılmasını emretti. Bu savaşta başta Hicks olmak üzere 250 civarında İngiliz ve Mısırlı subay öldürüldü (5 Kasım 1883). Bir hafta sonra Mehdî Ubeyd'e girdi. Bu zafer geniş yankılar uyandırdı. Muhammed Ahmed'i ziyaret etmek için birçok ülkeden delegeler Sudan'a akın etti. Dârfûr ve Bahrûlgazâl'de Mısır idaresi tamamen çöktü. Hartum'daki yönetim Mehdî'nin yakında başşehri istilâ edeceği düşüncesiyle birliklerini Fâşûdâ, Kevve, Şât ve Duveym gibi yerlerden çekmeye başladı. Muhammed Ahmed artık Sudan'ın batı bölgelerinin hâkimiydi; Dârfûr ve Bahrûlgazâl de Aralık 1883 ve Nisan 1884'te Avrupalı valilerce Mehdî kuvvetlerine teslim edildi. Bu başarıları üzerine Mehdî bütün İslâm beldelerini zaptetme hevesine kapıldı; müridlerine Hz. Peygamber'in kendisine Ubeyd Mescidi'nde namaz kıldığı gibi Hartum, Berber, Medine, Mısır ve Kûfe mescidlerinde de namaz kılacağı müjdesi verdiğini söyledi.

Muhammed Ahmed, Sevâkinli Osman Dikne'yi 8 Mayıs 1883 tarihinde Kızıldeniz'in dağlık bölgesindeki Bica'ya gönderdi. Osman Dikne burada Şeyh Tâhir el-Meczûb'un desteğiyle önce Sinkat'ta Süleyman Paşa kuvvetlerini, ardından Trin-

kitat'tan Toker üzerine yürüyen İngiliz kumandanı Baker Paşa'nın güçlerini yenilgiye uğrattı. Kızıldeniz'deki limanları korumayı üstlenmiş olan İngiltere Sevâkin'de duruma müdahale kararı aldı. Kraliçe Victoria'nın Mısır'da bulunan İngiliz orduları kumandanı General Stephenson'a asker gönderilmesi yolundaki tâlimatı üzerine General Graham üç taburluk bir kuvvetle Sevâkin'e geldiğinde Toker'in Mehdî güçleri tarafından ele geçirildiğini öğrendi. Osman Dikne kuvvetleriyle mücadelesini sürdüren Graham ensara karşı bazı galibiyetler elde ettiyse de başarılı olamadı ve 1884 Şubatından itibaren Sevâkin dışındaki bütün doğu bölgeleri Muhammed Ahmed'in hâkimiyetine geçti.

İngiltere hükümeti, 1874'te Hartum'da görev yapan General Charles Gordon'u hidiv adına umumi askerî vali olarak görevlendirdi. 1884 Şubatında Hartum'a gelerek Sudan'ın geleceğiyle ilgili plan hazırlayan Gordon, Sudan halkının Mehdî'nin etrafında toplanabileceğini ve kendi emrindeki Sudanlı askerlerin karşı tarafa geçebileceğini düşünmüyordu. Bir taraftan Mehdî kuvvetleri Hartum'a çok yaklaşmış, diğer taraftan Osman Dikne'nin güçleri Nil'i Kızıldeniz'e bağlayan yolu tutmuş, Berber'in Mayıs 1884'te ensar tarafından ele geçirilmesiyle Nil'in Mısır yönü de kesilmişti. Muhammed Ahmed, 1884 yılı Nisan-Ekim aylarında asıl güçlerini Ubeyd'den alıp Hartum'un karşısındaki Omdurman'a yığdı. General Gordon, 8000 civarındaki düzenli asker ve başı bozuklarla bizzat savaşa katıldı. Çoğu Sudan yerlilerinden oluşan birinci alayın er ve subayları silâhlarını bıraktı, daha çok Mısırlı askerlerden teşekkül eden ikinci alay savaşa devam etti. Mehdî kuvvetleri 26 Ocak 1885'te Hartum'u ele geçirdi. Ardından Hartum'a giren ve büyük camide kılan cuma namazında bizzat imamlık görevini yerine getiren Mehdî böylece Kızıldeniz'den Dârfûr'a, Dongola'dan Bahrûlgazâl'e kadar Mısır Sudanı'nın başlıca vilayetlerine hâkim oldu. İdare merkezi Omdurman'a nakledilerek burada bir mes-cidle evler inşa edildi. Mehdî Omdurman'da birkaç ay kaldıktan sonra 9 Ramazan 1302'de (22 Haziran 1885) muhtemelen tifüsten öldü. Kurduğu Mehdî Devleti'nin yönetimi halifesi Abdullah et-Teâyîşi'ye geçti ve onun 2 Eylül 1898'de mağlûp edilip ertesi yıl öldürülmesine kadar devam etti.

İnsanlarla kolay anlaşan, öfkesine yenilmeyen, gösterişten uzak bir hayat süren, ibadete ve zikre fazlasıyla düşkün olan

Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin dört eşi ve çok sayıda câriyesinin bulunduğu, onu erkek, onu kız yirmi çocuğunun dünyaya geldiği kaydedilmektedir (Naûm Şukayr, s. 606-608). Başlangıçta müridlerine ferdî olarak tasavvufa dayalı bir ruh terbiyesi telkin ederken daha sonra müslümanları Hz. Peygamber devrinde olduğu gibi toplum hayatı yaşamaya davet etmiştir. 1881'den itibaren ileri sürdüğü mehdîlik iddiasının kısa zamanda büyük ilgi görmesinde hem mistik kişiliğinin uyandırdığı güvenin hem de bölge halkının yaşadığı iktisadî, siyasî ve içtimai sıkıntıların büyük rolü olmuştur. Başlangıçta mücerret iddia gibi görünen düşünceleri giderek bir devletin teşekkülüyle sonuçlanmıştır. Devletin bünyesindeki ana kurumlardan biri olan Mehdîlik Yüksek Komuta Kurulu bizzat Mehdî ile üç halifesinden teşekkül etmiş, Ubeyd'i zaptedip bölgesel bir otorite haline geldiğinde hazine idaresini kurmuş, vergiler tarh etmiş, zekât toplamak için memurlar tayin etmiştir. Savaşlarda elde edilen ganimetlerin beşte biri Mehdî'nin hissesine ayrılmış, kalanı taksim edilmiş, devletin kuruluşundan itibaren para bastırılmıştır. Gönderilme amacının akîdeyi ve sünneti ihya etmek olduğunu söyleyen Mehdî, Kitap ve Sünnet'e göre hüküm verilmesi esasını getirmiş, kendisi de en yüksek yargı mercii olarak kararlar vermiştir.

Geleneksel tasavvufî çizgiye bağlı olan Mehdî Kur'an ve Sünnet'e dayalı bir hayatta vurgu yapmış, her türlü bid'ata karşı çıkmış; mal, ziynet eşyası, aşırıya varan düğün harcamaları, müzik, şarap ve sigara konularında aşırı hassasiyet göstermiştir. Bilhassa cemaatle namaz kılmaya büyük önem vermiş, cihadi en büyük farızalardan biri olarak görmüş, mehdîliğini kelime-i şehâdetin üçüncü cümlesi haline getirmiş, kendi anlayışına muhalif olanlara karşı çok katı davranmıştır.

Muhammed Ahmed düşünce, hüküm, hutbe ve tavsiyelerini "menşur" adı verilen yazılarla ortaya koymuş, başta yakın çevresi olmak üzere çeşitli muhitlere gönderdiği menşurlar (çok önemli kabul edilen bir menşur için bk. a.g.e., s. 611-616) Hartum'un ele geçirilmesinden sonra taş baskısı yapılarak etrafa dağıtılmıştır. Muhammed İbrâhim Ebû Selîm bunları *el-Menşûrâtü'l-Mehdiyye* adıyla yayımlamıştır (Beyrut 1969). Aynı müellif menşurlar dahil olmak üzere Mehdî'nin bütün mektup, yazışma, emir ve diğer belgeleri de *el-Âşârü'l-kâmile li'l-İmâm el-Mehdî* ismiyle neşretmiş (Har-

tum 1990) ve ayrıntılı bir fihristini hazırlamıştır (*Fihrisü âşâri'l-İmâm el-Mehdî*, Beyrut 1995). Mehdî'nin basit seviyede inanç konularıyla namaz, oruç, dua gibi ibadetlere dair risâleleri *er-Râtibü ş-ş-erîf* adıyla basılmıştır (Hartum 1953).

Başta mehdîlik iddiası olmak üzere Muhammed Ahmed'in Kur'an ve hadislerle kendi risâleleri dışındaki dinî kitapların okunmaması gerektiğini söylemesi, kendi tarikatı dışındaki tarikatları yasaklaması, yaratılıştan beri devam eden ilâhî nurun kendisine intikal ettiğini ve mâsum olduğunu ileri sürmesi, mehdîliğinden şüpheye düşenleri ağır biçimde eleştirmesi, kendinden önceki dönemi Câhiliye devri olarak nitelenmesi, namazı terkedene ölüm cezası uygulaması, sigara içenin tövbe edinceye kadar dövüleceğini, toprağın beytülmâle ait olduğunu ve alınıp satılmayacağını belirtmesi, kadınların altın ve gümüş zinetlerini yasaklaması İslâm âlimlerinin tepkisini çekmiştir. Şâkir el-Gazzî *Risâle fi buhlânı da'vâ Muhammed Ahmed el-Mütemehdî* (nşr. Naûm Şukayr, *Târîhu's-Sûdân* içinde, s. 620-629) ve Ahmed el-Ezherî *Risâle fi tekzîbi da'vâ Muhammed Ahmed el-Mütemehdî* (bk. a.g.e., s. 629-642) adıyla risâleler kaleme alarak hadislerde bildirilen mehdînin zuhur yeri ve zamanı ile diğer sıfatlarının Muhammed Ahmed'le uyuşmadığını, dolayısıyla onun mehdîlik iddiasının bâtıl olduğunu ifade etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

İsmâ'il b. Abd al-Qâdir, *The Life of the Sudanese Mahdi* (trc. Haim Shaked), New Brunswick 1978, s. 56, aynı bk. tür.yer.; A. B. Theobald, *The Mahdiyya: A History of the Anglo-Egypt Han Sudan (1881-1899)*, London 1952, tür.yer.; P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan (1881-1898)*, Oxford 1958, s. 37-116; a.mlf., "al-Mahdiyya", *EP* (İng.), V, 1247-1253; Mekki Şübeke, *es-Sûdân 'abre'l-kurûn*, Kahire 1964, s. 209-315; J. S. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, London 1965, s. 93-96; M. İbrâhim Ebû Selîm, *el-Mensûrâtü'l-Mehdiyye*, Beyrut 1969, tür.yer.; a.mlf., *el-Hareketü'l-fikriyye fi'l-Mehdiyye*, Beyrut 1981, s. 16-21, 141-168; Enver el-Cündî, *Terâcimü'l-a'lâmî'l-mu'âşirîn fi'l-âlemi'l-İslâmî*, Kahire 1970, s. 375-386; a.mlf., *el-Âlemü'l-İslâmî ve'l-isti'mârü's-siyâsi ve'l-ictimâ'î ve's-şekâfi*, Beyrut 1983, s. 268-271; Naûm Şukayr, *Târîhu's-Sûdân* (nşr. M. İbrâhim Ebû Selîm), Beyrut 1981, s. 321, 326-328, 329-334, 606-608, 611-616, 620-642; Celâl Yahyâ, *el-Âlemü'l-Arabiyyü'l-hadîs*, Kahire 1982, I, 358-374; Hasan Ahmed Mahmûd, *el-İslâm ve's-şekâfetü'l-Arabiyye fi İfrîkiyâ*, Kahire 1986, s. 262-372; M. Mahcûb Mâlik, *el-Muqâvemetü'd-dâhiliyye li-hareketi'l-Mehdiyye*, Beyrut 1407/1987, tür.yer.; I. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1989, s. 854-856; Abdülazîz Hüseyin es-Sâvî - M. Ali Câdeyn, *es-Şevretü'l-Mehdiyye fi's-Sûdân*, Kahire 1411/1990,

s. 117-124; M. Hiskett, *The Course of Islam in Africa*, Edinburgh 1994, s. 70-72; A. Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, Leiden 2000, s. 257-260; E. L. Dietrich, "Muhammed Ahmed", *IA*, VIII, 491-493; J. O. Hunwick, "Muhammed Ahmed", *ERE*, X, 146-148; R. S. Kramer, "Mahdiyya", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), New York 1995, III, 20-22; H. Mekki Muhammed Ahmed, "Hartum", *DIA*, XVI, 251-253.



MUSTAFA ÖZ

MUHAMMED b. AKİLE

(bk. İBN AKİLE).

MUHAMMED ALİ

(محمد علي)

(1878-1931)

Hindistan

Hilâfet Hareketi'nin önderlerinden; gazeteci-yazar ve şair.

Râmpûr'da doğdu. Bir subay olan babasını iki yaşında iken kaybettiği için ilk eğitimiyle annesi ilgilendi. Daha sonra ağabeyi Şevket Ali'nin himayesinde Aligarh'ta Mohammadan Anglo-Oriental College'a ve arkasından Allahâbâd Üniversitesi'ne devam ederek buradan lisans diploması aldı; İngiltere'ye gidip Oxford Üniversitesi'nde tarih yüksek lisansı yaptı. 1902'de Hindistan'a döndüğünde Aligarh'ta okuduğu koleje öğretmenlik için başvurduysa da İngiliz yöneticileri tarafından ihtilâli fikirlerinin okula zarar verebileceği gerekçesiyle reddedildi. Bunun üzerine Râmpûr ve Baroda eyaletleri eğitim bakanlıklarında yaklaşık iki yıl çalıştıktan sonra istifa edip Aligarh'a ağabeyinin yanına döndü. 1906'da Dakka'da Müslüman Eğitim Konferansı için toplanan ve burada Hindistan Müslümanları Birliği'nin kurulduğunu ilân eden liderler arasında yer aldı. Bu arada gazetelerde İslâm dünyasını ilgilendiren hususlarda makaleler yazmaya başladı ve gazetecilik mesleğinde karar kıldı. 1911'de Kalküta'da İngiliz yönetimine karşı Hindular'la müslümanların birlikte hareket etmesini savunan haftalık İngilizce *Comrade* gazetesini, 1913'te Delhi'de bir yıl önce buraya taşıdığı *Comrade*'in yanı sıra günlük Urduca *Hemderd* gazetesini çıkarmaya başladı. Bunların ikisi de kısa zamanda Ebû'l-Kelâm Âzâd'ın *el-Hilâl* ve Mevlânâ Zafer Ali Han'ın *Zemindâr* adlı gazeteleriyle birlikte Hindistan müslümanlarının en etkili siyasî yayın organları oldu.

Modern Hint-İslâm tarihinin en hararetli ve en etkili siyasî liderlerinden olan Mevlânâ Muhammed Ali'nin asıl önemi, özellikle 1911 Trablusgarb Savaşı'ndan itibaren ağabeyi Şevket Ali ile beraber Osmanlı Devleti ve hilâfeti lehindeki faaliyetlerinden gelmektedir. Basın yoluyla kitleleri harekete geçirmesinin yanında Balkan Savaşı'nda yardım toplanmasına ve Türkiye'ye bir sağlık heyetinin gönderilmesine de öncülük eden Muhammed Ali, I. Dünya Savaşı'nın başlangıcında önce İttihat ve Terakkî liderleriyle yazışarak mevcut şartlarda Osmanlılar'ın savaşa girmesinin İslâm dünyası için felâketle sonuçlanacağını söyleyip tarafsız kalınması için uğraştı; bunu başaramayınca yazılarıyla Hint müslümanlarını İngilizler'e karşı Osmanlılar'ı desteklemeye çağırdı. Osmanlı Devleti'nin savaşa katılması üzerine Londra'da yayımlanan *Times* gazetesindeki bir yazıda Türkler'e yöneltilen sert tenkitlere *Comrade*'da yayımladığı bir makale ile cevap verdi (24 Eylül 1914). Bu makale, İngiliz propagandalarına karşı Hindistan'da Türk tezini en iyi anlatan ve en geniş yankı uyandıran yazılardan biri olarak kabul edilmiştir. Muhammed Ali, bu arada İslâm'ın mukaddes beldelerini gayri müslimlerin saldırılarından korumak için Encümen-i Hüdâm-ı Kâ'be adlı cemiyetin kurulmasına da öncü olmuş ve Osmanlılar'a verilmek üzere bir uçak alımı kampanyası başlatmıştı. Onun bu faaliyetleri karşısında İngilizler 1915'te kendisini tutukladılar ve savaş süresince hapiste tutup gazetelerini de kapattılar. Hapiste iken Eylül 1917'de Hindistan Müslümanları Birliği'nin başkanlığına seçildi. 1919'da serbest bırakılınca Hindistan Kongre Partisi'ne katıldı ve pasif direniş sırasında Gandhi'yi destekledi. 1920'de, içinde yer aldığı Hindistan Hilâfet Hareketi'nin önderlerinden biri olarak Osmanlı hilâfetine siyasî ve dinî konumuna zarar verilmesini önlemek için Londra'ya gidip İngiltere hükümetiyle yapılan müzakerelere katıldı. Burada istedikleri sonucu alamayınca arkadaşlarıyla beraber Paris'e ve Roma'ya geçerek Fransız ve İtalyan yetkililerle görüştü. Sevr Antlaşması'nın gündeme gelmesi üzerine Hindistan'a döndü ve artık Hindistan'ın bir dârülharp olduğu gerekçesiyle Hindistan Hicret Hareketi'ni desteklemeye başladı. Ekim 1920'de, daha önce kurulmasına öncülük ettiği Yeni Delhi'deki Jamia Millia İslamia'nın rektörlüğüne getirildi. 14 Eylül 1921'de İngilizler aleyhindeki faaliyetlerinden dolayı tekrar


tutuklandı ve ancak 29 Ağustos 1923'te tahliye edildi. Aynı yılın aralık ayında Hindistan Kongre Partisi'nin başkanlığına seçilerek Hindu-müslüman kardeşliği için çalışmaya başladı. Fakat daha sonra Hindistan müslümanlarının giderek artan Hindu iddialarına karşı daha büyük bir himayeye muhtaç olduğunu anladı ve zamanla Pakistan'ın kurulması gerektiği fikrini benimsedi; bu arada *Comrade* ve *Hemderd* gazetelerini tekrar yayıma soktu. 1924'te Türkiye'de halifelik ilga edilince bu tarihten itibaren siyasetini Hindistan'ın bağımsızlığı üzerinde yoğunlaştırdı. 1928'de bağımsızlık ilkelerinden tâviz verdiği gerekçesiyle Kongre Partisi'nden ayrıldı. Hindistan'ın geleceğiyle ilgili olarak Kasım 1930'da Londra'da yapılan görüşmeler sırasında rahatsızlandı ve son konuşmasında özgürlüğüne kavuşmadıkça Hindistan'a dönmeyeceğini söyledi. 4 Ocak 1931'de Londra'da vefat edince vasiyeti gereği Hindistan'a götürülmeyip Kudüs'te toprağa verildi.

Muhammed Ali, gazete sütunlarında binlerce sayfayı bulan makalelerine rağmen hapiste iken yazdığı otobiyografisiyle (*My Life: A Fragment*, Lahore 1942) zaman zaman kaleme aldığı bazı siyasî risâleleri dışında müstakil bir eser bırakmamıştır. 1923'te Hz. Peygamber'in hayatını yazmaya başladıysa da tamamlayamadı. "Cevher" mahlasıyla kaleme aldığı şiirleri kendisi hayatta iken değişik gazete ve dergilerde yayımlandı ve daha sonra *Dîvân-ı Cevher* adıyla kitap haline getirildi (nşr. Nûrurrahman, Lahor 1962). Hayatı ve faaliyetleriyle ilgili bilgilerin bulunduğu özel evrakı halen Jamia Millia Islamia'da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammad Ali Papers, Jamia Millia Islamia, New Delhi; Home Poll. D. Proceedings, May 1915, 36, Home Poll. D. Proceedings, Oct. and Dec. 1915, National Archives of India; Muhammed Ali, *Mevlânâ Muhammed 'Ali ki Yûrap ki Sefer* (nşr. Muhammed Server), Lahore 1941, s. 19-35; a.m.f., *My Life: Fragment* (ed. Afzal Iqbal), Lahore 1942; Ahmed Ca'ferî, *'Ali Birâderân*, Lahore 1963; Abid Husain, *The Destiny of Indian Muslims*, New Delhi 1965, s. 24-25; Afzal Iqbal, *Life and Times of Mohamed Ali*, Lahore 1974; F. Robinson, *Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims: 1860-1923*, Cambridge 1974, s. 178-179; *Mohamed Ali: Life and Work* (ed. Moinul Haq), Karachi 1978; M. Naeem Qureshi, *Mohamed Ali's Khilafat Delegation to Europe*, Karachi 1980; Mushirul Hasan, *Mohamed Ali: Ideology and Politics*, New Delhi 1981; Allah Baksh Yusufî, *Maulana Mohamed Ali Jauhar*, Karachi 1984; Azmi Özcan, *Pan-Islamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngilizleri (1877-1924)*, Ankara 1997, s. 187-242;

Syed Tanvir Wasti, "The Circles of Maulana Mohamed Ali", *MES*, XXXVIII/4 (2002), s. 51-62; Zafarul-Islam Khan, "Muhammad 'Ali", *EI²* (İng.), VII, 421-422; "Muhammad Ali", *Encyclopaedia of Muslim Biography: India Pakistan, Bangladesh* (ed. N. Kr. Sing), New Delhi 2001, IV, 1-4.

 AZMI ÖZCAN

MUHAMMED ALİ CİNNAH

(bk. CİNNAH, Muhammed Ali).

MUHAMMED ALİ el-HADDÂD

(محمد علی الحداد)

Muhammed b. Ali b. Halef
el-Haddâd el-Hüseynî
(1865-1939)

Mısırlı kıraat âlimi, Mâlikî fakihî.


Mısır'ın güneyinde Yukarı Saîd bölgesindeki Benî Hüseyin köyünde doğdu. Bazı kaynaklarda doğum yeri Benî Hasan olarak zikredilmektedir (Ziriklî, VII, 196). Haddâd el-Kebîr lakabıyla meşhur olan dedesi Halef el-Hüseynî bölgenin tanınmış âlimlerindendi. İlk öğrenimine muhtemelen köyünde başlayan Muhammed Ali bu sırada Kur'an-ı Kerim'i ezberledi. Tahsilini ilerletmek için Kahire'ye gidip Ezher'e bağlı orta okula kaydoldu (1877). Ailesinin kıraat ilmindeki geleneği, sesinin güzelliği ve Kur'an tilâvetindeki üstün kabiliyeti onu Kur'an ilimleri alanında çalışmaya yöneltti. Kahire'de amcası Hasan b. Halef el-Hüseynî'den tecvid dersleri aldı ve kırâat-i aşere okudu. Ezher'deki öğrenimi esnasında çeşitli ilimlerde kendini yetiştirdi ve Şeyhü'l-Ezher Selîm el-Bişrî, Muhammed Abdülfettâh Ebû'n-Necâ, Hârûn Abdürrezzâk gibi âlimlerden faydalandı. 1898 yılında Ezher Üniversitesi'nden âlimiyye diploması olarak mezun olduktan sonra imtihana girerek aynı üniversitede hocalığa başladı. Kıraat ilminde Mısır kâriiler şeyhi unvanını aldı (1905). Oğlu Ebû Bekir el-Haddâd es-Sagîr, Hü-mâm Kutub, Muhammed Ahmed el-Mağribî gibi kâriiler onun öğrencilerinden bazılarıdır. Mısır Kralı I. Fuâd zamanında bastırılan resmî mushafın hattı onun tarafından Hz. Osman'ın mushafındaki imlâya uygun şekilde yazıldı. Mısır'daki Cem'iyetü'l-muhâfaza ale'l-Kur'ânî'l-Kerîm'in kuruluşunda büyük katkıları oldu. Aynı zamanda Mâlikî fakihî olarak tanınan Muhammed Ali el-Haddâd 20 Zilhicce 1357'de (10 Şubat 1939) Kahire'de vefat etti ve burada defnedildi. Muhammed Ali'nin kendine has bir tilâvet tarzı

vardı. Sesini iyi kullanması, harflerin mahreclerine gösterdiği özen, tecvid ilminin kurallarına uymadaki disiplini onun Kur'an tilâvetinin belli başlı özellikleridir.

Eserleri. İrşâdü'l-iḥvân 'alâ hidâyeti's-şıbyân fî tecvîdî'l-Kur'ân (Kahire 1320); *Sa'âdetü'd-dâreyn fî beyâni ve 'addi âyi mu'cizi's-şekaleyn* (Kahire 1343); *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî mâ yete'allâku bi'l-meşâhifi'l-'Osmâniyye* (Kahire 1344); *el-Âyâtü'l-beyyinât fî ḥükmi cem'î'l-kur'ât* (Kahire 1344); *es-Süyûfü's-sâhiḫa li-münkirî nüzûli'l-kur'ât mine'z-zenâdika* (Kahire 1344); *Fethü'l-mecîd fî 'ilmi't-tecvîd* (Kahire 1344); *Tuḥfetü'r-râğîbin fî tecvîdî'l-Kitâbi'l-Mübîn* (Kahire 1344); *İrşâdü'l-ḥayrân fî resmî'l-Kur'ân* (Kahire, ts.); *Şerḫu ba'zi's-Şâtibiyye* (Kahire, ts.).

BİBLİYOGRAFYA :

Serkis, *Mu'cem*, I, 745; *Fihrisü'l-kütübi'l-'Arabîyyeti'l-mecûde bi-Dâri'l-kütübi'l-Mısrîyye*, Kahire 1361/1942, I, 15; *Fihrisü'l-Mektebeti'l-Ezheriyye*, Kahire 1369/1950, I, 48, 99, 172; Zeki M. Mücâhid, *el-A'lâmü's-Şarkîyye*, Kahire 1369/1950, II, 172; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 196-197; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, XI, 8; Âyide İbrâhim Nusayr, *el-Kütübü'l-'Arabîyyeti'lleti nüşîret fî'l-Cumhûriyyeti'l-'Arabîyyeti'l-mütteḫide* (Mısr) beyne 'amey 1926-1940, Kahire 1969, s. 21, 23; a.m.f., *el-Kütübü'l-'Arabîyyeti'lleti nüşîret fî Mısr beyne 'amey 1900-1925*, Kahire 1983, s. 39, 40, 41, 43; Muhammed Ali ed-Dibâ', "Tercemetü'l-üstâz el-Ḥaddâd el-Hüseynî", *el-İslâm*, VIII/1, Kahire 1358/1939, s. 9-10.

 MUHAMMED ARUÇI

MUHAMMED ALİ LÂHÛRÎ

(محمد علی لاهوری)

(1874-1951)

Kâdiyânîliğ

Lahor kolunun kurucusu, müellif.

Hindistan'ın Pencap bölgesinde Kapurthala eyaletinin Murar köyünde doğdu. Hindu olan büyük dedesi Hari Chand, Bâbürlüler döneminde İslâmîyet'i kabul etmiştir. Muhammed Ali, Batı tarzındaki okullarda öğrenim gördü ve 1894'te Lahor'daki Government College'dan mezun oldu. S. Muhammed Tufeyl, onun İslâm hakkında düzenli bir eğitim almadığını ve Kur'an'ı kendi kendine öğrendiğini yazar (Mavlana Muhammed Ali, tercüme edenin girişi, s. ii). 1894'te Lahor İslamia College'a matematik hocası tayin edildi. İngiliz dili ve hukuk alanındaki yüksek lisansını tamamladı. 1897-1899 yıllarında Lahor Oriental College'a öğretim üyesi oldu. Bir süre avukatlık yaptı; ardından Kâdiyânîliğ



Muhammed
Ali Lâhûrî

lideri Gulâm Ahmed'le yakınlık kurdu. Kâdiyân'a yerleşerek Gulâm Ahmed'in teşvikiyle ilmî çalışmalara başladı. Bir süre onun konuşma ve yazılarını İngilizce'ye çevirdi, bazı telif denemeleri yaptı. Kâdiyânîler'in ilk sayısı Ocak 1902'de çıkan yaygın organı *The Review of Religions* dergisinin editörlüğünü üstlendi. Gulâm Ahmed, 1905'te açıkladığı vasiyetinde kendisinden sonra cemaatini yönetmek üzere teşkil ettiği Sadr-ı Encümen-i Ahmediyye'ye Muhammed Ali'yi de aldı.

Gulâm Ahmed'in halifesi Hakîm Nüredin'in 1914'te ölümü üzerine ikinci halife seçilen Mirza Beşîrüddin, Gulâm Ahmed'in peygamberliğine inananları kâfir ilân edince Muhammed Ali bazı arkadaşlarıyla birlikte Kâdiyân'ı terkedip Lahor'a yerleşti. Burada Ahmediyye Encümen-i İshâat-ı İslâm adıyla cemaatin bir şubesini açtı ve ölümüne kadar başkanlığını yaptı. Cemaat faaliyetlerinin büyük bir kısmı Lahor merkezli olarak yürütüldüğü için bu yeni hareketin mensuplarına Lahorî Ahmedîleri denildi. Muhammed Ali, cemaat faaliyetleri için şube açmak ve tebliğde bulunmak amacıyla yakın bölgelere seyahatler düzenledi, dünyanın çeşitli bölgelerine davetçiler gönderdi. 13 Ekim 1951 tarihinde Karaçi'de öldü ve Lahor'da defnedildi.

Kendilerinden ayrıldığı Kâdiyânîler kadar iyi teşkilatlanmış olan Muhammed Ali, Kâdiyânîliğin Kâdiyân ve Rebve koluna sert eleştiriler yöneltmiş, Ahmedîliğin asıl amacının İslâmiyet'i yaymak olduğunu söylemiş; peygamberliğin Hz. Muhammed'le sona erdiğini, Gulâm Ahmed'in peygamber değil müceddid ve beklenen mesih olduğunu ileri sürmüştü (a.g.e., tercüme edenin girişi, s. vi); Gulâm Ahmed'in kitaplarındaki vahiy ve nübüvvet gibi ifadelerin sembolik anlatımlar şeklinde ve tasavvufî çerçevede anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.

Muhammed Ali hristiyan misyonerlerinin İslâm'a yönelik eleştirilerine cevap vermiş, Osmanlılar'a kayıtsız kalan Gulâm Ahmed'in ve sonraki Kâdiyânîler'in aksine Osmanlı hilâfetini desteklemiş, bu amaçla iki risâle kaleme almıştır. Geleneksel İslâm anlayışını devam ettirmesine rağmen Gulâm Ahmed'in hayatına ve eserlerine aşırı vurgu yapması, onu beklenen mesih olarak anması, modernist görüşlerinde Seyyid Ahmed Han ile Batıcılar'ı takip etmesi, modern bilimin verilerine çok güvenmesi (Ali Nadwi, s. 139-140) yüzünden birçok kişi ona tereddütle yaklaşmıştır. Ebû'l-Hasan Nedvî, 1959'da yazdığı kitabında Muhammed Ali'nin görüşlerine olumsuz bakışını ilmî seviyede sürdürürken (a.g.e., s. 137-138) eserlerinde aşırı bir çizgi takip eden İhsan İlahî Zahîr onu müslümanları aldatmakla suçlamıştır. Pakistan'da ulemânın girişimiyle Kâdiyânîler'in hem Kâdiyân kolu hem Muhammed Ali'ye bağlı Lahor grubu İslâm dışı azınlık ilân edilmiş, bu hüküm anayasaya ve ceza kanununa da konulmuştur. Neticede Lahor Ahmedîleri Pakistan'da pasif hale gelmişlerse de başka ülkelerdeki faaliyetlerini yaygınlaştırmışlardır.

Muhammed Ali Lâhûrî, Hindistan Hilâfet Hareketi liderlerinden Aligarh Koleji mezunu Muhammed Ali Cevher ile zaman zaman karıştırılmıştır. Bunun en dikkat çekici örneği *The Muslim World*'da yayımlanan bir makaledir (Montgomery, LI [1966], s. 111-122). Farklı kaynaklarda bu iki şahsa ait bilgilerin aynı kişiye aitmiş gibi gösterilmesi sonucunda ciddi bir karışıklık meydana gelmiştir.

Eserleri. A) Kur'an ve Tefsir. 1. The Holy Quran: Translation with Commentary (Lahor 1913, 1917, 1920, 1935, 1951, 1963; London 1917, 1921). Bir müslüman tarafından yapılan ilk tam İngilizce Kur'an meâlî olarak tanıtılmakla birlikte bu hususta öncelik, Muhammed Abdülhakîm Han'ın aynı adla yayımlanan (Karnal 1905; Patiala 1905) meâlîne aittir (*World Bibliography*, s. 87-88). Eser Gulâm Ahmed'in tavsiyesi üzerine hazırlanmıştır. Muhammed Ali, meâldeki açıklamaları özetleyip Kur'an metnini çıkarmak suretiyle *Translation of the Holy Quran* adıyla eserin yeni bir versiyonunu neşretmiştir (London 1928, 1930; Lahor 1934, 1948, 1951). Meâl diğer birçok Batı diline de çevrilmiştir. **2. Beyânü'l-Kur'an.** Kur'an'ın Urduca tercümesidir. *Nükâtü'l-Kur'an* adıyla yayımlanan (I-II, Lahor 1915; III-IV, Lahor 1916) bir çalışmaya dayanan meâl sonradan düzenlene-

rek bu adla basılmıştır (I-III, Lahor, 1920-1923). Lahorî, Urduca tercümelediği ihtisar etmiş ve *Hamâ'il-i Şerîf* ismiyle neşretmiştir (Lahor 1929). **3. Cem'ü'l-Kur'an** (Lahor 1917). Kur'an tarihine ve şarkiyatçıların bu konudaki eleştirilerine dair olan eser, *Collection and Arrangement of the Holy Quran* adıyla İngilizce olarak da yayımlanmıştır (Lahor 1934). **4. Back to the Quran** (Lahor 1923). **5. Selections from the Holy Quran** (Lahor 1933). Kur'an'dan seçilen âyetlerin 125 konu başlığı altında tercümelerini ihtiva eden eseri Ömer Rıza Doğrul *Kur'an'dan İktibaslar* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1934). **6. Introduction to the Study of the Holy Quran** (Lahore 1936). Bir önceki eserin yeniden düzenlenmiş ve kısmen genişletilmiş şekli olup Kur'an'ın tedvini ve temel mesajıyla ilgilidir; eserde ayrıca şarkiyatçıların tenkitlerine de cevap verilmiştir. **7. Prayers of the Holy Quran** (Lahor 1948). *Ed'iyetü'l-Kur'an* adıyla Urduca'ya tercüme edilmiştir.

B) Hadis. 1. Cem'ü'l-Hadîs (Lahor 1920). **2. Fazlü'l-Bârî** (Lahor 1937). *Şahîh-i Bu-hârî*'nin Urduca tercümesi olan eserde hadislerin kısa açıklamasında yer yer Gulâm Ahmed'in bakış açısı da yansıtılmıştır. **3. Ma-kâm-ı Hadîs** (Lahor 1926, 1932). *Fazlü'l-Bârî*'nin mukaddimesinin müstakil neşri olup eserde hadis değeri ve tedvini konularındaki tartışmalara yer verilmiş ve eleştiriler cevaplandırılmıştır. **4. A Manual of Hadith** (Lahor 1945). Kitapta günlük hayatla ilgili 690 hadis Arapça metinleri ve İngilizce tercümeleriyle birlikte kaydedilmiştir. Eser *Ehâdîsü'l-'amel* adıyla Urduca'ya çevrilmiştir (Lahor 1948).

C) Siyer ve İslâm Tarihi. 1. Ahmed-i Müctebâ (Lahor 1917). Kur'an'da, Hz. İsa tarafından Ahmed ismiyle müjdelendiği bildirilen kişinin (es-Saf 61/6) Hz. Muhammed olduğunu kanıtlamak amacıyla yazılmış olup kaynakları arasında Gulâm Ahmed'in eserleri de vardır. **2. Sîret-i Hayrû'l-beşer** (Lahor 1919). Müellifin en meşhur eseri olan kitapta Batılılar'ın Hz. Peygamber'e yönelttiği eleştirilere de cevap verilmiştir. *Muhammed Muştafâ* adıyla bir muhtasarı bulunan eserin (Lahor 1929) İngilizce çevirisi Mevlânâ Muhammed Ya'kûb Han tarafından yapılmış (*Muhammad the Prophet*, Lahor 1924), bu tercüme *The Prophet of Islam* adıyla ihtisar edilmiştir (Lahor 1928). Müellif, kitabın İngilizce tercümesinin ikinci edisyonuna (Lahor 1932) "Islamic Wars" ve *The Alleged Atrocities of the Prophet* (La-

hor 1930) adıyla iki risâle eklemiştir. Bu baskının otuzu aşkın yabancı dile çevrildiği bildirilmektedir. Ömer Rıza Doğrul, eseri -ilk İngilizce tercümesini esas alarak *Peygamberimiz Aleyhisselâm* (İstanbul 1341-1342), Ali Genceli *Peygamberimizin Hayatı: Sîretü'n-nebî* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (Ankara, ts.). 3. *Hilâfet-i İslâmiye be-Rû-ı Kur'ân u Hâdis* (Lahor 1920). I. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı hilâfetini sona erdirmeye çabalarına karşı yazılmıştır. 4. *Muhammad and Christ* (Lahor 1921). Misyonerlerin Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den daha üstün olduğu iddiası üzerine telif edilen eser çeşitli dillere çevrilmiştir. 5. *Târîh-i Hilâfet-i Râside* (Lahor 1924, 1932). Mevlânâ Ya'kûb Han tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (*The Early Caliphate*, Lahor 1932). 6. *Cihâd-ı Salâtanat-ı Afğânistân aor Ahamedî Müselmân* (Lahor 1925). 7. *Abu Bakr* (Lahor 1929). 8. *Umar* (Lahor 1929). 9. *Uthman* (Lahor 1929). 10. *Ali* (Lahor 1929). 11. *Hâtemü'n-nebiyyîn* (Lahor 1937). Urduca bir siyer kitabıdır. 12. *Living Thoughts of the Prophet Muhammad* (London 1947). Eserin müellifi tarafından yapılan Urduca çevirisi de yayımlanmıştır (*Zinde Ta'lim*, Lahor 1948).

D) Kelâm ve Mezhepler Tarihi. 1. *en-Nübüvve fi'l-İslâm* (Lahor 1915). Mirza Beşîrüddin'in, Gulâm Ahmed'in nübüvvetine inanmayanları tekfir eden fetvasına cevaptır. Kitabı S. Muhammed Tufeyl *Prophethood in Islam* adıyla İngilizce'ye tercüme etmiştir (Vooking 1992). 2. *İşmet-i Enbiyâ* (Lahor 1915). 3. *Mesîh Mev'ûd* (Lahor 1918). 4. *Şinâhat-ı Me'mûrîn* (Lahor 1919). Peygamber olarak gönderildiğini iddia eden kimselerde bulunması gereken özellikler hakkındadır. 5. *İseviyyet ka Âhri Sehârâ* (Lahor 1920). 6. *Hestî Bârî Te'âlâ* (Lahor 1930). 7. *The Prophet's Message* (Lahor 1930). 8. *el-Mesîhu'd-Deccâl ve Ye'cûc ve Me'cûc* (Lahor 1931, 1932). 9. *History and Doctrines of the Babi Movement* (Lahor 1932, 1933). 10. *History of the Prophets* (Lahor 1946).

E) Kâdiyânîlik ve Gulâm Ahmed Kâdiyânî. 1. *el-Muşlihu'l-Mev'ûd* (Lahor 1914). Gulâm Ahmed'in hayatı ve düşüncelerinin anlatıldığı bir çalışmadır. 2. *Âyetullâh* (Lahor 1915). Senâullah Amritsarî'nin Gulâm Ahmed'e yaptığı yeminleşme / lânetleşme (mübâhele) teklifiyle ilgilidir. 3. *The Split in the Ahmadiyya Movement* (Lahor 1918). 4. *Mir'âtü'l-hakikat* (Lahor 1919). Mirza Beşîrüddin'in


Hakikatü'l-emr adlı kitabındaki iddialara cevaptır. 5. *Zarûret-i Müceddiyye* (Lahor 1920). 6. *Hakikat-i İhtilâf* (Lahor 1922). Kâdiyânîlik hareketinin bölünme sebebinin ele alındığı kitap, aslında Mirza Beşîrüddin'in müellifin kendisini ve Hoca Kemâleddin'i münafık ilân etmesiyle ilgili *Â'ine-i Şadâkat* adlı eserine cevaptır. 7. *Redd-i Tekfir-i Ehl-i Kible* (Lahor 1922). Eserde Mirza Beşîrüddin'in, Gulâm Ahmed'in nübüvvetini tasdik etmeyenleri kâfir saymasının yanlışlığı anlatılmaktadır. 8. *Tahrîk-i Ahmediyyet* (Lahor 1931). Kâdiyânîlik tarihinin anlatıldığı kitap, müellifinin sağlığında S. Muhammed Tufeyl tarafından *The Ahmadiyyah Movement: Tahrîk-i Ahmadiyyat* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (Lahor 1973 [yeni baskı]). 9. *World-Wide Religions Revolution* (Lahor 1932). Kâdiyânîliğin dünyada gördüğü itibara dair bir risâledir. 10. *The Founder of the Ahmadiyya Movement* (Lahor 1937).

F) Diğer Eserleri. 1. *Gulâmî* (Lahor 1915). 2. *Cihâd-ı Kebîr* (Lahor 1916). İslâm tebliğinin gerekliliğiyle ilgili bir risâledir. 3. *Mezheb ki Garaz* (Lahor 1923). Dinlerin hikmeti hakkındadır. 4. *The Call of Islam* (Lahor 1924). İslâm'ın tanıtılması, tebliği ve bunun Kâdiyânîlik yoluyla nasıl yapılacağına dair olan kitap 30.000'den fazla basılıp dağıtılmış ve *Da'vet-i Ameî* adıyla Urduca'ya çevrilmiştir. 5. *Islam the Religion of Humanity* (Lahore 1928). Ömer Rıza Doğrul bu risâlenin tercümesini *Peygamberimiz Aleyhisselâm* adlı kitabının sonuna eklemiştir (s. 275-298). 6. *The Islamic Institution of Prayer* (Lahor 1929). 7. *Mağrib meyn Teblîğ-i İslâm ya İslâm ka Devr-i Cedîd* (Lahor 1934). 8. *The Religion of Islam: Discussion of the Sources, Principles and Practices of Islam* (Lahor 1935, 1936). 1928 yılında yazılmaya başlanan kitap müellifin en önemli eseri olup F. A. Klein'in aynı başlıkla yayımlanan kitabına (London 1906) cevap mahiyetindedir. Kitap, sünnet ve icmâ, inanç, ibadet, muâmelât ve ukubat konularının ele alındığı eserde birçok kaynak kullanılmıştır. Başka dillere çevrilen bu çalışma Türkçe'ye de tercüme edilmiştir (*İslâm Dini*, trc. Naciye Hamdi Akseki, birinci kısım: İstanbul 1361/1942; ikinci kısım: İstanbul 1365/1946). 9. *The Muslim Prayer Book* (Lahor 1939). 10. *Islam and the Present War* (Lahor 1940). II. Dünya Savaşı'yla ilgili olup Urduca ve İngilizce hazırlanmıştır. 11. *Neyâ Nizâm-ı Âlem* (Lahor 1942). Eserde gerçek barışın İslâm sayesinde sağlanabileceği

anlatılmaktadır. Müellif bu Urduca kitabını genişleterek İngilizce'ye çevirmiştir (*The New World Order*, Lahor 1944).

BİBLİYOGRAFYA :

Maulana Muhammad Ali, *The Ahmadiyyah Movement: Tahrîk-i Ahmadiyyat* (trc. S. Muhammad Tufail), Lahore 1973, s. 25-27; ayrıca bk. tercüme edenin girişi, s. ii-iii, vi, x, xiii-xiv; Mümtâz Ahmed Fârûki – Muhammed Ahmed, *Mücâhid-i Kebîr ya'nî Sevânihi-i 'Omri Hazret-i Emir-i Merhûm Mevlânâ Muhammed 'Ali*, Lahor 1962; a.mlf.ler, *A Mighty Striving: Life Story of Maulana Muhammad Ali* (trc. Akhtar Jabeen Aziz – Zahid Aziz), [baskı yeri yok] 2004 (Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc. U.S.A.); S. Abul Hasan Ali Nadwi, *Qadianism: A Critical Study* (trc. Zafar Ishaq Ansari), Lucknow 1980, s. 137-140; İhsan İlahî Zahrî, *İslâm Dünyasında İngiliz Emperyalizmi Kâdiyânîlik* (trc. Arif Aytekin), İstanbul 1985, s. 238-248; *Kâdiyânîyân key Bârey me Vifâki Şer'i 'Adâlet ka Fayşala*, İslâmâbâd 1985, s. 8-10; *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Quran* (haz. İsmet Binark – Halit Eren), İstanbul 1406/1986, s. 87-88; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Kâdiyânîlik: Ahmediyye Mezhebi*, İzmir 1986, s. 93-95, 106-113; a.mlf., "Kâdiyânîlik", *DİA*, XXIV, 137-139; Tâhâ ed-Desûkî Hubeyşî, *el-Kâdiyânîyye ve maşruhâ fi't-târîh*, Kahire 1409/1989, s. 97-110; Ch. H. Kennedy, "Towards the Definition of a Muslim in an Islamic State: The Case of the Ahmadiyya in Pakistan", *Religious and Ethnic Minority Politics in South Asia* (ed. D. Vajpeyi), New Delhi 1989, s. 91; M. P. [Mohammed Marmaduke William Pickthall], "The Perfect Polity", *JC*, X/4 (1936), s. 659-662; *The Star*, Lahore 20 October 1951; *The Dawn*, Karachi 16 October 1951; J. W. Montgomery, "The Apologetic Approach of Muhammad Ali and Its Implications for Christian Apologetics", *MW*, LI (1966), s. 111-122; Sajida S. A. Alvi, "Lahori, Muhammad 'Ali", *ER*, VIII, 423.

 AZMİ ÖZCAN

MUHAMMED ALİ ŞAH

(محمد علی شاه)

(1872-1925)

İran'da hüküm süren
Kaçar hânedanının altıncı hükümdarı
(1907-1909).

21 Haziran 1872'de Tebriz'de doğdu; Muzafferüddin Şah'ın oğludur. On yaşında iken "İtidâdüs-saltana" unvanını aldı; yirmi yaşında Azerbaycan eyaleti askerî birliklerinin kumandanlığına getirildi. Muzafferüddin Şah 1896 yılında hükümdarlığa gelince onu veliaht tayin etti ve Azerbaycan'ın idaresiyle görevlendirdi. 1905'te babası Avrupa seyahatine çıktığında saltanat vekili olarak Tahran'da bulundu; bu sırada Meşrutiyet yanlısı reformcularla görüşmeler yaptı.

9 Ocak 1907 tarihinde Muzafferüddin Şah'ın vefatı üzerine ortamın karışık ve

hazinenin boş olduğu bir dönemde İran tahtına çıkan Muhammed Ali Şah o günden itibaren ülkeyi sarsacak olan ciddi meselelerle yüz yüze geldi. Bir yandan monarşinin güç kaybetmesine karşı şiddetle direnirken bir yandan da İran üzerinde gittikçe hararetlenen Rus-İngiliz siyasi rekabetiyle uğraşarak Rusya'nın tarafını tuttu. 31 Ağustos 1907'de imzalanan antlaşmayla başşehir Tahran ve İsfahan dahil İran'ın kuzeyi Rusya'nın, güneyi İngiltere'nin nüfuzu altına girdi. Onun velihtliği sırasında reformcularla görüşmesine rağmen tahta çıkar çıkmaz meşrutiyete karşı cephe alması, Muzafferüddin Şah'ın son aylarında bazı siyasi haklar elde etmeyi başaran kimseler tarafından güvenilmez bulunmasına sebep oldu. O günlerde meydana gelen siyasi hadiseler, bu arada daha fazla reform isteyen bazı gizli grup ve derneklerin takip edilmesi, şah ile bir yıl önce babasının açtığı ilk meclisin (Meclis-i Şûrâ-yı Millî) ve onun hazırladığı anayasayı (Nizâm-nâme-yi Hukûk-i Millet) destekleyenlerin arasını açtı; bu sırada bazı gazete ve dergiler kapatıldı. 1908 yılı Haziran ayında Tahran'da sıkıyönetim ilân edildi ve kumandanlığına bir Rus albayı getirildi. Bu durum hükümetin, Rusya'nın bütün ülkeyi kontrolü altına almasına izin vereceği yönünde şüphelerin doğmasına yol açtı. Muhammed Ali Şah 23 Haziran 1908'de meclise top ateşi açtırdı; ertesi gün aralarında Cemâleddin İsfahânî ve Mirza Cihangir Han gibi ünlü simaların bulunduğu muhalefetin önde gelen bazı temsilcileri ve milliyetçi liderler tutuklandı veya öldürüldü. Şah dört gün sonra da meclisi feshederek anayasayı askıya aldı. Ancak bunlar sadece muhalefete güç kazandırdı. Başta Tebriz olmak üzere İsfahan, Reşt ve Meşhed'de başlayan karışıklıklar kısa sürede bütün ülkeye yayıldı; ayaklanmaları bastırmak için gönderilen kuvvetler de bir sonuç alamadı. Bu arada durumdan faydalanan Bahtiyâriler İsfahan'ı ele geçirdi. Neticede muhalif güçler, hükümet kuvvetlerine karşı Kerec yakınlarındaki Bâdâmek'te kazandıkları zaferin ardından 12 Temmuz 1909'da Tahran'a girdi. Muhammed Ali Şah Ruslar'ın sefâret binasına sığınarak canını kurtarabildi; daha sonra da küçük yaştaki oğlu Ahmed Mirza lehine tahttan ferâgat ettirildi (16 Temmuz 1909) ve Ruslar'ın diplomatik girişimleriyle Odesa'ya sürgüne gönderildi (9 Eylül 1909).

Muhammed Ali Şah, İran'a tekrar dönememek için Kasım 1910'da taraftarla-

ryıla Viyana'da yaptığı görüşmelerin ardından hazırladığı ve Ruslar'ın da desteklediği güçlü bir ordu ile Hazar denizi üzerinden Esterâbâd yakınlarına geldi; daha önce anlaştığı taraftarları da Kürdistan'da isyan başlattılar. Hükümetin gönderdiği orduyla 5 Eylül 1911 tarihinde Verâmin yakınlarında karşılaşan Muhammed Ali'nin kuvvetleri bozguna uğradı. Önde gelen adamları öldürülen eski şah kaçtığı Esterâbâd'dan bir gemiyle Rusya'ya geri gitmek zorunda kaldı (Şubat 1912); bu başarısız teşebbüs onun saltanat ümitlerini de sona erdirdi. İhtiraslı ve mücadeleci kişiliğine rağmen tahtını koruyabilmek için gerekli sağ duyu ve siyasi zekâdan yoksun olan Muhammed Ali Şah 5 Nisan 1925 tarihinde İtalya'nın San Remo şehrinde öldü; naaşı sonradan babasının da mezarının bulunduğu Kerbelâ'ya nakledildi.

BİBLİYOGRAFYA :

E. G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge 1910, s. 133-323; Abbas İkbâl, *Târîh-i Mufaşşal-ı İrân*, Tahran 1346 hş., s. 852-858; Firuz Kazemzadeh, *Russian and Britain in Persia: 1864-1914*, Nev Haven 1968, s. 448-628; N. Keddie, "Iran under the Later Qajars, 1848-1922", *CHIr.*, VII, 204-206; Rahim Reisiyâ - Abdülhüseyn Nâhid, *Dü Mübâriz-i Cübûş-i Meşrûta*, Tahran 1349/1970, tür.yer.; Feridûn Âdemiyet, *İdeoloji-yi Nehdat-i Meşrûtiyyet-i İrân*, Tahran 2535/1976, s. 143-487; Hüseyin Baykara, *İrân İnkılâbı ve Azatlık Hareketi*, İstanbul 1978, s. 67-122; *Hâfîrât-ı Seyyid 'Ali Muhammed Devletâbâdi*, Tahran 1362, s. 22-167; P. Sykes, *Târîh-i İrân* (trc. M. Takî Fahr-ı Dâî-yi Gilânî), Tahran 1366, II, 546-594; M. Cevâd Meşkûr, *Târîh-i İrân-zemîn*, Tahran 1366 hş., s. 365-372; Mehdi Ensârî, *Şeyh Fazlullâh-i Nûri ve Meşrûtiyyet*, Tahran 1369, s. 71-156, 210-228; Ahmed-i Kesrevî, *Târîh-i Meşrûta-yı İrân*, Tahran 1370, s. 332-567, 577-900; Mehdi Melikzâde, *Târîh-i İnkılâb ve Meşrûtiyyet-i İrân*, Tahran 1371/1992, I-VII, tür.yer.; Abdullah Müstevfî, *Şerh-i Zindegânî-yi men yâ Târîh-i İctimâ'î ve İdârî-yi Devre-yi Kâcârîyye*, Tahran 1371/1992, s. 170-287; R. M. Burrell, "Muhammad 'Ali Shâh Qâdjâr", *EJ²* (İng.), VII, 431-432; İsmail Safa Üstün, "İrân", *DİA*, XXII, 402; Faruk Sümer, "Kaçarlar", *a.e.*, XXIV, 52.



OSMAN GAZİ ÖZGÜDENLİ

MUHAMMED b. Ali eŞ-ŞELMEGÂNÎ

(محمد بن علی السلمغانی)

Ebü Ca'fer Muhammed
b. Ali eŞ-Şelmeğânî
(ö. 323/935)

Müşebbihe'den
Azâfire fırkasının kurucusu olup
İbn Ebü'l-Azâfir diye de anılan,
mensuplarının ilâh saydığı
aşırı Şii lideri
(bk. MÜŞEBBİHE).

MUHAMMED ALİ TERBİYET

(محمد علی تربیت)

(1875-1939)

Azerbaycanlı devlet adamı ve yazar.

Tebriz'de doğdu. Tanınmış bir aileye mensuptur. Babası Mirza Sâdik Han'ın soyu Afsarlılar'dan Nâdir Şah'ın (1736-1747) münşi ve vak'anüvisi, *Târih-i Cihângüşâ-yı Nâdirî*'nin yazarı Türk asıllı Mehdi Han'a ulaşır. Muhammed Ali öğrenimi sırasında özellikle tabiat bilimleri, matematik ve astronomiye ağırlık verdi. 1893-1895 yılları arasında Tebriz'de Muzafferî Medresesi'nde öğretmenlik yaptı. Daha sonra bir grup arkadaşıyla birlikte burada Terbiyet Medresesi'ni kurdu. Bu okul kapanınca bir süre Lokmâniyye Medresesi'nde astronomi, coğrafya ve edebiyat okuttu. Kardeşi Mirza Ali Muhammed Han ile birlikte açtığı kitabevi çok geçmeden Meşrutiyet yanlılarının toplantı yeri haline geldi. Bu arada Seyyid Hasan Takizâde, Seyyid Hüseyin Adâlet ve Yûsuf Han İ'tisâmülmülk gibi meşrutiyet hareketinin önde gelenleriyle birlikte İran'da ilk ilmi dergi olan *Gencîne-i Fünûn*'u çıkardı (Ocak 1903 - Ocak 1904). Meşrutiyet'in ilânından bir yıl önce yine başta Takizâde olmak üzere bir grup aydınla birlikte Mısır'a gitti ve orada *Kemâl* gazetesinin neşrine katkıda bulundu (1905). 1906'da I. Meşrutiyet'in ilânından rahatsız olan Muhammed Ali Şah 1908'de meclisi kapatıp anayasayı ilga edince buna karşı direnen Tebriz'deki gizli örgütün üyeleri arasında Muhammed Ali Terbiyet de vardı. Burada haftada iki gün yayımlanan ve sadece yirmi beş sayı çıkan *İttihâd* adlı bir dergi neşretti. Ancak karışıklıkların devam etmesi sebebiyle bir süre sonra yurt dışına çıkan Muhammed Ali İstanbul'a gitti ve başta Almanya olmak üzere Avrupa ülkelerini gezdi, İngiltere'de Edward Granville Browne ile tanıştı. Kütüphanelerde İran tarihi ve kültürüyle ilgili eserleri inceledi. I. Dünya Savaşı'nda İran'ı Rus işgalinden kurtarmak amacıyla Berlin'de kurulan komiteye katıldı. İran'a döndükten sonra 1921'de Doğu Azerbaycan Millî Eğitim müdürlüğüne getirildi ve 1925 yılına kadar bu görevde kaldı. Bu sırada *Gencîne-i Maârif* adlı aylık bir dergi çıkardı; ayrıca Mecma-i Edeb adıyla bir edebiyat cemiyeti kurdu. Çalıştığı yerin bir odasını kütüphane haline getirdi ve bugün kendi adıyla anılan kütüphanenin çekirdeğini oluşturdu. Aralarında kız


okulları da bulunan birçok tesisi eğitime açtı. 1927'ye kadar Gilân Millî Eğitim müdürlüğünde bulundu. 1928-1930 yılları arasında Tebriz belediye başkanlığı yaptı. Onun zamanında Tebriz'de önemli imar faaliyetleri gerçekleştirildi. Daha sonra birkaç dönem milletvekili seçilen Muhammed Ali Tebriz'de öldü.

Eserleri. Fazileti, bilgisi ve güçlü hâfızası ile tanınan Muhammed Ali Terbiyet çok sayıda makale ve kitap yazmış olup başlıcaları şunlardır: 1. *Dânişmendân-ı Âzerbâycân*. Azerbaycan şair ve ileri gelenlerinin biyografisini içerir (Tahran 1314 hş., 1377 hş.). 2. *Târîh-i Matbû'ât-ı Îrân*. Edward Browne tarafından yazma nüshasına dayanılarak İngilizce'ye tercüme edilmiş ve onun *The Press and Poetry of Modern Persia* adlı eserinin (Cambridge 1914) birinci bölümü olarak yayımlanmıştır. 3. *Zâd u Bûm*. İran tarihi ve coğrafyasına dairdir (Tebriz 1316, 1319 hş.). 4. *Takvîm-i Terbiyet*. Müellifin seçme yazılarından oluşur (Tebriz 1306 hş.). Ayrıca Doğu Azerbaycan Millî Eğitim müdürü iken çıkardığı dergi başta olmak üzere birçok dergide ilim, edebiyat ve siyaset alanlarıyla ilgili çok sayıda makale yazmıştır. Bunların Farsça olanlarının bir kısmı Hüseyin Muhammedzâde-yi Sadîk tarafından bir araya getirilerek yayımlanmıştır (Tahran 2535 şş.).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Ali Terbiyet. *Dânişmendân-ı Âzerbâycân*, Tahran 1314 hş., önsöz, s. 2-5; a.m.f., *Makâlât-ı Terbiyet* (haz. Hüseyin Muhammedzâde-i Sadîk), Tahran 2535 şş., s. noh-bistunoh; Browne, *LHP*, IV, 458, 467; Storey, *Persian Literature*, 1/2, s. 1111-1112; Mehdi Melikzâde, *Târîh-i İnkılâb-ı Meşrûtiyyet-i Îrân*, Tahran 1351 hş., I, 123, 211, 396; II, 936-937, 1070-1071; III, 1338, 1340; Selâmullah Câvid.

Gûşey-i ez Hâtırât, Tahran 1353 hş., s. 5-14; Muhammed Sadr-i Hâşimî, *Târîh-i Cerâyid ü Mecellât-i Îrân*, İsfahan 1361 hş., III, 170-172; Mühendis Kerîm Tâhîrzâde Behzâd, *Qiyâm-ı Âzerbâycân der İnkılâb-ı Meşrûtiyyet-i Îrân*, Tahran 1363 hş., s. 463-465, ayrıca bk. tür.yer.; Mehdi Bâmdâd, *Şerh-i Hâl-i Ricâl-i Îrân*, Tahran 1371 hş., III, 424; Mustafa Alamûtî, "Muhammed 'Ali Terbiyet ve Hemsereş Hâcer Terbiyet", *Nimrûz*, XVI/790, London 2004 (www.nimrooz.com/html/790/index.htm); Nassereddin Parvin, "Ganjîna-ye Fonun", *Elr.*, X, 285.

 RIZA KURTULUŞ

MUHAMMED BAHAËDDİN ERZİNCÂNÎ

(ö. 879/1474 [?])

Anadolu'da faaliyet gösteren ilk Halvetî şeyhlerinden.

Erzincan'ın Kerliç (Keserliç / Kelerîç) kasabasında (bugün Üzümlü ilçesinin Karakaya köyü) doğdu. Kaynaklarda Pîr Muhammed Erzincânî olarak geçen (Atâf, s. 62; Hulvî, vr. 149^a; Sarı Abdullah Efendi, s. 143; Mehmed Nazmi Efendi, vr. 80^b) ve bazan kısaca Şeyh Pîrî veya Pîrî Halîfe olarak anılan adına XX. yüzyılın başlarında yazılan eserlerde (*Osmanlı Müellifleri*, I, 47; *Tomar-Halvetiyye*, s. 27) Bahâeddin kelimesinin eklendiği görülmektedir. Hayatı hakkındaki son derece sınırlı bilgiler, büyük ölçüde Cemâleddin Hulvî'nin 1030 (1621) yılında tamamladığı *Lemezât* adlı eserine dayanmaktadır. Abdurrahman-ı Câmî'nin *Nefehâtü'l-ünsünü* tercüme ederken esere Anadolu'da yetişen velîleri de ilâve eden Lâmiî'nin, Muhammed Erzincânî'nin mürşidi ve Halvetiyye tarikatının ikinci pîri Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî ile Pîr Şükrullah, Dede Ömer Rûşenî ve

Habib Karamânî gibi halifelerine yer verdiği halde ondan sadece ismen Molla Pîrî diye bahsetmesinin sebebi anlaşılama-maktadır.

Hulvî, Erzincan'da bir medresede müderris olan Muhammed Erzincânî'nin gördüğü bir rüya üzerine Şîrvan'a gidip Yahyâ-yı Şîrvânî'ye intisap ettiğini, seyrü sülûkünü tamamladığında halife tayin edilerek irşad göreviyle Erzincan'a gönderildiğini, doğduğu kasabada bir zâviye ve mesjid yaptırıp Halvetiyye tarikatını yaymaya başladığını söyler. Onun Şîrvan'a ne zaman gittiği, orada ne kadar kaldığı ve Erzincan'a hangi tarihte döndüğü bilinmemektedir. Ancak Şîrvan'a gitmeden önce müderrislik yaptığına göre bu sırada otuz kırk yaşlarında olduğu ve mürşidi 868'de (1464) veya ertesi yıl vefat ettiğine göre Erzincan'a bu tarihten önceki yıllarda döndüğü söylenebilir. O dönemde Erzincan ve çevresine hâkim olan Akkoyunlu Sultanı Uzun Hasan'ı Fâtih Sultan Mehmed ile savaşmaması konusunda uyardığına dair menkıbe, Muhammed Erzincânî'nin bölgedeki mânevî nüfuzunu göstermesi bakımından önemlidir. Menkıbeye göre Muhammed Erzincânî'nin uyarısını dinlemeyip Fâtih ile savaşa girişen ve Otlukbeli'nde uğradığı yenilgiden sonra şeyhin zâviyesine gelip âkıbetinin ne olacağını soran Uzun Hasan şeyhten Fâtih'in kerem sahibi bir sultan olduğu ve kendisini asla üzmeyeceği cevabını alınca rahatlamış, şeyhin halifelerinden Pîr Ahmed'i Fâtih'e elçi olarak göndermiştir. Hulvî, Osmanlılar'la Akkoyunlular arasındaki barış anlaşmasının bu olayın ardından gerçekleştiğini söyler.

Cemâleddin Hulvî'nin verdiği bilgiye göre Muhammed Erzincânî, 869 (1465) yılında Erzincan Câmî-i Kebîri'nde halvette iken meydana gelen deprem sırasında yedi müridiyle birlikte vefat etmiş ve bu caminin yakınına defnedilmiştir. Ancak Erzincânî'nin, günümüze ulaşan tek eseri *Makâmâtü'l-ârifin*'de kitabını 873'te (1468-69) telif ettiğini belirtmesi Hulvî'nin vefat tarihi konusunda yanıltığını göstermektedir. Öte yandan Otlukbeli Meydan Savaşı'nın aynı tarihlerde (878/1473) cereyan etmiş olması, Erzincânî'nin bu tarihte hayatta bulunduğuna gösterdiği gibi yukarıdaki menkıbeyi de doğrulamaktadır. Şeyhin vefat tarihi son dönem kaynaklarında 879 (1474) olarak verilmektedir (Hocazâde Ahmed Hilmi, s. 39; *Osmanlı Müellifleri*, I, 47; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 209). Kabrinin doğum yeri Kerliç'te Şeyhlik Mezarlığı'nda olduğunu ile-

Muhammed Bahâeddin Erzincânî'nin *Makâmâtü'l-ârifin* ve maârifü's-sâlikin adlı eserinin ilk iki sayfası (Manisa İl Halk Ktp., Eski Eserler, nr. 1308/1)



ri sürenler de vardır (Tuygun, s. 24). Pîrdaşı Dede Ömer Rüşenî'nin, mürşidleri Seyyid Yahyâ-yı Şîrvânî'de aşk, cezbe, irfan, zühd, takvâ, ilim ve melâmiyye halilerinin mevcut olduğunu, aşkı kendisine, cezbeyi Alâeddin Rûmî'ye, zühdü Habib Karamânî'ye, takvâyı Pîr Şükrullah'a, irfanı ise Muhammed Erzincânî'ye verdiğini söylemesi onun tasavvufî şahsiyetini anlama konusunda önemlidir.

Muhammed Erzincânî, Akkoyunlu Devleti sınırları içindeki Erzincan'dan dışarıya çıkmamakla birlikte yetiştirdiği İbrâhim Tâceddin Kayserî, Pîr Fethullah, Pîr Ahmed Erzincânî ve Cemâl-i Halvetî gibi halifeleri vasıtasıyla Halvetiyye'nin Anadolu'da yayılmasında önemli rol oynamıştır. Halvetiyye, II. Bayezid devrinde tarikatın Cemâliyye kolunun pîri Cemâl-i Halvetî tarafından İstanbul'da yayılmıştır. Diğer halifesi İbrâhim Tâceddin Kayserî'nin silsilesine mensup Yiğitbaşı Ahmed Efendi tarikatın bir diğer kolu Ahmediyye'nin pîri olup bu iki koldan birçok şube doğmuş ve Halvetiyye Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde en yaygın tarikat haline gelmiştir (DİA, XV, 392-393).

Çok sayıda manzum ve mensur eseri bulunduğu kaydedilen Muhammed Erzincânî'nin günümüze sadece seyrü sülûk makamlarına (atvâr-ı seb'a) dair 815 beyitlik Türkçe bir eseri ulaşmıştır. Mesnevi nazım şekliyle ve sade bir dille yazılan kitabı Manisa Murâdiye Kütüphanesi'nde gördüğünü söyleyen Bursalı Mehmed Tâhir adını *Makâmâtü'l-ârifin ve maârifü's-sâlikin* olarak kaydeder (Osmanlı Müellifleri, I, 47). Bugün Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde mevcut bir mecmuanın içinde (Eski Eserler, nr. 1308/1, vr. 1^a-23^b) yer alan eserin zahriyesinde adı yukarıdaki şekilde kaydedilmekle birlikte metni incelendiğinde müellifin çalışmasına bir isim vermediği görülmektedir. Eser muhtemelen müstensih tarafından bu şekilde adlandırılmıştır. Necdet Okumuş'un *Makâmâtü'l-ârifin ve maârifü's-sâlikin* adıyla yayımladığı (İstanbul 1992), eser ve müellifi hakkında Zaur Şükürov bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). Muhammed Erzincânî'ye ait olduğu kaydedilen eserlerden (Kara, I, 23) İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcut olanlar (FY, nr. 954, 1127) Yahyâ-yı Şîrvânî'ye aittir. Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki eser ise (nr. 4904) 940 (1534) yılında hazırlanan *Câmiu'l-meânî* adlı mecmua olup baş tarafında Yahyâ-yı Şîrvânî'nin risâleleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lâmîi. *Nefehât Tercümesi*, s. 579; Atâi. *Zeyli-Şekâik*, s. 62; Hulvî. *Lemezât-ı Hulviyye*, Millet Ktp., Ali Emîri-Şer'iyye, nr. 1100, vr. 149^a-151^b; Sarı Abdullah Efendi. *Semerâtü'l-fuâd*, İstanbul 1288, s. 142-143; Mehmed Nazmi Efendi. *Hediyetü'l-ihvân*, İÜ Ktp., TY, nr. 1604, vr. 80^a; Hocaâde Ahmed Hilmi. *Ziyâret-i Evliyâ*, İstanbul 1325, s. 39; Osmanlı Müellifleri, I, 47; *Tomar-Halvetiyye*, s. 27; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 209; Ali Kemâlî [Aksüt], *Erzincan, Erzincan 1932*, s. 268; Mustafa Kara. *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa 1990, I, 23; Ünal Tuygun. *Dünden Bugüne Karakaya*, Erzincan 1997, s. 24; Nuri Akbayer. *Osmanlı Yer Adları Sözlüğü*, İstanbul 2003, s. 96; Zaur Şükürov. *XV. Asır Mutasavvif Şairlerinden Bahâüddin Erzincânî ve Makâmâtü'l-ârifin ve Maârifü's-sâlikin Adlı Eseri* (yüksek lisans tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Süleyman Uludağ. "Halvetiyye", *DİA*, XV, 392-393.



ZAUR ŞÜKÜROV

MUHAMMED BAHÎT

(bk. BAHÎT, Muhammed).

MUHAMMED BAHTİYÂR HALACÎ

(محمد بختيار خلجي)

(ö. 602/1206)

Leknevtî Halacileri'nin
kurucusu ve ilk hükümdarı
(1202-1206).

Afganistan'ın kuzeyinde Sistan ile Gazne arasındaki Germsîr'de yaşayan Halacî Türkleri'ne mensuptur. Bir süre Gazne'de Dîvân-ı Arz'da çalıştıktan sonra Gurlu kumandanlarının hizmetine girdi; şahsî gayret ve dirayetiyle etrafına çok sayıda asker toplayarak Aşağı Ganj kıyılarına

akınlara başladı. Daha sonra Delhi Sultanlığı'nı kuran, o sıralardaki Gurlu kumandanlarının en büyüğü Melik Kutbüddin Aybeg tarafından takdir edilip Bihâr'ın fethi için hazırladığı ordunun başına getirildi. Muhammed Bahtiyâr 589'da (1193) Bihâr'ı, ardından bölgede Budizm'in en önemli merkezi durumunda bulunan Ud-dandapûr Kalesi'ni aldı. Bu başarılar ona bütün Bengal bölgesinin kapılarını açtı, böylece Bengal, Benâres ve Batı Asam'ı da fethetti. Bu arada ele geçirdiği Hindu Senâ hânedanının tarihî başşehri Gavr'ı (Leknevtî) merkez yapılarak Bihâr ve Bengal'de hüküm süren ve bölgedeki ilk Türk devleti olan Leknevtî Sultanlığı'nın temellerini attı (598/1202). Ancak bağımsızlığını açıkça ilân etmedi ve hutbeyi Gurlu Hükümdarı Muizzüddin (Şehâbeddin) Muhammed adına okutmaya, asıl tâbi olduğu kumandan Kutbüddin Aybeg'e de çok sayıda fil ve savaş aracı göndermeye devam etti. Muhammed Bahtiyâr'ın bastırıldığı sikkelerin bir yüzünde elinde gürz tutan bir süvari figürü, altında da Sanskritçe "Gavr'ın fethi adına" ibaresi bulunmaktadır. Bu durum onun Asya'dan Bengal'e belli bir siyasî kültürle geldiğini gösterir. Muhammed Bahtiyâr 601'de (1205) Tibet seferine çıktıysa da bölgenin sarp yapısından ve zor iklim şartlarından dolayı başarılı olamadı; geri dönüşü sırasında da Brahmaputra nehrini geçerken askerlerinin pek çoğunu kaybetti. Kaynaklarda bu durumun onu çok etkilediği ve üzüntüsünden hastalanıp ertesi yıl öldüğü belirtilmektedir. Ancak daha sonra Kutbüddin Aybeg tarafından Bengal valiliğine getirilen Ali Merdân adlı bir kumandan tarafından öldürüldüğü de söylenir. Cenazesi Bihâr'da defnedildi.

Muhammed Bahtiyâr Halacî'nin kumandasında gerçekleştirilen fetihlerle birlikte İslâmiyet'in ilk defa girdiği birçok yere yeni müslüman Türk nüfusu iskân edilmiş, yerli halka din değiştirmesi hususunda baskı yapılmamıştır. Bu sırada bölgenin İslâmlaşmasında büyük etkisi görülen Kâdirî, Çiştî ve Nakşibendî şeyhleri de dergâh açarak faaliyette bulunmuştur. Leknevtî hânedanının ilk başkadısı Rükneddin es-Semerkanî'nin mühtedî bir Hindu rahibi (brahman) olması da din konusunda zorlama olmadığına delili sayılmaktadır. Bu dönemde birçok cami, medrese ve dergâh yapıldığı belirtilmekteyse de bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Muhammed Bahtiyâr'ın kısa zamanda istikrarı sağlaması ve yeni bir idarî yapılanma gerçekleştirerek toprak-



Muhammed
Bahtiyâr
Halacî
tarafından
601 (1204-1205)
yılında
Bengal'de
basılan
dinar

larını Ganj nehrinin güneyi, kuzeyi ve doğusunu esas almak üzere üç ana bölgeye ayırması (bu idarî yapı daha sonraki sultanlıklar tarafından da muhafaza edilmiştir) Bengal ve Bihâr'da hayat seviyesinin yükselmesine zemin hazırlamış ve özellikle ticareti arttırmıştır. İbn Battûta'nın bölgeyi "çeşitli güzellikler barındıran dünyanın en ucuz yeri" şeklinde tanımlaması da (*er-Rihle*, s. 610) bunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsiri*, I, 422-431; a.e.: *A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, Including Hindustan* (trc. H. G. Raverty), New Delhi 1970, I, 517-520, 548-573; İbn Battûta, *er-Rihle*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), s. 610; *The History of India* (ed. H. M. Elliot - J. Dowson), London 1869, II, 305-314; *Cambridge History of India: Turks and Afghans* (ed. T. W. Haig), Cambridge 1928, III, 42-50; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1946, I, 273-274; S. P. B. Nigam, *Nobility under the Sultans of Delhi: A. D. 1206-1398*, Delhi 1968, s. 23-26; Khaliq Ahmad Nizami, "The Conquest of Northern India 1192-1206", *CHIn.*, V, 171-178; Muhammad Mohar Ali, *History of the Muslims of Bengal*, Riyad 1985, I/A, s. 49-87; I/B, s. 693, 700-701, 737, 760, 928, 936, 971; R. M. Eaton, *The Rise of Islam and Bengal Frontier 1204-1760*, Berkeley 1993, s. 28-34; P. L. Gupta, "On the Date of the Horseman Type Coin of Muhammad bin Sam", *Journal of the Numismatic Society of India*, sy. 38 (1973), s. 81-87; M. Hidayet Hosain, "Muhammad Bahtiyar", *IA*, VIII, 493; C. E. Bosworth, "Muhammad Bakhtiyar Khaldji", *EP* (Ing.), VII, 433; Enver Konukçu, "Bengal Sultanlığı", *DİA*, V, 438; a.m.f., "Halaciler", a.e., XV, 227; "Bahtiyar Halji İhtiyaruddin Muhammad", *Encyclopaedia of Muslim Biography, India, Pakistan, Bangladesh* (ed. N. Kr. Sing), New Delhi 2001, II, 73-78.



AZMİ ÖZCAN

MUHAMMED el-BÂKİR

(محمد الباقر)

Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib (ö. 114/733 {?})

İsnâaşeriyye'nin beşinci ve İsmâiliyye'nin dördüncü imamı.

3 Safer veya 1 Receb 57 (16 Aralık 676 veya 10 Mayıs 677) tarihinde yahut bundan bir yıl önce Medine'de doğdu. Babası Kerbelâ Vak'ası'ndan sağ kurtulan Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn, annesi Fâtıma bint Hasan'dır. Baba tarafından Hz. Hüseyin'in, anne tarafından Hz. Hasan'ın torunudur. Bâkir lakabı, "bâkrü'l-ilm" tamlamasının kısaltılmış şekli olarak "ilmi yapıp derinliklerine ulaşan, geniş ilim sahibi" anlamına gelir. Zaman zaman Şâkir, Emîn, Hâdî ve Şebîh lakaplarıyla da anıl-

mıştır. Sonuncu lakap onun Hz. Peygamber'e benzemesinden dolayı verilmiştir. Küçük yaşta Kerbelâ Vak'ası'na (10 Muharrem 61 / 10 Ekim 680) şahit olan Muhammed, İmâmiyye rivayetlerine göre çocukluk devresinde iken ashaptan Câbir b. Abdullah tarafından Resûl-i Ekrem'e benzerliği dolayısıyla tanınmış ve kendisine Resûlullah'ın selâmları iletilmiştir (Küleynî, I, 469-470; İbn Bâbeveyh, I, 233; Tabersî, s. 263). Bu olay onun ileride imam olacağına işaretlerinden biri kabul edilmektedir. Hayatının büyük bir kısmını Medine'de geçiren Muhammed el-Bâkir babasından önemli ölçüde faydalandı. Ayrıca Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdullah, Ebû Saîd el-Hudrî gibi sahabilerle Saîd b. Müseyyeb ve Muhammed b. Hanefiyye'den hadis naklettiği gibi başta büyük dedesi Ali b. Ebû Talib olmak üzere ulaşmadığı diğer ashaptan gelen bazı hadisleri mürsel olarak rivayette bulundu. Bu tür rivayetlerinden yedisini Ahmed b. Hanbel'in *el-Müstedrek*'inde (I, 77-80, 90, 101, 103), onu da Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde (II, 22, 428, 588; III, 144, 163, 173, 516, 568; IV, 22, 345) yer almaktadır.

94'te (712-13) veya bir yıl sonra babasının ölümü üzerine imâmet görevini üstlenen Muhammed el-Bâkir, ilmi çalışmalarını sürdürmesi yanında Emevîler'e karşı babasının uyguladığı sükûnet politikasını izledi; yönetimle mücadele etme hususundaki düşüncelere katılmadığı gibi dolaylı olarak da destek vermedi. Bu sebeple kardeşi Zeyd b. Ali'nin düşüncelerini onaylamadığı ve zaman zaman onu uyardığı bilinmektedir. Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'le hac esnasında Mekte'de karşılaşan ve onun huzurunda Abdullah b. Ömer'in âzatlı kölesi Nâfi' ile yaptığı münazarada (Küleynî, VIII, 120-122) galip gelen Muhammed el-Bâkir, Basra fakihlerinden Katâde b. Diâme, Kâdî Ömer b. Zer, Mu'tezile ileri gelenlerinden Amr b. Ubeyd, Nâfi' b. Ezrak ve oğlu Abdullah, Tâvûs el-Yemânî, Muhammed b. Münkedir ve Ebû Hanife ile de münazaralarda bulundu (Şeyh Müfîd, s. 264-265; Meclisî, XLVI, 347-359; *A'yânü's-Şîra*, I, 652-654). Bazı Şii kaynakları, Muhammed el-Bâkir'in Abdullah b. Nâfi' b. Ezrak'la yürüttüğü tartışmaların yerine 65 (685) yılında ölen Nâfi' b. Ezrak'la yaptığı münazarada onu mağlûp ettiğini naklelerse de Nâfi'in bu sırada en çok sekiz yaşında olan bir çocukla münakaşaya girmesi mümkün değildir. Ayrıca Şii kaynaklarında Ebû Hanife ile tartışmalarında onu müşkül durumda bıraktığı kayde-

dilmekle birlikte Hanefî kaynaklarında Ebû Hanife'nin Bâkir'in öğrencilerinden olduğu, onun da Ebû Hanife hakkında övücü beyanlarda bulunduğu bildirilmektedir (Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, I, 38; Bezzâzî, II, 37-38, 79). Bu arada Muhammed el-Bâkir'in halife Hişâm tarafından Şam'a çağrıldığı ve burada çeşitli münazaralara katıldığı belirtilmektedir. Şam'da Hişâm ile karşılaşınca sıkıntıya uğrayan, hapsedilen veya kötü şartlar altında Medine'ye gönderilen Muhammed el-Bâkir, daha önce Medine'de Ömer b. Abdülazîz'le görüşmesinde ondan iyi muamele görmüş ve Fedek hurmalığının Ali neslinin mülkiyetine intikal ettirilmesini sağlamıştı. Kendisine mehdî olup olmadığı sorulduğunda bu iddiayı reddetmiş, mehdînin Ömer b. Abdülazîz'den başkası olmayacağını ima etmişti (İbn Sa'd, V, 322). Ayrıca Abdülmelik b. Mervân'ın oğlu Sa'd el-Hayr ile yazıştığı, gönderdiği iki mektupta ona Peygamber ailesine mensup bir Emevî olarak iltifat ettiği görülmektedir (Küleynî, VIII, 52-57). Şii şair Küseyyir Azze'nin Medine'de defin merasimine katılan Muhammed el-Bâkir (105/723), huzurunda kendisini öven bir başka Şii şair Kümeyr'i de ödüllendirmiş ve ona Emevîler'i methetmek için izin vermiştir.

Muhammed el-Bâkir 114 yılının Zilhicce ayında (Ocak-Şubat 733) Medine'de vefat etti ve Baki' Mezarlığı'na defnedildi. Bazı rivayetlerde ölüm tarihi 1-4 yıl sonra gösterilmektedir. Ümmü Ferve bint Kâsım, Ümmü Hakîm bint Esed ve iki ümmüveled hanımından yedi çocuğu dünyaya gelmiştir. Ölümüyle birlikte ortaya çıkan vâkife fırkalarından Bâkiriyye grubu, Câbir b. Abdullah'ın kendisine Hz. Peygamber'den selâm getirdiği yolundaki rivayete dayanarak onun beklenen mehdî olduğunu, ölmediğini, yeryüzüne tekrar döneceğini ileri sürmüştü de (Bağdâdî, s. 59-60; Şehristânî, I, 165-166; Meclisî, XLVI, 223-228) bu telakki uzun süre devam etmemiştir. Sünnî ve Şii kaynaklarının büyük bir âlim olduğu konusunda ittifak ettiği Muhammed el-Bâkir'dan başta oğlu Ca'fer es-Sâdik, Atâ b. Ebû Rebâh, Amr b. Dînâr, Ebû İshak es-Sebî, İbn Şihâb ez-Zührî, Yahyâ b. Ebû Kesîr, Rebîâtürre'y, Leys b. Ebû Süleym, İbn Cüreyc, A'meş, Evzâî, Meymûn el-Kaddâh gibi şahsiyetler rivayette bulunmuştur (Zehebî, IV, 401-402). İbn İshak'ın süre rivayetleri hususundaki önemli kaynaklarından biri olan ve Kerbelâ hadisesiyle ilgili bazı nakilleri Taberî'de yer alan (*Tarih*, V, 346-351, 389-390) Muhammed el-Bâkir, Nesâî'ye göre

Medine'deki ilk fıkıh âlimlerinden biridir. Sünnî hadis kaynaklarında az sayıda rivayetlerine yer verilen Bâkîr'dan gelen hadisler daha çok süfî çevrelerce rağbet görmüştür.

Şîf rivayetlerinde Muhammed el-Bâkîr, Şîf-dinî ve hukukî öğretilerin başlatıcısı ve daha sonra oğlu Ca'fer'le birlikte İmâmîye Şîası'nın kurucusu olarak gösterilir. Küleynî'nin nakline göre (*el-Uşûl*, II, 20) Şîf-ler helâl ve haramın neden ibaret olduğunu, hac ibadetinin nasıl ifa edileceğini Bâkîr'dan öğrenmişlerdir; ileride ortaya çıkacak İsnâşa'riyye Şîası'nın temel düşünceleri de onun görüşleri çerçevesinde formülleştirilmiştir. İmâmetin Hz. Peygamber'den Ali'ye, ondan diğer imamlara nasla intikali, her imamın kendisinden sonraki imamı tayin etmesi, bütün imamların Fâtıma neslinden geleceği, imamların özel bir ilme ve mutlak otoriteye sahip buldukları, imamın düşmanlarıyla mânevî ilginin kesilip takıyyeye müsaade edilmesi, müt'a nikâhının meşruiyeti, abdestte mestler üzerine meshetmenin yasaklanması gibi hususlar Muhammed el-Bâkîr'a dayandırılmaktadır. Onun öğretileri doğrultusunda gelişen İmâmî te lakkinin ictihada değil, nakle önem verdiği anlaşılmaktadır. Muhammed el-Bâkîr, çeşitli kelâm meselelerinde müstakil düşüncelere sahip olan ve bu konularda kendisiyle tartışan öğrencilerinden Zürâre b. A'yen'e müminle kâfir arasında orta bir yer bulunmadığını belirtmiştir (Küleynî, II, 402-403). Diğer bir öğrencisi olup muhalifleriyle tartışırken imamın ortaya koyduğu deliller yerine kendi delillerini kullanan Muhammed b. Tayyâr'ın bu tavır kabul görmemiştir (Berkî, I, 213). Birçok öğrencisi onun ifadelerini rivayet koleksiyonları tarzında kaydetmiş, bu da İmâmî fıkıhının temellerini teşkil etmiştir.

Muhammed el-Bâkîr zamanında bilgi ve otoritelerini kendisinden aldıklarını iddia eden bazı müfrit Şîiler ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri Kûfeli Ebû Mansûr el-İclî'dir. İclî, kendisinin Bâkîr'ın peygamberi ve ölümünden sonra vasîsi olduğunu ilân etmiştir. Yine 70.000 gizli rivayete mazhar oldukları ileri sürülen Mugîre b. Saîd el-İclî, Câbir b. Yezîd el-Cu'fî ve Hamza b. Umâre el-Berberî de onun yaşadığı dönemde Kûfe aşırılarının başında yer almış ve Muhammed el-Bâkîr bu kişilerle bir ilgisinin bulunmadığını açıklamak zorunda kalmıştır.

Kardeşi Zeyd ile samimi ilişki içinde bulunduğu bilinen Muhammed el-Bâkîr onu Emevîler'e karşı gerçekleştirmek is-

tediği, hazırlıkları iyi yapılmamış bir isyan hareketinin fayda vermeyeceği yolunda ikaz etmiştir. Bu arada öğrencilerinden bir kısmının ve özellikle Ebû'l-Cârûd'un Zeydiyye'ye intikal ettiği ve hocasının bazı düşüncelerini ilk Zeydî toplumu içinde yaydığı bilinmektedir. Bu sebeple daha sonraki Zeydî müelliflerince imam kabul edilmemesine rağmen büyük bir ilmî otorite olarak benimsenmiştir.

Sünnî kaynakları, Muhammed el-Bâkîr'ı Medine'deki Sünnî ilim çevresinde muhafazakâr, güvenilir bir râvi olarak görür. Rivayete göre Muhammed el-Bâkîr, Ehl-i beyt içinde günahı şirk kabul eden, rec'a-ta inanan ve Ebû Bekir ile Ömer'e dil uzatan kimselerin bulunmadığını, kendisinin bu iki sahâbiye karşı sevgi duyduğunu ve onların hidayet imamı olduklarını beyan etmiş, bunun yanında Hz. Hüseyin'in intikamını alma bahanesiyle ortaya çıkan Muhtâr es-Sekaffî'yi yalancı diye nitelendirmiştir (İbn Sa'd, V, 321; Zehebî, V, 402). Buna karşılık Muhammed el-Bâkîr'ı mâsum imam olarak kabul eden Şîa onun bilgilerinin tamamen ilâhî kaynağa dayandığını, kardeşi Zeyd b. Ali'nin Emevîler'le mücadelesi esnasında öleceği ve Ebû Ca'fer el-Mansûr'un Abbâsî halifesi olacağı gibi geleceğe yönelik hadiseleri haber verdiğini ileri sürmüştür. Bâkîr'ın hayvanların dilinden anladığını ve körleri iyileştirme gibi mu'cizeleri bulunduğunu iddia etmiştir.

Muhammed el-Bâkîr'ın dinî konularda ki beyanları öğrencilerinin teliflerinde yer almışsa da ona nisbet edilen önemli eser *Tefsîru Ebi'l-Cârûd* adıyla bilinir. Kendisinin bu öğrencisine yazdığı, ondan da Ebû Basîr'ın rivayet ettiği eserin muhtevası (İbnü'n-Nedîm, s. 36), kısmen Ali b. İbrâhîm b. Hâşîm el-Kummî'nin tefsirine dercedilmiş olarak muhafaza edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tâcü'l-Varûs, "bkr" md.; *el-Müsned*, I, 77-80, 90, 101, 103; İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, II, 20; V, 320-324; Belâzürî, *Ensâb*, III, 116; Berkî, *el-Mehâsin* (nşr. Celâleddin el-Hüseyinî), Tahran 1370, I, 213; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 305, 320-321; Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak* (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 33, 37, 44, 46, 71, 75, 77; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, s. 25, 30, 34, 38, 50, 52, 54; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), V, 346-351, 389-390; Eş'arî, *Maqâlât* (Ritter), s. 9, 14, 18, 23, 24, 26; Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 469-472; II, 20, 402-403; VIII, 52-57, 120-122; İbn Bâbeveyh, *'İtelü's-şerâ'if*, Necef 1385, I, 233; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecceddüd), s. 36; Hâkim, *el-Müstedrek* (Atâ), II, 22, 428, 558; III, 144, 163, 173, 516, 568; IV, 22, 345; Şeyh Mü-

fid, *el-İrşâd*, Beyrut 1399/1979, s. 261-270; Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 59-60; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 165-166; Taberî, *İ'lâmü'l-verâ' bi-a'lâmi'l-hüdâ'* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1399/1979, s. 259-265; Muvaffak b. Ahmed el-Mekki, *Menâkıbü Ebi Hanîfe*, Beyrut 1401/1981, I, 38; İbn Şehrâşûb, *Menâkıbü âli Ebi Tâlib*, Necef 1356/1976, III, 313-342; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, IV, 401-402; Bezzâzî, *Menâkıbü Ebi Hanîfe*, Beyrut 1401/1981, II, 37-38, 79; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut 1403/1983, XLVI, 212-367; *A'yânü's-Şî'a*, I, 651-659; M. Beyyûmî Mehrân, *el-İmâme ve Eh-lü'l-beyt*, Beyrut 1995, s. 17-71; E. Kohlberg, "Muhammad b. 'Ali Zayn al-'Âbidin", *EP* (İng.), VII, 397-400; W. Madelung, "al-Bâqer, Abû Ja'far Mo'hammad", *EL*, III, 725-726; Hasan Târimî, "el-Bâkîr, Muhammed b. 'Alî", *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*, Tahran 1375/1996, I, 624-633.



MUSTAFA ÖZ

MUHAMMED BÂKİR YEZDÎ

(محمد باقر يزدي)

(ö. 1047/1637'den sonra)

Matematikçi - astronom.

Hayatı hakkında kaynaklarda hemen hemen hiç bilgi bulunmayan Muhammed Bâkîr b. Zeynelâbidîn Yezdî, Şah I. Abbas ve Şah Safî dönemlerinde İran'da yetişmiş klasik İslâm matematiğinin son büyük temsilcilerinden biridir. Bazı kaynaklarda Bahâeddin el-Âmilî'nin (ö. 1031/1622) öğrencisi, bazılarında ise hocası olarak gösterilen Yezdî (*A'yânü's-Şî'a*, IX, 181), *'Uyûnü'l-hisâb* adlı eserinde Giyâseddin Cemşîd el-Kâşî'nin *Miftâhu'l-hisâb*'ına zengin katkılarda bulunan matematikçi sıfatıyla dikkat çeker. Ne zaman vefat ettiği bilinmemekle beraber *'Uyûnü'l-hisâb*'ı 1047'de (1637) tamamladığı ve 1069-1075 (1659-1664) yılları arasında telif edilen *Rebîü'l-müneccimîn*'de kendisinden rahmetle söz edildiğine göre (Ebû'l-Kâsım Kurbânî, s. 436, 438), bu tarihler arasındaki bir yılda ölmüş olmalıdır.

Yezdî'nin matematiği, tevarüs ettiği Semerkant matematik-astronomi okulunun birikimi üzerine kurulmuştur. Onun özellikle hesâb-ı Hindî temelinde algoritmik hesâbı, Osmanlı coğrafyasındaki çağdaş Ali Efendi'ye (İbn Hamza) benzer biçimde en son sınırlarına ulaştırdığı görülmür. Bu çerçevede Cemşîd el-Kâşî'nin ondalık kesirler konusunda yaptıklarını Takıyyüddin er-Râsîd'in seviyesinde olmasa da dikkate almıştır. Yezdî'nin en önemli başarısı sayılar teorisindedir. Dost sayılar konusunda Sâbit b. Kurre'den başlayıp Kemâleddin el-Fârisî ve İbnü'l-Bennâ üzerinden o güne ulaşmış çalışmaları sürdür-

ren Yezdî, daha sonra Descartes'a nisbet edilen 9363584-9437056 dost sayı çiftini de ilk defa hesaplayan matematikçidir. Ali Rızâ Ca'ferî Nâinî'ye göre antik sayılar teorisinde bulunmayan yeni bir sayı türü de keşfetmiştir. "Eşit ağırlıklı sayılar" denilen bu sayılar şu biçimde dile getirilebilir: a ve b gibi iki doğal sayının bölenleri toplamı birbirine eşitse, yani $\sigma(a) = \sigma(b)$ ise a ve b eşit ağırlıklı sayılardır. Yezdî bunlara 39 ve 55'i örnek verir (bölenler toplamı 17). Yezdî'nin torunu Muhammed Bâkır b. Muhammed Hüseyin ise bunlara 12 ve 26 çiftini ekler (bölenleri toplamı 16). Yezdî, Ahmed b. Halîl'in başlattığı kombinasyon hesabı ile dayandığı temel kavramlar üzerinde de durur ve bu konuları tekrar ele alarak kombinasyon hesabında Cemşid el-Kâşî ve Takıyyüddin er-Râsîd gibi geç dönem matematikçilerinin çalışmalarını tamamlar. Onun matematikte girdiği diğer önemli bir konu da sayılar teorisini ve cebiri ilgilendiren belirsiz denklemlerin hem tam hem rasyonel analizidir. Kereci okulunun analitik anlayışı çerçevesinde yürüttüğü araştırmalarında örnek olarak $v^2 = x_1^2 + \dots + x_n^2$ denkleminin tam sayı çözümünü araştırmış ve tamamen sayısal (aritmetik) bir çözüm teklif edip bunun için de x_1 'in çift ve teklik durumlarını mod 4 ve mod 8'e eşitlenecek biçimde hesaplamıştır. Ayrıca üçüncü dereceden denklemler konusunda yine Kereci okulunun analitik anlayışı içerisinde üçüncü dereceden bazı özel tür denklemlerin köklerini nümerik olarak tesbit etmiş, bu arada $a^n - b^n$ 'in açılımı üzerinde durmuştur. Yezdî'nin matematik çalışmalarında dikkati çeken önemli noktalardan biri de Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Grekler'in henesi matematiğine ilişkin tercüme metinlerine yaptığı tahrirler üzerine şerh ve hâşiyeye yazmasıdır. Öte yandan diğer bazı eserlerinde de Cemşid el-Kâşî ile Bahâeddin el-Âmilî'nin temsil ettiği algoritmik matematiği geliştirmiştir.

Eserleri. Matematik. 1. *'Uyûnü'l-hisâb*. Hesâb-ı Hindî sahasındaki kitap pozitif tam ve rasyonel sayılar aritmetiğiyle kök hesabı, hesâb-ı sittinî, mesâha, dört orantılı sayı, çift yanlış hesabı ve cebirle denklemlerini ihtiva eden yedi bölümden oluşur; dost sayılar konusunda bir zeyil içeren nüshaları da bulunmaktadır. Çok sayıda yazma nüshası bulunan eser, Hint-İran dünyası yanında az olmakla birlikte Osmanlılar tarafından da kullanılmıştır (İÜ Ktp., AY, nr. 1023; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1993). Muhammed Bâkır b. Mîr Muhammed İsmâil Hâtunâ-

bâdî (ö. 1127/1715) tarafından Farsça'ya tercüme edilen eseri Yezdî'nin torunu Muhammed Bâkır b. Muhammed Hüseyin 1106'da (1695) *Kifâyetü'l-lübâb fi şerhi müşkilâti 'Uyûnü'l-hisâb* adıyla şerhetmiş ve bazı konularda yeni katkılarda bulunarak genişletmiştir (Tahran Üniversitesi Ktp., nr. 465). 2. *Şerhu Hulâşati'l-hisâb*. Bahâeddin el-Âmilî'nin *Risâlet-i Bahâ'iyye* adıyla da bilinen ünlü matematik kitabının şerhidir (bk. HULÂSATÜ'L-HİSÂB). Eserin ders kitabı olması sebebiyle Âmilî tarafından kısaca incelenen konular Yezdî'nin şerhinde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır (Meşhed Üniversitesi Ktp., nr. 8528). 3. *Şerhu'l-makâleti'l-âşire min tahriri Uşûli Öklidis*. Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, sürekli niceliğe dayalı irrasyonel sayıların araştırması olan Öklid'in *Uşûl*'üne yaptığı tahririn onuncu makalesinin şerhidir (Tahran Sipahsâlâr Medresesi Ktp., nr. 460/13; Tahran Millî Ktp., nr. 864). 4. *Hâşiyeye 'alâ Tahriri'l-kübre ve'l-üstuvâne*. Archimedes'in *Kitâbü'l-Küre ve'l-üstuvâne* adlı eserinin Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından yapılan tahririne hâşiyedir (Tahran Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr. 171/1). 5. *Havâşî 'alâ tahriri Kitâbi'l-eşkâli'l-küriyye li-Menâlavus*. Menelaus'un küreler konusundaki eserinin şerhidir (St. Petersburg Millî Ktp., nr. 144/9). 6. *Şerhu tahriri Kitâbi'l-Uker li-Tedusius*. Theodosios'un küreler hakkındaki henesi eserinin şerhidir (Tahran, Mahmûd Ferhâd Mu'temid Ktp., nr. 117/17). 7. *Fütühât-ı Gaybiyye*. Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin *Kitâb fîmâ yehâtü ileyhi's-şâni' min 'emâli'l-hendes* adlı eserinin Farsça şerhidir (Kitâbhâne-i Merkezî-i Âsitân-i Kuds-i Rezavî, nr. 5371).

Astronomi-Astroloji. 1. *Şerhu Mucmeli'l-uşul*. Kûşyâr b. Lebbân'ın astroloji konusundaki ünlü eserinin şerhidir (Taşkent Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 2572/36). 2. *Tuhtetü'l-müneccimîn*. Astroloji konusunda genel bir eserdir (Taşkent Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 461). 3. *Ma'la'u'l-envâr ve ma'la'u'l-enzâr*. Astronomiye dairdir (Meşhed Üniversitesi Ktp., nr. 319/3). 4. *Mizânü's-şatâ'ih*. Usturlap hakkındadır (Tahran Mahmûd Ferhâd Mu'temid Ktp., nr. 117/1; eserlerin yazma nüshaları ve diğer çalışmaları için ayrıca bk. Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 355).

BİBLİYOGRAFYA :

M. Bâkır el-Yezdî, *'Uyûnü'l-hisâb*, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1993, vr. 9^b, 20^{a-b}, 49^{a-b}; Storey, *Persian Literature*, II, 3; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 591, 1024; Safâ, *Edebiyyât*, V/

I, s. 348-350; Sezgin, *GAS*, V, 115, 130, 143, 155, 163, 325; *A'yânü's-Şî'a*, IX, 181; Ağâ Buzûrg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşâni'î's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, XV, 378-379; XXI, 151; Alireza Dja'farî Nainî, *Geschichte der Zahlentheorie im Orient im Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung persischer Mathematiker*, Braunschweig 1982, s. 4-51, 57-72; a.m.f., "A New Type of Numbers in a Seventeenth Century Manuscript", *MTUA*, VII/1-2, Halep 1983, s. 125-138; Ebû'l-Kâsım Kurbânî, *Zindeginâme-i Riyâzîdânân-ı Devre-i İslâmî*, Tahran 1365 hş., s. 163, 436-441; Roshdi Rashed, *The Development of Arabic Mathematics: Between Arithmetic and Algebra* (trc. A. F. W. Armstrong), Dordrecht 1994, s. 131, 282, 286; a.m.f., "Algebra", *Encyclopedia of the History of Arabic Science* (ed. Roshdi Rashed), London 1996, II, 358; a.m.f., "Combinatorial Analysis, Numerical Analysis, Diophantine Analysis and Number Theory", a.e., II, 380, 391, 401, 402, 407, 410; a.m.f., "Nuşuş li-târîhi'l-a'dâdi'l-mütehabbe ve hisâbi'l-tevâfukat", *MTUA*, VI/1-2 (1982), s. 5, 12-13, 55-59; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.)*, İstanbul 2003, s. 355 vd.; S. Brentjes, "The First Perfect Numbers and Three Types of Amicable Numbers in a Manuscript on Elementary Number Theory by Ibn Fellûs", *Erdem*, IV/11, Ankara 1988, s. 477.



İHSAN FAZLIOĞLU

MUHAMMED BAYRAM

(محمد بيرم)

Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed es-sâlis b. Muhammed es-sânî b. Muhammed el-evvel b. Hüseyin (1840-1889)

Tunuslu tarihçi, gazeteci ve yazar.

Muharrem 1256'da (Mart 1840) Tunus'ta doğdu. Kendisine Muhammed el-hâmis denilmesinin sebebi aynı soydan gelen ve aynı adı taşıyan beşinci kişi olmasıdır (dördüncüsü amcası Muhammed'dir). Osmanlı fethinin (1574) ardından Tunus'a yerleşen, birçok ünlü şahsiyet yetiştiren ve ülkenin Hüseyinler'den sonra en şerefli sülâlesi sayılan bir Türk ailesine mensuptur. Zeytûne Medresesi'nde öğrenim gören Muhammed Bayram özellikle hadis, fıkıh, tarih ve coğrafya alanlarında geniş bilgi edindi. On yedi yaşında iken Muhammed Paşa zamanına ait (1855-1859) idarî emir, karar ve tebliğleri içeren bir "künnâş" derledi. 1861'de Unukiyye Medresesi'nde ders vermeye başladı ve aynı yılın sonunda Zeytûne'de ikinci kısım müderrisi oldu. 1857-1864 yılları arasında gerçekleştirilen reformları savunarak yenilik taraftarı aydınlar içinde yer aldı ve Tunus'un resmî gazetesi *er-Râ'id*'de hürriyeti öven yazılar yayımladı.

Bir süre kadılık yapan ve 1869'da Zeytûne'de birinci kısım müderrisliğine terfi eden Muhammed Bayram yenilik taraftarı Hayreddin Paşa, Hüseyin Paşa ve İbn Ebû'd-Diyâf gibi kişilerle dostluk kurdu. Hayreddin Paşa'nın 1873-1877 yıllarındaki vezîr-i ekberlik döneminde gerçekleştirilen reformlara katıldı. 1874'te kurulan Cem'iyetü'l-evkâf'ın başına getirildi; karışıklık içindeki vakıfları ıslah edip gelirlerini arttırdı. Aynı yıl oluşturulan Eğitim Reformu Komisyonu'na üye seçildi ve açılacak olan Sâdîki Medresesi'nin yönetmelik ve ders programlarının hazırlanmasında etkin rol oynadı. Zeytûne Medresesi'nde yürütülen eğitim reformu çalışmalarına katıldı. 1875'te Devlet Matbaası'nın ve *er-Râ'id* gazetesinin başına getirildi. Bunları canlandırıp düzene koyarken gazeteye birçok yazı yazdı, bu arada İstanbul'da çıkan *el-Cevâ'ib*'e de çeşitli makaleler gönderdi.

1875 sonlarında tutulduğu bir sinir hastalığının tedavisi için Paris'e gitti, üç ay sonra ülkesine döndü ve Sâdîki Medresesi ile Zeytûne Medresesi'nin kitaplıklarını düzenledi. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı dolayısıyla Türkiye'ye yardım malzemesi gönderilmesinde etkili oldu; ayrıca savaşın desteklenmesi için bir fetva yayımladı. 1878'de yine tedavi amacıyla Paris'e gitti; Fransa Cumhurbaşkanı MacMahon tarafından kabul edildi. Dönüşünde Sâdîki Hastahanesi'nin kuruluşunda önemli hizmeti geçti. 1879'da zâhiren tedavi olmak, gerçekte ise Fransız konsolosu Th. Roustan'ın geri alınmasını temin için Paris'e gönderildi; ancak konsolos bunu öğrenerek tedbirini aldı. Üç ay süren bu seyahati sırasında bazı siyasetçilerle yaptığı görüşmelerde Fransa'nın Tunus'u işgal amacıyla olduğunu anladı ve durumu yetkililere bildirdi. Londra'ya uğrayıp ülkesine dönünce eskiden beri vezîr-i ekber Mustafa b. İsmâil ile (Genç Mustafa Paşa) arasında bulunan anlaşmazlık şiddetlendiğinden hacca gitmek üzere Ekim 1879'da Tunus'tan ayrıldı. Uğradığı Kahire'de Hidiv Tefik Paşa ile görüştü. Beyrut'ta halktan ve Vali Midhat Paşa'dan büyük ilgi gördü. Bağdat'ta Şeyh Seyyid Selmân el-Kâdirî'den icâzet aldı. Hac dönüşü İstanbul'a geldi ve Sultan Abdülhamid tarafından kabul edilerek kendisine maaş bağlandı. Bu arada Fransız konsolosunun etkisiyle Tunus hükûmeti Muhammed Bayram'ın yurda dönmesini istediye de Bâbiâli onu Tunus'taki resmî görevlerinden affetti.

1881'de Fransa Tunus'u işgal edince Muhammed Bayram ülkesine dönme fikrinden vazgeçti. *el-Cevâ'ib*'de bu işgali kınayan yazılar yazdı ve Bâbiâli tarafından eski vezîr-i ekber Hayreddin Paşa ile birlikte Fransız işgali hakkında bir rapor hazırlamakla görevlendirildi. Osmanlı Devleti'nin Tunus üzerindeki hukukunu savunan takrirî padişaha sunmasının ardından Osmanlı Devleti'nde yapılmasını lüzumlu gördüğü reform tasarılarını bir rapor halinde kaleme aldı; meclisi ve anayasası olan bir yönetim önerdi; ayrıca taşra teşkilâtında ıslahat gerektiğini belirtti. Yıl sonuna doğru İtalya'ya giderek ailesini de İstanbul'a getirdi ve dört buçuk yıl daha burada kaldı. Bu süre içinde *Şafvetü'l-i'tibâr*'in üç cildini ve II. Abdülhamid'in emri üzerine, Alman imparatoruna hediye edilen atlar vesilesiyle *Risâle fi'l-hayl* adlı risâlesini yazdı. *el-İ'tidâl* adlı bir gazete çıkararak Fransa'ya karşı sert yazılar kaleme aldı.

Muhammed Bayram, Kasım 1884'te ailesiyle birlikte İstanbul'dan ayrılarak Mısır'a gitti; devlet adamları ve ulemâdan hüsnükabul gördü; ikamet masrafları karşılandı ve kendisine maaş bağlandı. 1885'te Kahire'de önce günlük, ardından haftalık *el-A'lâm* gazetesini çıkardı. Nisan-Eylül 1887'de Avrupa'ya giderek İngiltere Kraliçesi Viktorya'nın tahta çıkış yıl dönümü merasimine katıldı. Bir süre Fransa ve İtalya'da bulunduktan sonra Mısır'a döndü. 1889'da Ernest Renan'ın İslâm dininin ilme karşı olduğu yolundaki iddiasına reddiye olarak bir eser yazdı ve *Şafvetü'l-i'tibâr*'ın IV. cildini tamamlayıp V. cildine başladı, ancak bitiremedi. Aynı yıl Kahire Mahkeme-i İbtidâiyye-i Ehliyyesi'ne hâkim tayin edilmesi sebebiyle *el-A'lâm*'in neşri durdurdu. Sağlığının iyice bozulması yüzünden tebdilihava için gittiği Hulvan'da 25 Rebîülâhîr 1307 (19 Aralık 1889) tarihinde vefat etti ve Kahire'de İmam Şâfiî Türbesi'nin yanına gömüldü.

Eserleri. Muhammed Bayram'ın en önemli çalışması olan *Şafvetü'l-i'tibâr bi-müstevdâ'îl-emşâr ve'l-aqtâr* (I-V, Kahire 1302-1311) Arapça yazılmış en iyi siyasî coğrafya kitaplarından. Bazı Avrupa, Asya ve Afrika ülkelerine dair bilgilerle müellifin seyahatlerini ve siyasî fikirlerini içerir. Dönemin Tunus, İstanbul ve Kahire olayları için önemli bir kaynak niteliğindeki eserin son cildi oğlu Muhammed el-Hâdî tarafından bitirilerek yayımlanmıştır. Müellifin diğer eserleri de şunlardır: *Tuhtetü'l-havâş fi hilli şaydi*

bundu'ki'r-raşâş (Kahire 1303); *Mülâhazât siyâsiyye 'ani't-tanzîmâtî'l-lâzime li'd-Devleti'l-'aliyye* (Kahire 1303); *et-Tahkîk fi mes'ele'ti'r-raķîk* (bu üç risâle, Munsif b. Abdülcelîl ve Kemâl İmrân tarafından müellifin bibliyografyasının ekinde yayımlanmıştır, bk. bibl.); *Tecridû's-sinân li'r-red 'ale'l-haķib Rinân* (Kahire 1889); *Risâle fi cevâzi şirâ'i evrâķi'd-düyûn* (Kahire 1889); *İşlâhu'l-evkâf bi-Mısır* (Kahire 1889); *Risâle fi ahkâmî'l-esrâf Âli Beyti Resûlillâh* (Kahire 1302); *Muhtaşar fi fenni'l-'arûz*; *Risâle fi sük-nâ dâri'l-harb*; *er-Ravzatû's-seniyye fi'l-Fetâvi'l-Bayrâmiyye*; *Risâle fi cevâzi işdâli şa'ri'r-re's*; *Hubbû't-Tûni-siyyîn li'l-istiklâl*; *Takrîr fi beyâni huķûķi'd-Devleti'l-'aliyye 'ale'l-Bilâdî't-Tûniyye*.

BİBLİYOGRAFYA :

BA. İrade - Dahiliye - Hariciye, 1297-1302/1879-84; Filib dî Tarrâzî, *Târihu's-şîhâfeti'l-'Arabiyye*, Beyrut 1913-14, I, 139-141; III, 24; Serkis, *Mu'cem*, s. 613-614; Zeynelâbidin es-Senûsî, *Muhammed Bayram el-hâmis*, Tunus 1952; Muhammed b. Âşûr, *Erkânü'n-nehdâti'l-'Arabiyye*, Tunus 1965, s. 21-27; Ahmed Abdeselem, *Les historiens tunisiens*, Tunus 1973, s. 387-404; P. Bardin, *Algériens et tunisiens*, Marseille 1979, s. 116-117; Mahfûz, *Terâcimü'l-mû'ellifin*, I, 191-197; Reşid ez-Zevâddî, *Rüvâdû'l-ıslâh*, Tunus 1983, s. 48-67; Sâdîk ez-Zemerlî, *A'lâm Tûniyyûn* (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1986, s. 87-95; Ali eş-Şennûfî, *Tercemetü Muhammed Bayram el-hâmis fi Şafveti'l-i'tibâr*, Kartâc 1989; Munsif b. Abdülcelîl - Kemâl İmrân, *Muhammed Bayram el-hâmis*, Kartâc 1989; Fethî el-Kâsimî, *eş-Şeyh Muhammed Bayram el-hâmis: Hayâtühü ve fikrühü'l-ıslâhî*, Kartâc 1990; B. Tlili, "L'idée d'un bon gouvernement ottoman dans la pensée de Bayram V (1840-1889)", *CT, LXXIX-LXXX* (1972), s. 147-170; a.m.f., "Contribution à l'étude de la pensée sociale et politique de Bayram V", *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, sy. 16, Aix-en-Provence 1974, s. 327-343; Moh. Bencheneb, "Muhammed Bayram", *İA*, VIII, 493-495; G. S. van Krieken, "Muhammed Bayram al-Khâmis", *El²* (İng.), VII, 433-435; *Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, VIII, 4057.



ATILLA ÇETİN

MUHAMMED BEHCET el-BAYTÂR

(محمد بهجة البيطار)

(1894-1976)

Suriyeli din âlimi.

9 Mart 1894'te Dimaşk'ta doğdu. Büyük dedeleri Cezayir'den gelip Dimaşk'ın Meydân mahallesine yerleşen ilim ve fazilet sahibi bir aileye mensuptur. Âlim, edip ve şair olan babası İbnü'l-Baytâr diye meşhur olmuştur. Muhammed Behcet

başta Cemâleddin el-Kâsımî olmak üzere babasından, anneden dedesi Abdürrezzâk el-Baytâr, Bedreddin el-Hasenî ve Muhammed Hıdır Hüseyin'den Arap dili ve edebiyatı ile aklî ve naklî ilimlere dair dersler aldı. Bir asırdan beri imam-hatip yetiştiren ailenin oturduğu Meydân mahallesindeki Kâa (1910), Kerîmüddin ed-Dekkâk (1917) ve Şürbecî camilerinde imam-hatiplik ve vâzlik yaptı. 1921-1926 yılları arasında aynı mahalledeki ilkokulda öğretmen olarak çalıştı. 1926'da Mekke'de düzenlenen İslâm Kongresi'ne katıldı. Kral Abdülâzîz b. Suûd'un isteğiyle, yeni kurulan el-Ma'hedü'l-ilmîyyü' (âliyyü)'s-Suûdî'nin beş yıl müdürlüğünü yaptı. Bu sırada Mekke Yüksek Şer'iyye Mahkemesi üyeliği, el-Murâkabetü'l-kazâiyye heyeti reis vekilliği, Hicaz okulları eğitim müfettişliği, Harem-i şerîf'teki Maârif-i Umûmiyye Meclisi üyeliği görevlerinde bulundu. 1931'de Suriye'ye dönünce bazı okullarda öğretmenlik yaptı. 1940'ta Dimaşk mekteplerine müderrisi âm oldu; 1942'de Şer'iyye Fakültesi'ne tefsir ve ahlâk dersleri, ayrıca yüksek öğretmen okuluna tefsir dersi öğretim görevlisi olarak tayin edildi. 1943-1946 yıllarında Tâif'te Dârü't-tevhîdî's-Suûdiyye'nin müdürlüğüne getirildi. 1947'den itibaren 1953'te emekli oluncaya kadar Dimaşk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde tefsir ve hadis okuttu. Emekliye ayrıldıktan sonra Dimaşk İlahiyat Fakültesi'nde tefsir konferansları verdi. Vakıflar Bakanlığı bünyesinde başta eğitim faaliyeti olmak üzere çeşitli görevlerde bulundu. 1923'ten beri faal üyesi bulunduğu Dimaşk Arap İlim Akademisi ile 1954'te muhabir üye seçildiği Irak İlim Akademisi bünyesinde araştırma ve yazıları ile konferanslarını sürdürdü. 29 Mayıs 1976'da Dimaşk'ta vefat etti. Muhammed Behcet ıslahatçı Selefî akideyi savunmuş, başta Cemâleddin el-Kâsımî olmak üzere Takıyyüddin İbn Teymiyye ve M. Reşîd Rızâ çizgisinde olduğunu belirtmiştir.

Eserleri. A) Telif Eserleri. *en-Nefha 'ale'n-Nefha ve'l-minha* (Abdülkâdir el-İskenderânî'nin *en-Nefhatü'z-zekiyye*'sine reddiye olarak yazılan, Selef akidesinin savunulduğu eser Ebü'l-Yesâr ed-Dimaşki el-Meydânî imzasıyla basılmıştır; Dimaşk 1922); *Naẓra fi'n-Nefhati'z-zekiyye* (Vehhâbîler'in şüphelerine reddiye olup bir önceki eserin zeyli şeklinde ve onunla birlikte yayımlanmıştır); *el-Kevserî ve ta'likâtühû* (Kahire 1938); *Hayâtü Şeyhîlislâm İbn Teymiyye* (Dimaşk 1380/1960); *Tefsîru Sûreti Yûsuf* (M. Reşîd Ri-

zâ'nın sûreyle ilgili müstakil tefsirinin ikmalidir; Dimaşk 1939); *Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî* (Kahire 1962); *el-İncil ve'l-Kur'ân fi keffeteyi'l-mizân* (Dimaşk 1967; Osman Cilacı tarafından *İncil ve Kur'an'dan Gerçekler* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir [Konya 1987]); *er-Rihletü'n-Necdiyyetü'l-Hicâziyye 1338/1940* (Dimaşk 1967); *el-İslâm ve's-şahâbetü'l-kirâm beyne's-sünneti ve's-şî'a* (Beyrut 1966); *Kelimât ve eḥâdis* (Dimaşk 1974); *eş-Şekâfâtü'l-beyzâ' ve's-şafra'* (bir önceki eserle birlikte yayımlanmıştır); *el-İştikâk ve't-tarîb* (Dimaşk 1961); *Tahrîcu eḥâdisi Kitâbi'l-Buḥâlâ' li'l-Câhîz* (Dimaşk 1938); *el-Mu'âmelât fi'l-İslâm ve tahkîku mâ verede fi'r-ribâ* (M. Reşîd Rızâ'nın başladığı eserin ikmalî olup mukaddimeyi de Muhammed Behcet kaleme almıştır; Kahire, ts.); *Naḫdû 'Ayni'l-mizân* (Cemâleddin el-Kâsımî'nin "Mizânü'l-cerh ve't-ta'dîl" başlıklı makalesine Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ'nın yazdığı reddiye [Sayda 1330] cevaptır; Dimaşk 1931); *İlave şâniye fi'htiyârâtı Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* [nşr. M. Hâmid el-Fakî], Kahire 1953); *Mecmû'us-sünne* (İki ciltlik bir hadis kitabı olup Mahmûd el-Mellâh ve Muhibbüddin el-Hatîb ile birlikte hazırlanmıştır; Cidde 1966); *Târîhu fikreti i'câzi'l-Kur'ân*. Müellifin ayrıca Hz. Peygamber'in methine dair küçük bir divanı ile bazı şiirlerinden söz edilmektedir.

B) Neşirleri. Cemâleddin el-Kâsımî, *Qavâ'idü't-tahdis fi funûni muştalahi'l-ḥadis* (Dimaşk 1353/1935); a.m.lf., *el-Fazlü'l-mübîn 'alâ 'İkdi'l-cevheri's-semîn* (Beyrut 1403); Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed (b. Hanbel)* (Dimaşk 1925); Sadreddin el-Kangarâvî, *el-Mûfi fi'n-naḫvi'l-Kûfi* (Dimaşk 1950); Kemâleddin İbnü'l-Enbârî, *Esrârü'l-'Arabiyye* (Dimaşk 1377/1957); Abdürrezzâk el-Baytâr, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-salîs 'aşer* (I-III, Dimaşk 1961-63). Ayrıca Reşîd Rızâ'nın *Tefsîrü'l-Menâr*'ını da tahkik ettiği kaydedilmektedir. Muhammed Behcet'in çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır. Sadece Dimaşk'ta çıkan *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İuḡati'l-'Arabiyye*'de 1933-1973 yılları arasında neşredilmiş 180 kadar makalesi tesbit edilmiştir (bk. Adnân el-Hatîb, LI/4 [1396/1976], s. 804-821).

BİBLİYOGRAFYA :

C. Fâris, *Men hüve fi Sûriyye*, Dimaşk 1949, s. 125; a.m.lf., *Men hüm fi'l-'âlemi'l-'Arabî*, Dimaşk 1957, s. 104-105; Ni'me Zeydân, *'Âlemü-*

nâ el-'Arabî: Sûriyye ve Lübnân, Beyrut 1956, s. 568-569; Ethem el-Cündî, *A'lâmü'l-edeb ve'l-fen*, Dimaşk 1958, II, 137-138; Ahmed Kudâme, *Me'âlim ve a'lâm fi bilâdi'l-'Arab*, Dimaşk 1965, s. 166-167; M. Beşîr el-İbrâhimî, *'Uyûnü'l-beşâ'ir*, Beyrut 1971, s. 638-643; Ömer Rızâ Kehhâle, *el-Müstedrek*, Beyrut 1406/1985, s. 614-615; Abdülkâdir Ayyaş, *Mu'cemü'l-mü'ellifine's-Sûriyyin fi'l-karni'l-işrin*, Dimaşk 1405/1985, s. 75; Ali et-Tantâvî, *Ricâl mine't-târîh*, Cidde 1406/1986, s. 416-420; Nizâr Abâza - M. Mutî' el-Hâfiz, *Târîhu 'ulemâ'i Dimaşk*, Dimaşk 1406/1986, II, 918-925; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, *İtmâmü'l-'A'lâm*, Beyrut 1999, s. 224; M. Abdüllatif Sâlih el-Ferfûr, *A'lâmu Dimaşk*, Dimaşk 1408/1988, s. 248-250; M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmilâtü Mu'cemi'l-mü'ellifin*, Beyrut 1418/1997, s. 718-719; Ahmed el-Alâvine, *Zeylül-'A'lâm*, Cidde 1418/1998, s. 167-168; Adnân el-Hatîb, "Muhammed Behcet el-Baytâr: Hayâtühü ve âşâruh", *MMLADm.*, LI/4 (1396/1976), s. 785-826; Ahmed Râtîb en-Neffâh, "Ârâ' ve enbâ", a.e., LIII/1 (1397/1978), s. 220-245.

MAHMÛD EL-ARNAÛT

MUHAMMED BEHCET el-ESERİ

(محمد بهجة الأثرى)

Muhammed Behcet b. Mahmûd b. Abdülkâdir b. Ahmed el-Eserî (1902-1996)

Iraklı edip, şair ve yazar.

1902 (veya 1904) yılında Bağdat'ta doğdu. Büyük dedesi Ahmed, Diyarbekir valisiyle anlaşmazlığa düşünce Erbil'e göç etti, daha sonra Bağdat'a yerleşerek ticaretle uğraştı, babası da tâcirdi. Askerî rüşdiyeye kaydolun Muhammed Behcet askerî eğitime dayanmadığı için buradan ayrıldı. Öğrenimi sırasında Türkçe eğitimi aldı, özel bir hocadan Fransızca okudu. 1917'de İngilizler'in Bağdat'ı işgalinden sonra İngilizce tahsil etti. Ardından Arap dili ve edebiyatı ile İslâmî ilimlerde uzmanlaşmaya yöneldi. Özellikle Ali Alâeddin el-Âlûsî ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'den yararlandı. Onlardan dil ve edebiyat yanında İslâmî ilimler, Arap tarihi ve mantık gibi dersleri aldı. Mahmûd Şükrî



Muhammed Behcet el-Eserî

el-Âlûsî hadis ilmüne düşkünlüğünü göstererek ona Eserî lakabını verdi. 1924 yılından itibaren on yıl kadar Bağdat'ta Arap dili ve edebiyatı ile din ve ahlâk dersleri öğretmeni olarak çalıştı. 1927'de gözden geçirerek yayımladığı Mahmûd Şükrî el-Âlûsî'nin *Târîhu mesâcidi Bağdâd ve âşârihâ* adlı eserinde yer alan dinî islahatla ilgili fikirlerinden dolayı mahkemeye verildiyse de beraat etti. 1928'de diğer Arap ülkelerine, Türkiye ve Yunanistan'a gitti. Dönüşünde Cem'iyetü's-şübbânî'l-müslimîn'in kuruluşuna katıldı. 1936'da Bağdat bölgesi vakıflarına müdür, bir yıl sonra da Maarif Bakanlığı Arap dili müfettişi tayin edildi. 1941 yılında Reşîd Kerâmî'nin İngiliz işgaline karşı başlattığı ayaklanmaya katıldığı için üç yıl hapse mahkûm oldu. Nisan 1948'de Maarif Bakanlığı'ndaki müfettişlik görevine iade edildi. 1956 yılında yüksek öğretmen okulu ile polis fakültesinde dersler verdi. Kraliğin sona erip cumhuriyetin kurulduğu 1958 Temmuzunda getirildiği Vakıflar genel müdürlüğü görevini 1963 Şubatında emekli oluncaya kadar sürdürdü.

Muhammed Behcet, resmî görevlerinin yanı sıra 1920'li yıllardan itibaren gazete ve dergilerde Arap dili ve edebiyatı ile eleştiri konularında, ayrıca dinî, siyasî ve içtimâî meselelere dair makaleler yazmaya, şiirlerini yayımlamaya başladı. İlk gençlik yıllarında şair Cemîl Sıdkî ez-Zehâvî ve Ma'rûf er-Rusâfî ile çatışma içine girdi. 1924'ten itibaren iki yıl süreyle hıfızlık *el-Bedâ'î* ve *el-Âlemü'l-İslâmî* dergilerinde yazı işleri müdürü, daha sonra altı yıl kadar *Mecelletü'l-Mecma'î'l-İlmiyyü'l-İrâkî* dergisinde yazı işleri müdürü ve yönetici olarak çalıştı. 1929-1949 yılları arasında çeşitli komisyonlarda üyelik yapan Eserî, 1949'da el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-İrâkî başkanının ikinci vekili ve 1953-1963 arasında birinci vekili oldu. 1961'de Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'nin Yüksek Danışma Kurulu'nun, 1980'de Fas Kraliyet Akademisi'nin üyeliğini yaptı. 1931-1968 yıllarında milletlerarası kongre ve toplantılara katıldı; birçok ödül, nişan ve madalya aldı. 23 Mart 1996'da Bağdat'ta vefat etti. Muhammed Behcet'in edebî nesirleri cümlelerinin kısalığı, lafız güzelliği, parlak üslubu ve sağlam örgüsüyle birçok kadim müellifin nesirlerinden üstündür. Aynı özellikler şiirlerinde de görülmektedir.

Eserleri. A) Telif Eserleri. *A'lâmü'l-İrâkî* (Âlûsî ailesiyle onun meşhur şahsiyetlerinin biyografilerine dairdir; Bağdat

1340/1921); *el-Mücmel fi târihi'l-edebi'l-'Arabî* (Bağdat 1929); *el-Medhal fi târihi'l-edebi'l-'Arabî* (Bağdat 1929); *Me'sâtü's-şâ'ir Vezzâhu'l-Yemen* (Velîd b. Abdülmelik'in eşi Ümmü'l-Benîn'e yazdığı gazel yüzünden öldürülen şair Vezzâhu'l-Yemen Abdurrahman b. İsmâil hakkında edip Ahmed Hasan ez-Zeyyât'ın görüşlerine reddiye olarak yazdığı makalelerini içerir; Bağdat 1935); *el-İtticâhâtü'l-hadîse fi'l-İslâm (el-'Arab ve'l-hadâratü'l-hadîse* adlı eser içinde; Beyrut 1951; nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire, ts.); *el-Coğrâfiyye 'inde'l-müslimîn ve's-Şerîf el-İdrîsî* (Bağdat 1952); *Kâtibü'd-devleteyn: en-Nûriyye ve's-Salâhiyye* (Bağdat 1956); *Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ve ârâ'ühü'l-luğaviyye (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî: Siretühü ve dirâsâtühü'l-luğaviyye*, Kahire 1958; Küveyt 1416/1995); *Mu'cemü'l-âlât ve'l-edevât ve gayrihâ: el-Âletü ve'l-edât* (Bağdat 1962); *Naẓarât fâhişa fi kavâ'idî resmî'l-kitâbeti'l-'Arabîyye ve zavâbî'l-luğa ve tarîkati tedvîni târihi'l-edebi'l-'Arabî* (Bağdat 1971); *Melâmiḥ ve ezḥâr* (Bağdat 1974); *Zerâ'ü'l-'aşabiyyeti'l-'unsuriyye fi işâreti'l-harb ve ḥamelatî Nâdir Şâh 'ale'l-'Irâk fi rivayeti şahidi 'ıyân* (Bağdat 1401/1981); *Muḥammed b. 'Abdülvehhâb: Dâ'iyetü't-tevhîd ve't-tecdîd fi'l-'aşrî'l-hadîs* (Riyad 1404/1984); *Dîvânü'l-Eserî* (Bağdat 1990). Diğer eserleri de şunlardır: *Abdülmuhsin el-Kâzîmî: Hayâtühü ve şîruhü; Şeyḥülislâm 'Ârif Hikmet, 'İmâdüddîn el-Kureşî el-İşbahânî el-Kâtib, Eşherü meşâhîri'l-'Irâk fi'l-edeb ve's-siyâse fi'l-karneyni'l-aḥireyn, er-Red 'ale's-şu'ûbiyye ev nakẓu Kitâbi'l-Meşâlib li'bni'l-Kelbî, en-Nukûd ve'r-rudûd, Maḳâlât nakdiyye, Şerḥu Maḳâmâtî İbn Mâri eṭ-Ṭabîb el-Mısrî, el-Edebü'l-mu'âşır fi'l-'Irâk, Zılâlü'l-eyyâm* (divan), *Verâ'e'l-eslâki's-şâ'ike* (divan). Eserî başka müelliflerle birlikte okul kitapları da yazmıştır. Ayrıca Ahmet Süheyl Ünver'in *Hattat Ali bin Hilal: Hayatı ve Yazıları* adlı kitabını Azîz Sâmî ile birlikte *el-Hatṭâṭü'l-Bağdâdî 'Alî b. Hilâl el-meşhûr bi'bni'l-Bevvâb* başlığıyla Arapça'ya tercüme etmiştir (Bağdat 1377/1958).

B) İlmî Neşirleri. Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Târîhu Necd* (Kahire 1343, 1347, 1998), *ed-Ḍarâ'ir vemâ yesûgu li's-şâ'ir dâne'n-nâsir* (Kahire 1344/1923, 1418/1998), *Târîhu Mesâcidi Bağdâd ve âşârihâ* (Bağdat 1346/1927), *Uḳûbâtü'l-'Arab fi Câhiliyyetihâ ve ḥudû-*

dü'l-ma'âşî elleti yertekibühâ ba'zühüm (MMLr., XXXV/2 [1984], s. 3-85), *en-Naḥt ve beyânü ḥaḳîkatihî ve nebze 'an kavâ'idihî* (MMLr., XXXIX/3 [1409/1988], s. 7-61; Bağdat 1989), *el-Mâ'ü vemâ verede fi şûrbihâ mine'l-âdâb* (Rabat 1405/1985) ve *Bülûğu'l-ereb fi ma'rifeti aḥvâli'l-'Arab* (I-III, Beyrut, ts. [Dârü'l-kütübü'l-İlmiyye]; Beyrut, ts. [Dârü's-şarki'l-Arabî]); *Ebü Bekir es-Sûlî, Edebü'l-küttâb* (Beyrut 1922; Bağdat 1922); *İbnü'l-Cevzî, Menâḳibü Bağdâd* (Bağdat 1342/1924); *İbnü'l-Müneccim, Kitâbü'n-Nağam* (Bağdat 1369/1950); *İmâdüddîn el-İsfahânî, Ḥarîdetü'l-kaşr ve cerîdetü'l-'aşr* (Irak şairleri kısmı, Cemîl Safd ile I-V, Bağdat 1955-1978); *İbn Cinnî, Tefsîru urcûzeti Ebî Nuvâs fi takrîzi'l-Fazl b. er-Rebî' vezîri'r-Reşîd ve'l-Emîn* (Dımaşk 1386/1966); *Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Muḳaddimetü Nüzheti'l-evvâh ve ravzatî'l-efrâḥ* (Nuşûş felsefiyye mühdât ile'd-Duktâr İbrâhîm Medkûr içinde, s. 135-174, Kahire 1976); *Demenhûrî, 'Aynü'l-ḥayât fi'stinbâṭü'l-miyâh* (Rabat 1989); *Dîvânü Vezzâhü'l-Yemen: Şerḥu Muḥammed Ḥayr* (Beyrut 1996); *İdrîsî, Ḥarîṭatü'l-'âlem (Şuretü'l-'arz)* (Cevâd Ali ile birlikte, Bağdat 1951), *Mu'cemü'l-eḳâlim, Mir'âtü'l-eḳâlim* (önceki eserin özeti) ve *Nüzhetü'l-müştâk fi'htirâkı'l-âfâk*; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Risâletü'l-misvâk*; *Ebü'n-Necm el-İclî, Ümmü'l-erâcîz*; *Abdülkâdir b. Şa'bân, Levḥü'l-ḥıfz fi ḥisâbi'aḳâdî'l-eşâbî*.

Muhammed Behcet'in Arap dili ve edebiyatı, Arap şiiri, edebî tenkit, tarih vb. konularda yazdığı makalelerle tahkik ettiği bazı kitap ve risâleleri el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-İrâkî, Mecmau'l-lugati'l-Arabîyye (Kahire), Mecmau'l-lugati'l-Arabîyye (Dımaşk) ve Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'nin çıkardığı dergilerle *el-Mevrid*, *el-Baḥşü'l-'ilmî* gibi mecmualarda yayımlanmıştır (Sabâh Nûrî Merzûk, VII, 110-112). Hamîd el-Matbaî, *el-'Allâme Muhammed Behcet el-Eserî* adıyla bir monografi kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

C. Awvâd, *Mu'cemü'l-mü'ellifine'l-'İrâkıyyîn*, Bağdad 1969, III, 114-116; İbrâhîm es-Sâmerâî, *Târîhu 'ulemâ'i Bağdâd fi'l-karnî'r-râbi' 'aşer el-hicrî*, Bağdad 1982, s. 113-118; a.m.f., *Mecâlisü Bağdâd*, Bağdad 1985, s. 56-60; M. Mehdî Allâm, *el-Mecma'ıyyûn fi ḥamsîne 'âmen*, Kahire 1406/1986, s. 260-262; Mîr Basrî, *A'lâmü'l-edeb fi'l-'İrâkî'l-hadîs*, London 1415/1994, II, 484-488; Abdülazîz Suûd el-Bâbîfîn, *Mu'cemü'l-Bâbîfîn li's-şu'arâ'i'l-'Arabî'l-mu'âşırîn*, Safat 1995, IV, 352; Hamîd el-Matbaî, *Meusû'atü a'lâmî'l-'İrâk fi'l-karnî'l-'ısrîn*, Bağ-

dad 1995, I, 182; a.mlf., *el-Allâme Muḥammed Behcet el-Eserî*, Bağdad, ts., tür.yer.; Ahmed el-Alâvine, *Ẓeylû'l-A'lâm*, Cidde 1418/1998, s. 168-169; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, *İlmâmü'l-A'lâm*, Beyrut 1999, s. 224-225; Sabâh Nûrî Merzûk, *Mu'cemü'l-mü'ellifin ve'l-küttâbi'l-İrâkıyyîn: 1970-2000*, Bağdad 2002, VII, 109-112; Muhammed Behcet el-Eserî, "Sîretü'l-Allâme el-Eserî bi-ḳâlemih" (nşr. Hamîd el-Matbâi), *el-Mevrid*, XXIV/2, Bağdad 1996, s. 4-16; Hilâl Nâcî, "el-Allâme Muḥammed Behcet el-Eserî", *MMMA* (Kahire), XLI/2 (1418/1997), s. 173-225; Adnân Abdurrahman ed-Dûrî, "el-Allâme Muḥammed Behcet el-Eserî: (1902-1996) melâmih min sîretihî ve müşârekâtihi'l-İlmiyye", *el-Mü'errihu'l-Arabî*, sy. 56, Bağdad 1418/1998, s. 257-266; Yusuf Şevki Yavuz, "Âlûsî, Mahmûd Şükrî", *DİA*, II, 549.



İSMAIL DURMUŞ

MUHAMMED BEHRÂN

(bk. BEHRÂN).

MUHAMMED BEKÂ

(محمد بقاء)

Muhammed Bekâ'

b. Gulâm Muhammed Sehârenpûrî
(ö. 1094/1683)

Hindistanlı müellif ve idareci.

1037 (1627-28) yılında günümüzde Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletinde bulunan Sehârenpûr'da doğdu. Bekâ şiiirlerinde kullandığı mahlasıdır. XIV. yüzyılın başlarında Herat'tan Hindistan'a göç eden ve Firûz Şah Tuğluk döneminde (1351-1388) Mültan eyalet valisi olup Melik Merdân unvanını alan Hâce Ziyâeddin'in soyundan gelmektedir. Hâce Ziyâeddin, daha sonra Delhi sultanı olan Seyyidler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı Seyyid Hızır Han'ın üvey babasıdır. Muhammed Bekâ ilk bilgileri babası Gulâm Muhammed'den aldı. Sirhind'de Şeyh Abdullah Miyân, Abdülhak Dihlevî'nin oğlu Şeyh Nûrülhak ve diğer âlimlerden İslâmî ilimleri okuyup tahsilini tamamladıktan sonra Sehârenpûr'a dönerek talebe yetiştirmeye başladı. Babasının vefatı üzerine tasavvufa yöneldi ve tekrar Sirhind'e gidip İmâm-ı Rabbânî'nin oğlu Hâce Muhammed Ma'sûm'a intisap etti. Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb döneminde Evrengzîb'in kumandanlarından çocukluk arkadaşı Bah-tâver Han'ın davetiyle devlet hizmetine girdi. Sehârenpûr'da bahşi ve vakıanigâr (vak'anüvis) olarak görev aldı. Bah-tâver Han'ın teşvikiyle zamanının büyük kısmını eser telifiyle geçirdi. Sehârenpûr'da vefat eden Muhammed Bekâ'nın ha-

yatının sonuna doğru tayin edildiği Sehârenpûr serkârlığı sırasında şehrin imarına önem verdiği ve kendi adıyla anılan (Bekâpûr) bir mahalle kurduğu kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. *Mecmû'a*. Ferîdüddin At-târ'ın *Mantıku't-tayr*'ı ile Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin *Meşnevî*'sinden ve diğer bazı kitaplardan parçalar ihtiva eden eser 1077'de (1666) düzenlenmiştir. 2. *Riyâzü'l-evliyâ'*. İlk dört halifeye, imamlar, velîler ve Hindistanlı velilere dair hacimli bir eserdir. 3. *Tezkiretü's-şu'arâ'*. Kendi dönemindeki şairler ve eserleri hakkındadır. 4. *Mir'âtü'l-âlem*. Dünya tarihi niteliğindeki eser bir mukaddime, yedi bölüm ve bir hâtmeden oluşur. Eserin Evrengzîb dönemiyle ilgili değerli bilgiler ihtiva eden bir bölümü H. M. Elliot tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (*The History of India*, London 1877 → ed. Fuat Sezgin, Frankfurt 1997, VII, 156-165). Müellifin *Mir'âtü'l-âlem*'in genişletilmiş şekli olarak düşündüğü, ancak ölümü üzerine yarım kalan çalışmasını 1095'te (1684) *Mir'ât-ı Cihânnümâ* adıyla yayınladı. Muhammed Şefî tamamlamıştır. Kitabın ayrıca müellifin kardeşi Muhammed Rızâ tarafından da ikmal edildiği belirtilmektedir. Muhammed Bekâ eserlerini Bahtâver Han'a ithaf ettiği için bazı araştırmacılar bu eserlerin müellifi olarak onu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, I, 125-127; III, 890-892; Ethé, *Catalogue of Persian Manuscripts*, s. 49; Storey, *Persian Literature*, I/1, s. 132-133; I/2, s. 1012; Abdülhay el-Hasenî, *Nûzhetü'l-havâtır*, V, 373; *The History of India* (ed. H. M. Elliot - J. Dowson), London 1877 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1997, VII, 145-165; *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Khuda Bakhsh Oriental Public Library*, Patna 1993, VI, 55-62; M. Hidayet Hosain, "Muḥammad Baqâ", *EP* (İng.), VII, 432-433; Enver Konukçu, "Bahtâver Han", *DİA*, IV, 522-523.



AZMİ ÖZCAN

MUHAMMED BELLO

(ö. 1253/1837)

Nijerya Fûlânî Devleti'nin
ikinci halifesi
(1817-1837).

1195'te (1781) doğdu. Fûlânî Devleti'nin kurucusu Osman b. Fûdî'nin oğludur. Tahsilini büyük bir âlim olan babası, amcaları ve diğer mahallî âlimlerin yanında tamamladı. Henüz yirmi yaşlarında iken ülkenin sayılı âlimleri arasına girdi. 1803

ylında Gobir sultanının baskıları yüzünden babasıyla birlikte Degal'den Gudu'ya hicret etti. Gobir sultanına karşı girilen mücadelede babasının önemli kumandanları arasında yer aldı. Daha sonra Kebir sultanının topraklarına sefer düzenleyerek Gulma, Zazzagava ve Sauva şehirlerini fethetti. Daura, Katsina ve Kano liderleriyle yapılan görüşmeleri yürüttü ve bu emirliklerin itaatini sağladı. Gobir'in başşehri Alkalawa'yı kuşatan ordunun başkumandanlığına getirildi ve şehri ele geçirip Gobir fâtihî unvanını kazandı (1808). İlo ve Gvari'ye seferler düzenleyip bu emirlikleri itaat altına aldı (1810).

1812'de "emîr-ü'l-mü'minîn" unvanını alarak Sokoto halifeliğinin kuruluşunu ilân eden Osman b. Fûdî ülkenin batı topraklarının idaresini kardeşi Abdullah'a, yeni fethedilen ve merkezi Sokoto olan doğu eyaletlerinin yönetimini de Muhammed Bello'ya bırakıp siyasi hayattan büyük ölçüde çekildi. Onun Sokoto'da ölümünün ardından (1817) halife seçilen Muhammed Bello yirmi yıl süren iktidarı sırasında iç isyanları bastırmakla uğraştı ve Bornu Sultanlığı'nın saldırıları başta olmak üzere dış saldırıları önledi. Ayrıca güney istikametindeki putperest topluluklar arasında İslâmlaştırma faaliyetine önem verdi. Katsina, Kano, Zaria, Hadejia, Adamava, Gombo, Katagum, Nupe, İlorin, Daura ve Bauchi emirliklerini hâkimiyet altına alıp Fûlânî Devleti'ni zirveye ulaştırdı. 25 Receb 1253 (25 Ekim 1837) tarihinde vefat etti ve Vurno şehrinde defnedildi.

Muhammed Bello, ölen emîrlerin yerine genelde eyalet kurucusunun soyundan gelen kişileri veya başka ailelerden hizmetleriyle temayüz eden şahısları tayin ederek emîrleri kontrol altında tutmayı başardı. Emirliklerdeki arazi sahiplerinin başşehir Sokoto'da birer temsilci bulundurması için bir teşkilât kurdu. Resmî yazışmaları yürütüp vergileri toplama bu teşkilâtın görevleri arasındaydı. İktidarı süresince elliden fazla sefere çıkan Muhammed Bello ülkesinin kuzey, doğu ve batı sınırlarında hisarlar ve ribâtlar yaptırdı; eski kaleleri yenileyip surları tahkim ettirdi. Aldığı tedbirlerle Fûlânîler'in göçebelikten yerleşik hayata geçmesini ve İslâmlaşmasını sağladı. Birçok cami ve medrese yaptırarak ilmi gelişmeyi hızlandırdı.

Babası gibi Kâdiriyye tarikatına mensup olan Muhammed Bello, Halvetiyye ve Şâzeliyye tarikatlarına da intisap etti. 1827'de hac seyahati öncesinde başşehir

rine gelen Ticâniyye tarikatı şeyhlerinden el-Hâc Ömer'i ağırlaması, hac dönüşünde tekrar Sokoto'ya uğrayıp birkaç yıl orada kalan şeyhe kızını vermesi onun Ticâniyye tarikatına girdiği şeklinde yorumlanmıştır. Ancak başveziri bir risâle yazarak bu iddiayı reddetmiştir.

1824 ve 1826-1827 yıllarında İngiltere hükümeti adına iki defa Sudan'a giden seyyah Hugh Clapperton, Muhammed Bello'yu ziyaret etmiş, Bello, ondan Avrupa ülkeleri ve hristiyan mezhepleri hakkında bilgi almış, 1824'te İngiltere kralına bir mektup yazarak ticarî münasebetleri geliştirmeyi teklif etmiştir. Clapperton ikinci gelişinde uzun süre Sokoto'da kalmış ve sultanla samimi görüşmeler yapmıştır.

Eserleri. Muhammed Bello'nun 162 eser kaleme aldığı tesbit edilmiştir. Yirmi kadar eseri tasavvufî, diğerleri devlet idaresi, siyaset, ahlâk, tarih, coğrafya ve tıbb-ı nebevî ile ilgilidir. Eserlerinin çoğu nesir olmakla birlikte Arapça ve Fûlânî dilinde şiirler de yazmıştır. Kâ'b b. Züheyr'in *Kaşîdetü'l-bürde'sine*, Bûsîrî'nin *Kaşîdetü'l-bürde ve el-Kaşîdetü'l-hemziyye'sine* tahmisleri meşhurdur. *İnfâku'l-meysûr fî târîhi'l-bilâdi't-Tekrûr* adlı kitabı Sokoto halifeliğinin tarihi hakkında önemli bir kaynaktır. Bir kumandan olarak katıldığı cihad hareketlerini anlattığı bu eserinde yer yer Hevsâ halklarının sosyal, kültürel ve siyasal yapısı hakkında bilgi vermiş, Bornu Sultanı Kânîmî ile yaptığı yazışmalardan bahsetmiştir (nşr. C. J. Whitting, London 1951; Kahire 1384/1964; nşr. Behîce eş-Şâzelî, Rabat 1996). E. J. Arnett, *The Rise of the Sokoto Fulaniy Kano* (1922) adlı çalışmasını bu kitaba dayanarak hazırlamıştır. *İnfâku'l-meysûr*, Sîdî Sayudi Muhammed ve Jean Boyd tarafından Hevsâ diline çevrilmiştir (Sokoto 1974). Muhammed Bello'nun diğer bazı eserleri de şunlardır: *el-Büdü'rü'l-müsfire fî'l-ħişâli'lletî tûdrekü bihe'l-mağfire* (Sokoto, ts.); *Fevâ'id mücmele fîmâ câ'e fî'l-bir ve's-şıla* (Sokoto, ts.); *el-Ğayşü'l-vebl fî sîreti'l-imâmî'l-'adl* (Ömer Bello, bu kitabı ve diğer eserlerini esas alarak Londra Üniversitesi'nde bir doktora tezi yapmıştır [Hunwick, *Arabic Literature*, II, 118, 605]); *Cilâ'ü's-şudûr 'ammâ yahtelicü fihâ min şada'l-ğurûr* (Sokoto, ts.); *Kitâbü't-Tahrîr fî kavâ'idî't-tebşîr li's-siyâsât* (Zaria 1963); *Miftâhu's-sedâd fî aḡsâmi hâzihi'l-bilâd* (Zaria, ts.; Sokoto, ts.); *Ref'u's-şübhe fî't-teşebbüh bi'l-kefere ve'z-zâleme ve'l-cehele* (Sokoto,

ts.); *Şerhu Hizbi'l-bahr* (Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin eserine yazdığı şerhtir, Kahire, ts.); *Tenbihü's-şâhib 'alâ aḡkâmi'l-mekâsib* (Sokoto, ts.); *Ğâyâtü'l-uşûl fî tefsîri'r-Resûl*; *el-Mevâridü'n-nebeviyye fî'l-mesâ'ili't-tıbbiyye*; *Tıbbü'n-nebî*; *Serdü'l-keḡâm fîmâ cerâ beynî ve beyne 'Abdisselâm*; *Uşûlü's-siyâse ve'l-keyfiyyetü'l-maḡlaş min umûri'r-riyâse* (nşr. ve trc. Shehu Yamusa, Sokoto 1998). Muhammed Bello'nun eserlerinin bir kısmı basılmış, bazıları çeşitli Afrika ve Batı dillerine tercüme edilmiş ve tez çalışmalarına konu olmuştur (eserleri için bk. a.g.e., II, 114-149).

BİBLİYOGRAFYA :

M. Hiskett, *The Sword of Truth: The Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, London 1973, s. 9, 93-95, 109-110, 113-115; P. B. Clarke, *West Africa and Islam*, London 1982, s. 117-118; Madina Ly-Tall, *Un islam militant en Afrique de l'Ouest au XIX siècle*, Paris 1991, s. 95-100, 118-119; J. O. Hunwick, *Arabic Literature of Africa: The Writings of Central Sudanic Africa*, Leiden 1995, II, 114-149, 605; a.m.f., "Batı Afrika'da Ortaya Çıkan Tasavvufî Direniş Hareketleri" (trc. Kadir Özköse - Fikret Mutlu), *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VII/2, Sivas 2003, s. 379-391; a.m.f., "Muḡammad Bello", *EP* (Fr.), VII, 436-437; D. Robinson, "Revolutions in the Western Sudan", *The History of Islam in Africa* (ed. N. Levtzion - R. L. Pouwels), Ohio 2000, s. 137-138; Kadir Özköse, *Süfi Dâvet'ten Devlete*, İstanbul 2004, s. 87-90, 104-107, 110, 214, 243-246, 250-262; Hussaini Usman Malami, "Importance of Muhammad Bello's 'Tanbih al-Sâhib alâ-aḡkâm al-Makâsib' to Our Contemporary Economic System", *HI*, XVII/4 (1994), s. 35-40; Omar Bello, "Muḡammad Bello's Conception of Leadership and its Relevance to the Contemporary Nigerian Situation", *IQ*, XXXVIII/2 (1994), s. 124-132; Maurice Delafosse, "Sokoto", *IA*, X, 737-738; İsmail Hakkı Göksoy, "Fûlânîler", *DİA*, XIII, 215-216.

▲ AHMET KAVAS

MUHAMMED BESYÛNÎ

(محمد بسىونى)

(1885-1953)

Endonezyalı âlim, eğitimci.

Borneo (Kalimantan) adasının batısında ki Sambas Malay Sultanlığı'nın merkezi Sambas'ta doğdu. Tanınmış bir ulemâ ailesine mensuptur. Babası Muhammed İmrân sultanlığın en yüksek dinî makamı olan saray imamı, ayrıca Felemenkçe eğitim veren Batı tipi bir halk okulunun müdürü idi. Muhammed Besyûnî ilk eğitimini babasından aldıktan sonra tahsil için 1901 yılında Mekke'ye gönderildi. Mekke'de Ahmed Hatib Minangkabau, Ömer

Sünbâvî ve Osman Saravâkî (Pontiani) gibi Malay kökenli âlimlerden Arapça ve fıkıh okudu. Ardından Ali el-Mâlikî'den mantık, fıkıh usulü, hadis, tefsir ve akaid dersleri aldı. 1906'da Sambas'a dönünce Orta-doğu ile kültürel bağını devam ettirdi. Mısır'da *el-Menâr* dergisinin editörü M. Reşîd Rızâ ile mektuplaştı. Onun düşünce sisteminden ve fikirlerinden etkilendi; 1910'da Kahire'ye gitti. Önce Ezher'e, daha sonra Reşîd Rızâ'nın yeni kurduğu Dârü'd-da've ve ve'l-irşâd Medresesi'ne kaydoldu. Böylece Reşîd Rızâ'nın yenilikçi düşüncelerinden istifade etmeye çalıştı.

1913 yılında babasının hastalığı üzerine Sambas'a çağrıldı ve onun ölümünün ardından yerine saray imamı oldu. Kadılık ve müftülük gibi görevlerinin yanı sıra öğretmenlik de yaptı. Camilerde cuma günleri halka tefsir ve akaid dersleri verdi. 1916'da Sambas'ta Medrese Sultâniyye adıyla modern bir okul açtı. Bu kurum, sadece dinî derslerin okutulduğu ve eğitimin Arapça yapıldığı klasik medreselerden oldukça farklıydı. Çağdaş eğitimin araç ve gereçleriyle donatılan, yeni bir müfredat programının uygulandığı bu okullar daha çok yenilikçi müsiüman hareketlerin liderleri tarafından kurulmaktaydı.

Muhammed Besyûnî, tekrar Mısır'a gitme imkânı bulamadıysa da Reşîd Rızâ ile yazışmalarını sürdürdü; birçok konuda kendisine sorular yönelterek görüşlerinden faydalandı. Reşîd Rızâ'ya sorduğu, müslümanların geri kalış sebeplerine dair bir sorusu üzerine Emîr Şekîb Arslan'ın kaleme aldığı "Li-Mâzâ te'ahḡhare'l-müslimûn ve li-mâzâ teḡaddeme ḡayruhüm" başlıklı yazısı *el-Menâr*'da tefrika edildi ve daha sonra kitap halinde yayımlandı.

Siyasî faaliyetlere de katılan Muhammed Besyûnî, 1943'te Endonezya'daki bütün dinî teşkilâtların federasyonu olarak kurulan ve 1945 yılından itibaren partiye dönüşen Endonezya Müslümanları Şûra Meclisi'nin (Majlis Syura Muslimin Indonesia [MASYUMI]) içinde aktif rol aldı, bu partinin mahallî temsilciliğini yaptı. Hollanda sömürge yönetimi sırasında kısmî otonomiye sahip Sambas Malay Sultanlığı bağımsızlık sonrasında ülkede cumhuriyet rejiminin kurulmasıyla tarihe karıştı; önce son sultanın, ardından Muhammed Besyûnî'nin vefatı üzerine Medrese Sultâniyye de kapandı ve Sambas şehrindeki dinî entelektüel hava giderek kayboldu.

Muhammed Besyûnî, Reşîd Rızâ'nın Hz. Peygamber'in hayatına dair kitabını

ve akaidle ilgili seçilmiş yazılarını Malayca'ya tercüme etmiş, ayrıca yedi Malayca ve iki Arapça eser yazmıştır. Sambas'taki birçok camide cuma namazı için Şâfiî mezhebine gerekli görülen kırk kişilik cemaat toplanamadığından cuma namazı kılınmıyordu. Besyûnî, *en-Nuşûş ve'l-berâhîn 'alâ iškâmeti'l-cum'a bi-mâ düne'l-erba'în* adıyla bir eser kaleme alarak (Kahire 1925) bu namazın küçük bir grupla edasının mümkün olduğunu savunmuştur. Onun Pinang ve Singapur'da basılan eserleri (listesi için bk. Pijper, s. 138-140) daha çok yerlilikçi görüşlerini ve eski dinî uygulamalara karşı tutumunu yansıtmaktadır. Nitekim *Nûrû's-sirâc fî kışşati'l-isrâ' ve'l-mi'râc* adlı eserini bu konudaki yanlış düşünce ve uygulamaları düzeltmek için yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Abubakar Atjeh, "Kebangkitan Dunia Baru Islam di Indonesia" (L. Stoddard, *Dunia Baru Islam: The New World of Islam* içinde), Jakarta 1966, s. 295-332; G. F. Pijper, *Studien over de Geschiedenis van de Islam in Indonesia 1900-1950*, Leiden 1977, s. 134-141; Emir Şekîb Arslan, *Li-Mâzâ te'ahhare'l-müslimûn ve li-mâzâ tekaddeme gayruhûm* (nşr. Hasan Temîm), Beyrut, ts. (Dârü mektebeti'l-hayât), Reşid Rızâ'nın mukaddimesi, s. 34-35; Besyûnî'nin mektubu için ayrıca bk. s. 37-38; M. van Bruinessen, "Basyuni 'Imran", *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman péripérique du XIX^e siècle à nos jours* (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Paris 1992, I, 26.



İSMAİL HAKKI GÖKSOY

MUHAMMED BUĞRA HAN

(ö. 449/1057)

Doğu Karahanlı hükümdarı
(1056-1057).

Karahanlılar'ın büyük hükümdarlarından Yûsuf Kadır Han'ın oğludur. Babasının ölümü üzerine bir süre ülkeyi kardeşi Şerefüddeve Arslan Han Süleyman ve Mahmud ile birlikte yönetti. Önceleri Yıgan Tegin (Yegan Tegin) unvanını taşıyan kardeşinin büyük han olarak tahta çıkmasının ardından Buğra Han unvanını aldı.

Mâverâünnehir'i zaptetmeyi düşünen Muhammed Buğra Han, bölgeye hâkim olan Ali Tegin'e karşı Gazneli Sultanı Mesud'un yardımını sağladı. Fakat bu sırada gelişen bazı hadiseler bu düşüncesinin gerçekleşmesini önledi. Muhammed Buğra Han, daha babasının sağlığında Sultan Mesud'un kız kardeşi Zeyneb ile evlenmek için 1025'te Belh'e gitmiş, nişan yapılmış, ancak izdivaç gerçekleşmemişti. Sultan Mesud, idarede söz sahibi olduk-

tan sonra 1034 yılı sonbaharında nişanlığını almak için bir elçilik heyeti gönderen Muhammed Buğra Han'ın Sultan Mahmûd-ı Gaznevî'nin bıraktığı toprakların bir kısmını Zeyneb adına istemek niyetinde olduğunu haber alınca bu evliliğe izin vermedi ve Arslan Han'a mektup göndererek niyetinden dolayı Muhammed Buğra Han'ı kınadığını bildirdi. Arslan Han da davranışı yüzünden kardeşini sert bir şekilde uyardı. Bu duruma öfkelenen Muhammed Buğra Han hem kardeşine hem Gazneliler'e düşmanca duygular beslemeye başladı. Bu olayın ardından Gazneliler'e karşı Selçuklular'la iş birliği yapmak ve onlarla akrabalık kurmak için seferber oldu. Selçuklular'ın 1035'te Gazneliler karşısında kazandıkları zafer onu çok sevindirdi. Bu gelişmeden kaygı duyan Sultan Mesud, Buğra Han'ı yatıştırmak için 1037'de İmam Ebû Sâdık Tabânî'yi Türkistan'a gönderdi. Türkistan'da on sekiz ay kalan Tabânî, Arslan Han aracılığıyla Muhammed Buğra Han ile görüşüp Sultan Mesud ile arasını düzeltti. Muhammed Buğra Han'ın müzakerelerdeki maharetinden dolayı Ebû Sâdık Tabânî'yi çok beğendiği ve kendisine Ebû Hanife'yi bile gölgede bıraktığını söylediği kaydedilmektedir. Aynı yıl Buğra Han adına Mâverâünnehir'de para basıldı ve onun bölgedeki hâkimiyeti tanınmış oldu. Çıkan ayaklanmalar şiddetle bastırıldı.

Arslan Han, Muhammed Buğra Han ve diğer kardeşleri Mahmud, 435 (1043-44) yılında aralarındaki ihtilâfları hallettikten sonra iş birliği yapmak ve faaliyet sahalarını belirlemek üzere toplandılar. Alınan kararlara göre Arslan Han, Doğu Karahanlı hükümdarı olarak Balasagun ve Kâşgar bölgesini doğrudan idare edecek, Muhammed Buğra Han Taraz ve İsbicâb'da (İsficâb) ona tâbi olarak hüküm sürecek, Mahmud da devletin doğudaki topraklarını yönetecekti. Batı Karahanlılar'a karşı birlikte hareket eden üç kardeş bir süre sonra Fergana'nın bir kısmıyla Özkent'i ele geçirdiler. 448 (1056) yılında Arslan Han, Muhammed Buğra Han'ın üzerine yürüdü. Mücadelede Arslan Han mağlûp olup esir düştü ve hapse atıldı. Muhammed Buğra Han, bu olayın ardından kendini Doğu Karahanlı Devleti'nin büyük kağanı ilân edip Kivâmüddeve lakabını aldı. Bir yıl sonra idareyi büyük oğlu ve veliahdı Hüseyin Çağrı Tegin'e bırakan Buğra Han, aynı yıl kendi oğlu İbrâhim'i tahta çıkarmak isteyen ikinci hanımı tarafından oğlu Hüseyin ile beraber zehirlenerek öldürüldü.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Târîh* (nşr. W. H. Morley), Kalkûta 1862, s. 23; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 211, 358; C. E. Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040*, Edinburgh 1963, s. 178; Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, İstanbul 1981, s. 49-51, 61, 270, 273, 293; a.mlf., "Karahanlılar", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1987, VI, 159-160; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 304-305, 314, 316, 319-320, 325; a.mlf., "Buğra-Han", *İA*, II, 761; Omelyan Pritsak, "Karahanlılar", *İA*, VI, 260; Abdülkerim Özaydın, "Karahanlılar", *DİA*, XXIV, 407.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

MUHAMMED el-CEVÂD

(محمد الجواد)

Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım b. Ca'fer es-Sâdık (ö. 220/835)

İsnâaşeriyye'nin dokuzuncu imamı.

Genellikle kabul edildiğine göre 19 Ramazan 195 (15 Haziran 811) tarihinde Medine'de doğdu. Annesi, Hz. Peygamber'in zevcesi Mâriye'nin kavminden olduğu rivayet edilen Sudan asıllı bir hanımdır. Ebû Ca'fer Muhammed "cömert" anlamındaki Cevâd'dan başka Taki, Münteceb, Necfî, Murtazâ, Kânî' lakaplarıyla da anılır ve Muhammed el-Bâkır'dan ayırt edilmesi için Ebû Ca'fer es-Sânî künyesiyle kaydedilir. Babası Ali er-Rızâ vefat ettiğiinde (203/818) tek oğlu Muhammed el-Cevâd'ın henüz yedi yaşında olması o gününün Şia toplumunda büyük tartışmalara yol açmıştır. Bazıları, dinen mükellef bile olmayan bir çocuğa imam olarak itaat edilemeyeceğini söyleyip Sünnî veya Zeydî çevrelere katılmış, bazıları Ali er-Rızâ'nın kardeşi Ahmed b. Mûsâ'yı imam kabul etmiş, bazıları da Mûsâ el-Kâzım'ı son imam telakki eden ve onun bir gün dünyaya yeniden döneceğine inanan vâkifeye iştirak etmiştir. Bu gruplar, imâmete geçecek kimsenin önceki imamdân zâhirî ve bâtnî ilimleri alması gerektiğini, Muhammed el-Cevâd'ın ise dört yaşında iken babası Horasan'a gittiği için ondan gerekli ilimleri almasının mümkün olmadığını belirtmişlerdir. Buna karşılık onu imam olarak tanıyanlar kendisinin sâdık rüya, ilham yahut melek vasıtasıyla bilgilendirilebileceğini ileri sürmüşlerdir (geniş bilgi için bk. Nevbahtî, s. 73-77). Bu görüşü benimseyen İsnâaşeriyye müellifleri, Muhammed el-Cevâd'ın imâmetini temellendirmeye yönelik yaklaşımlara yer vermişlerdir. Buna göre kendisiyle ilgili mü-

nakaşalardan haberdar olan Muhammed el-Cevâd, "De ki, işte benim yolum, ben basiret üzere Allah'a çağırıyorum ..." meâlindeki âyeti (Yûsuf 12/108) okuyarak Hz. Ali'nin Müslümanlığı kabul ettiği sırada kendisi gibi dokuz yaşında bulunduğunu söylemiştir. Rivayete göre toplanan cemaat denemek amacıyla kendisine bazı sorular sormuş, o da babasına benzer şekilde cevaplar vermiş, bu durum onun bilgilerini babasından aldığı yolundaki görüşü güçlendirmiştir (Mes'ûdî, *İşbâtü'l-vasıyye*, s. 179-181). Bu arada imâmet peygamberliğe benzetilerek Hz. Yahyâ ile İsa'ya küçük yaşta nübüvvet görevinin verilmiş olduğu hatırlanmış, böylece Muhammed el-Cevâd'ın imâmetinin benimsenmesi sağlanmıştır.

Şîa âlimleri, Muhammed el-Cevâd'ın mâsumiyeti ve onun zamanının en bilgili kişisi olduğu hususunda çok sayıda haber rivayet etmiş (İbn Şehrâşûb, IV, 380), hakkında babası Ali er-Rızâ'dan nakledilen söz ve işaretleri imâmetinin delilleri saymıştır (Şeyh Müfîd, s. 317-319; Tabersî, s. 330-332). Muhammed el-Cevâd babasından doğrudan rivayette bulunmuştur. Osman b. Saîd es-Semmân, Ca'fer b. Muhammed b. Yûnus el-Ahvel, Eyyûb b. Nûh b. Derrâc, Hüseyin b. Müslim b. Hasan, Muhtâr b. Ziyâd el-Abdî ve Muhammed b. Hüseyin b. Ebû'l-Hattâb el-Küfî de kendisinden haber rivayet eden güvenilir râviler olarak nitelendirilmiştir (A'yânü's-Şîa, II, 35). Ali er-Rızâ'nın ölümünden sonra Muhammed el-Cevâd'ın ilim ve kemalini takdir eden Abbâsî Halifesi Me'mûn onu Medine'den Bağdat'a getirtti. Muhammed'e saygı gösteren halife yakınlarının muhalefetine rağmen kendisini kızı Ümmü'l-Fazl ile evlendirdi. Bu evlilikten Ali el-Hâdî, Mûsâ, Fâtıma ve Ümârne doğdu. Bağdat'ta kaldığı sekiz yıl boyunca başta kadı Yahyâ b. Eksem olmak üzere çok sayıda kişinin kendisine yönelttiği sorulara verdiği ikna edici cevaplar Şîi kaynaklarında nakledilmektedir (Şeyh Müfîd, s. 320-322). Daha sonra Me'mûn'dan hac için izin isteyerek hanımı ve küçük yaştaki oğlu Ali ile birlikte Medine'ye giden Muhammed, Me'mûn'un 218'de (833) Bizanslılar'la yaptığı savaşta öldüğünü öğrendi. Yeni halife Mu'tasım-Billâh'ın daveti üzerine 220 (835) yılının başında Bağdat'a döndü ve aynı yılın zilkaade ayının sonunda (25 Kasım) vefat etti. Kureyş mezarlığında dedesi Mûsâ el-Kâzım'ın kabrinin yanına defnedildi. Her iki mezar Kâzım'ın günümüze kadar ziyaret mahalli olarak varlığını sürdürmü-

tür. Şîa imamlarının zehirlenmek suretiyle öldürüldüğü yolundaki iddia çerçevesinde Muhammed el-Cevâd'ın da karısı Ümmü'l-Fazl, Mu'tasım-Billâh veya bir başkası vasıtasıyla zehirlendiği nakledilirse de bu rivayetlerin doğru olmadığı belirtilmektedir (a.g.e., s. 326). Şîi kaynakları Muhammed el-Cevâd'ın akıl, fazilet, âdâb ve kemal itibarıyla çağındaki bütün insanlardan üstün sayıldığını, seyidlerden ve diğer şahıslardan hiçbirinin onun seviyesine ulaşamadığını belirterek kendisine atfedilen birçok olağan üstü durumdan bahsetmektedir (Küleynî, I, 492-497). Muhammed el-Cevâd'ın günümüze ulaşmış dağınık haldeki rivayetleri Azîzullah Utâridî tarafından bir araya getirilerek *Müsnedü'l-İmâm el-Cevâd* adıyla yayımlanmıştır (Meşhed 1410).

Muhammed el-Cevâd hakkında yazılan eserlerin bir kısmı şunlardır: Halîl Reşîd, *Muhammed el-Cevâd* (Necf 1963); Ali Muhammed Ali Dahîl, *el-İmâm Muhammed b. 'Alî el-Cevâd* (Bağdat 1979); Bâkır Şerîf el-Kureşî, *Hayâtü'l-İmâm Muhammed el-Cevâd* (Necf 1980); Muhammed Kâzım Kazvîni, *el-İmâm el-Cevâd mine'l-mehd ile'l-laħd* (Beyrut 1987); Süleyman Kâmil, *Muhammed el-Cevâd* (Beyrut 1988); Muhammed Rızâ el-Hakîmî, *Hayâtü üli'n-nühâ el-İmâmü't-tâsi'* *Muhammed el-Cevâd* (Beyrut 1412/1992). Ayrıca Abdürrezzâk el-Mûsevî'nin *Vefâtü'l-İmâm el-Cevâd* adlı bir eseri mevcuttur (Haydariyye 1979).

BİBLİYOGRAFYA :

Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *el-Makâlât ve'l-firağ* (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 93-99; Nevbahî, *Fırağü's-Şî'a*, s. 73-77; Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 492-497; Mes'ûdî, *Mürücu'z-zehab* (Abdülhamîd), IV, 52; a.mlf., *İşbâtü'l-vasıyye*, Necf, ts. (el-Mektebetü'l-Murtazaviyye), s. 179-181; Şeyh Müfîd, *el-İrşâd*, Beyrut 1399/1979, s. 316-327; Tabersî, *l'âmü'l-verâ'* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1399/1979, s. 329-338; İbn Şehrâşûb, *Menâkıbü âli Ebî Tâlib*, Necf 1961, IV, 380; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 175; Meclîsî, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut 1403/1983, L, 1-109; Abdürrezzâk el-Mûsevî, *Vefâtü'l-İmâm el-Cevâd*, Necf 1957, tür.yer.; Halîl Reşîd, *Muhammed el-Cevâd*, Necf 1963, tür.yer.; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neşetü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, s. 213-214; Ali Muhammed Ali Dahîl, *el-İmâm Muhammed b. 'Alî el-Cevâd*, Bağdat 1979, tür.yer.; J. N. Hollister, *The Shi'a of India*, New Delhi 1979, s. 84-87; A'yânü's-Şî'a, II, 32-36; M. Moman, *An Introduction to Shi'i Islam*, London 1985, s. 42-43; Âdil el-Edîb, *el-E'immetü'l-İşnâ'âşer*, Beyrut 1405/1985, s. 218-225; M. Beyyâmî Mehrân, *el-İmâme ve Ehlü'l-beyt*, Beyrut 1995, III, 166-184; W. Madelung, "Muhammed b. Ali er-Rida", *E²* (İng.), VII, 396-397.

MUSTAFA ÖZ

MUHAMMED CEVÂD el-BELÂĞÎ

(محمد جواد البلاغي)

Muhammed Cevâd b. Hasen b. Tâlib b. Abbâs el-Belâğî en-Necefi er-Rabaf (1865-1933)

Şîi-İmâmî âlimi ve fakihî.

Irak'ın Necf şehrinde çok sayıda âlim yetiştiren Belâğî ailesinin bir ferdi olarak dünyaya geldi. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra 1889'da Kâzımeyn'e gitti, Seyyid Mûsâ el-Cezâirî el-Kâzımî ile yakınlık kurdu ve kızıyla evlendi. Buradaki ikamet esnasında Bağdat'ta bulunan yahudi ve hıristiyanlardan İbrânîce, İngilizce ve Ermenice öğrendi. Kitâb-ı Mukaddes'le ilgili araştırmalar yaptı, özellikle yahudi ve hıristiyan mezhepleri alanında bilgi sahibi oldu. 1312 (1894-95) yılında Necf'e döndü. Âgâ Rızâ Hemedânî, Muhammed Tâhâ en-Necefi, Ahund Molla Muhammed Kâzım el-Horasânî ve Seyyid Muhammed el-Hindî'nin derslerine katılarak şer'î ilimlerde kendini yetiştirdi. Felsefe ve mantık gibi akîl ilimleri Mirza Allâme Bergânî-i Hâirî ve Mirza Ali Nakî Bergânî-i Hâirî gibi hocalardan tahsil etti. 1908'de Necf'ten ayrılıp Sâmerâ'ya yerleşen Belâğî, burada kaldığı on yıl boyunca Mirza Muhammed Takî eş-Şîrâzî'nin derslerine iştirak etti. İlk eserlerini de burada yazmaya başladı. İngilizler'in Sâmerâ'yı işgali üzerine Kâzımeyn'e gidecek orada kaldığı iki yıl içinde hocası Şîrâzî ile birlikte Irak'ın istiklâli için çalışan ulemâya ve halka destek verdi; İngiliz işgal kuvvetlerine karşı başlatılan 1920 ihtilâl hareketine katıldı. Daha sonra Necf'e dönüp tedris, fetva ve telif faaliyetlerini devam ettirdi. Necf'teki ikamet esnasında özellikle yahudiler, hıristiyanlar ve materyalistler tarafından İslâm'a yöneltilen eleştirilere reddiyeler yazdı. İngiliz ve Fransız sömürgeciliğiyle mücadelesini sürdürdü. Belâğî'nin 1931 yılında Bağdat'ta Bahâiler'e karşı başlatılan mücadelede etkili bir isim olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Muhammed Cevâd el-Belâğî 10 Aralık 1933 tarihinde Necf'te vefat etti ve Hz. Ali'nin mezarının güneybatısında bulunan üçüncü hücrede defnedildi.

Eserleri. Belâğî kitaplarına adını koymadığı için bazı eserleri müellif ismi olmadan neşredilmiştir (Âgâ Büzürg-i Tah-rânî, *Tabakât*, I, 324). Sayısı otuzu aşan teliflerinin bir kısmı şunlardır: 1. *el-Hüddâ ilâ dîni'l-Muštâfâ*. Hıristiyan âlimle-

rinin İslâmiyet aleyhindeki düşüncelerine karşı yazılmıştır (I-II, Sayda 1331-1332; Necef 1385/1965). **2. et-Tevhîd ve't-teşlîş** (Sayda 1332; nşr. Muhammed Ali el-Hakîm, Kum 1411; Beyrut, ts.). **3. Neşâ'ihü'l-hüdâ ve'd-dîn** (Bağdat 1339). Bâ-bîliğe girenlerin Şîa'dan ve İslâm'dan çıktığını ileri süren 4000 beyitlik bir eser olup (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a*, XXIV, 172) Farsça'ya çevrilmiştir (*Nasîhat Befereb Hürdegân-ı Bâb u Bahâ*, trc. Ali el-Fânî el-İsfahânî, İsfahan 1369; Kum 1405). **4. Envârü'l-hüdâ fi ibtâli ba'zi şübehi'l-mülhidîn**. Materyalistlerin iddialarına reddiye niteliğindeki eserin yalnız ilk cildi yayımlanmıştır (Necef 1340). **5. er-Rihletü'l-medresiyye**. İslâm'ın hak din olduğunu ortaya koymak ve Hıristiyanlığı eleştirmek amacıyla kaleme alınan eser (Necef 1342, 1382/1963; Tahran 1413; Beyrut 1993) Farsça'ya da çevrilmiştir (a.g.e., X, 169-170). **6. Da've'l-hüdâ ile'l-verâf** (Necef 1344). Mukaddes mekânların ve kabirlerin yıkılmasıyla ilgili Vehhâbîler'in verdiği fetvaların yanlışlığını ortaya koyan bir çalışmadır (bk. a.g.e., VIII, 206; X, 236). **7. E'âcibü'l-ekâzîb**. Yine hıristiyanlara karşı bir reddiye olan eser (Necef 1345, 1346; nşr. Muhammed Ali el-Hakîm, Kum 1412; Beyrut 1413) Farsça'ya tercüme edilmiştir (*Şigift Âver Durûğ*, trc. Abdullah İrânî, Necef 1346). **8. el-Mesîh ve'l-Enâcîl**. *el-Hüdâ* dergisinin muhtelif nüshalarında yayımlanmıştır (İmâriye 1348). **9. el-Belâğü'l-mübîn** (Bağdat 1348). Allah'ın varlığını ispat amacıyla kaleme alınmıştır (a.g.e., III, 140). **10. Âlâ'ü'r-rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân**. İlk cildinde Kur'an'ın i'câzi, cem'i ve kıraatleri konusunun geniş bir şekilde ele alındığı eser Nisâ süresinin sonuna kadar yazılabilmiştir (I-III, Sayda 1933-1934). **11. Mes'e le fi'l-bedâ'** (nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, *Nefâ'isü'l-mahfûzât* içinde, Bağdat 1955; nşr. Muhammed Ali el-Hakîm, Kum 1414). **12. er-Red 'ale'l-Vehhâbiyye** (nşr. Muhammed Ali el-Hakîm, Kum 1416/1995; bk. a.g.e., VIII, 206; X, 236). **13. Risâle fi't-tekzîb li-rivâyeti't-tefsîr el-mensûb ile'l-İmâm el-Hasan el-Âskerî** (A'yânü's-Şî'a, IV, 256). Rızâ el-Üstâdî tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (*Nûr-ı Âlem*, sy. 1 [1406]). **14. el-'Ukûdü'l-mufaşşala fi halli'l-mesâ'ili'l-müşkile**. Fürû-i fıkıhla ilgili olup on dört bölüm halinde düzenlenen eser ulemâ arasındaki ihtilâfî konuları halletmek düşüncesiyle yazılmıştır (muhtevası için bk. a.g.e., IV, 255-256). Bölümlerin bir kısmı müstakil olarak yayımlanmıştır (Âgâ

Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a*, XI, 101, 190; XV, 317, 330; XVI, 54; XVIII, 294; XXV, 276; XXXIII, 17). **15. el-Meşâbih fi ibtâli mezhebi Ahmed el-Kâdiyânî** (a.g.e., XXI, 79). Muhammed Cevâd'ın diğer bazı çalışmaları ve şiirleri de bulunmaktadır (geniş bilgi için bk. C. Avvâd, III, 123-125; A'yânü's-Şî'a, IV, 255-262; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a* [bibl.]).

BİBLİYOGRAFYA :

M. Cevâd el-Belâğî, *er-Rihletü'l-medresiyye*, Beyrut 1993, M. Hüseyin Fazlullah'ın mukaddimesi, s. 7-12; a.mlf., *el-Hüdâ ilâ din'i-Muştafâ*, Necef 1385, Tevfik Fûkeykî'nin mukaddimesi, s. 6-21; a.mlf., *er-Red 'ale'l-Vehhâbiyye* (nşr. M. Ali el-Hakîm), Kum 1416/1995, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 7-36; Ca'fer Bâkir Âl-i Mahbûbe, *Mâzi'n-Necef ve hâzîruhâ*, Necef 1378/1958, I, 61-66; C. Avvâd, *Mu'cemü'l-mü'ellifin el-İrâkıyyîn*, Bağdad 1969, III, 123-125; A'yânü's-Şî'a, IV, 255-262; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşânihi's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, I, 38; II, 220, 447; III, 140; IV, 485; VI, 218; VII, 63; VIII, 206; X, 169-170, 218, 236, 336; XI, 34, 101, 190; XV, 317, 330; XVI, 54; XVIII, 294; XXI, 30, 79; XXIII, 17; XXIV, 172; XXV, 202-276; XXXIII, 17; a.mlf., *Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a*, Meşhed 1404, I, 323-326; Mîr Basrî, *A'lâmü'l-edeb fi'l-İrâkı'l-hadîs*, Londra 1415/1994, I, 307; Ali el-Evsi, "et-Tefsîrür-rivâ'î 'inde's-şeyh el-Belâğî", *Risâletü't-takrîb*, III/9, Tahran 1416/1996, s. 91-106; E. Kohlberg, "Balâğî, Moḥammad Jawād", *Elr*, III, 572-573; Abdülhüseyin Şehîdî, "Belâğî, Cevâd", *DMT*, III, 403.

 MUSTAFA ÖZ

MUHAMMED DÂVUD HAN

(محمد داود خان)

(1909-1978)

Afganistan Cumhuriyeti'nin
ilk devlet başkanı
(1973-1978).

Nâdir Şah'ın üvey kardeşi Serdar Muhammed Azîz'in oğlu, Zâhir Şah'ın kuzeni ve kayınbiraderidir. Ülkesinde ve Fransa'da öğrenim gördükten sonra 1931'de orduya girerek 1947 yılına kadar çeşitli rütbelerde hizmet etti ve valilik yaptı. 1947'de savunma ve 1949-1950 yıllarında içişleri bakanı olarak hükümette yer aldı. 1953'te başbakanlığa getirildi ve bu görevde on yıl kaldı. Başbakanlığı sırasında kabul ettirdiği ilk beş yıllık kalkınma planıyla (1956-1961) alt yapı hizmetlerine ve sosyal modernleşme üzerine eğildi; özellikle kadınların özgürlük hareketlerini destekledi ve peçe-çarşafın kaldırılmasına ön ayak oldu. Orduya büyük önem vererek zorunlu askerlik uygulamasını başlattı. Bu arada İslâmî düşüncüyü baskı al-

tına alırken Marksist partilere özgürlük tanıdı. Ancak bir süre sonra izlediği sıkı ekonomik politikalar neticesinde baş gösteren sosyal çalkantıları bastırmak için muhalefete karşı sert tedbirler uygulama ve hürriyetleri kısıtlama yoluna gitti. Dış politikada tarafsızlık göstermesine rağmen Pakistan'daki Peştunlar'ın yaşadığı Kuzeypatı Serhat eyaleti (Peştunistan) topraklarının Afganistan'a ait olduğunu iddia etmesi yüzünden bu ülke ile aralarında anlaşmazlık çıktı. Takip ettiği aktif politika sonucu Peştun milliyetçiliğinin Afgan milliyetçiliği olarak algılanmasını sağladığı gibi Peştunistan meselesini de Afganistan'ın milletlerarası meselesi haline getirip bu konuda Pakistan'ı destekleyen İngiltere ve Amerika'ya karşı Hindistan ve Sovyetler Birliği ile iş birliğine yöneldi. 1954-1961 arasında Sovyetler Birliği ile askerî ağırlıklı birçok antlaşma imzaladı. Muhammed Dâvud Han'ın on yıllık başbakanlığı, Afgan Devleti'nin gelişmesi ve ülkedeki dinî ve etnik topluluklarla münasebetleri açısından bir dönüm noktası teşkil eder.

Peştunistan meselesi yüzünden Pakistan'la ilişkilerin iyice bozulup sınırın kapatılması Afganistan ekonomisi üzerinde çok kötü bir etki yaptı. Bunun yanında Dâvud Han'ın, uygulamaya koyduğu ikinci beş yıllık kalkınma planı ile (1963-1967) ülkedeki Sovyet nüfuzunun gittikçe artmasına yol açması halkın tepkisini çekti, buna bağlı olarak Zâhir Şah onu başbakanlıktan azletti. Ancak Dâvud Han'ın iktidardan uzak kaldığı 1963-1973 yılları arasında yaşanan ekonomik ve siyasî istikrarsızlık, 1971-1972'de meydana gelen büyük kuraklık ve geleneksel kabile yapısının doğurduğu rekabet Afganistan'ı kasa götürdü ve kişi başına düşen millî gelir itibarıyla dünyanın en fakir on ülkesinden biri haline getirdi. Bunun üzerine Dâvud Han 17 Temmuz 1973'te, orduda etkinlik kazanmış Rus uzmanları ve Marksist subayların desteğiyle bir darbe yaparak tekrar yönetime hâkim oldu. Bu sırada İtalya'da bulunan Zâhir Şah'ın ülkeye dönmesine izin verilmedi; 1964 anayasası yürürlükten kaldırılıp cumhuriyet ilân edildi. 1975'te yeni bir ekonomik program başlatan Dâvud Han, İran ve Körfez ülkeleriyle ticarî ilişkilerini geliştirdi, Pakistan ile arasını düzeltti. Ancak bu arada muhalefet hareketlerini bastırıp pek çok kişiyi tutuklatarak diktatörlüğe yöneldi. 1977'de tek partili başkanlık sistemine geçti ve kendisini altı yıl için devlet

başkanı seçti. Bundan sonra bir taraf-tan Sovyetler'e karşı yavaş yavaş mesafe-li davranmaya, bir taraftan da Batı dün-yasına ve İslâm ülkelerine yakınlaşmaya başladı; ilk olarak İran, Mısır, Pakistan ve Suudi Arabistan'ı ziyaret etti. Fakat Sov-yetler'le ilişkilerin geliştiği günlerde ordu-da sayıları artan Marksist subaylar ken-disine karşı cephe aldı. Nihayet 27 Nisan 1978'de Afganistan Komünist Partisi'yle ortak hareket ederek kumandaları altın-daki askerlerle başkanlık sarayını ele geçi-rip Dâvud Han'ı aile üyeleri ve yakın ça-lışma arkadaşlarıyla birlikte öldürdüler.

BİBLİYOGRAFYA :

M. J. Fry, *The Afghan Economy*, Leiden 1974, s. 158-159, 171-174; *The State, Religion, and Ethnic Politics, Pakistan, Iran and Afghanistan*, Lahore 1987, bk. İndeks; O. Roy, *L'Afghanistan Islam et modernité politique*, Paris 1995, bk. İndeks; *Afganistan Üzerine Araştırmalar* (haz. Ahmet Beyoğlu), İstanbul 2002, s. 206, 207, 223, 240-241, 274-275; Hasan Kakar, "The Fall of the Afghan Monarchy in 1973", *IJMES*, IX (1978), s. 195-214; M. E. Yapp, "Muhammad Dâvud Khân", *EI²* (İng.), VII, 438; Mehmet Saray, "Afganistan", *DİA*, I, 407.



AZMİ ÖZCAN

MUHAMMED DEMİRTAŞI

(ö. 929/1523)

Halvetî-Rüşenî tarikatının
Demirtaşıyye kolunun kurucusu.

Hayatı hakkında Osmanlı ve Arap kay-naklarında farklı bilgiler bulunmaktadır. *Lemezât* müellifi Hulvî'nin verdiği, Bur-salı Mehmed Tâhir, Sâdık Vicdânî ve Hü-seyin Vassâf tarafından tekrarlanan bil-gilere göre asıl adı Abdurrahman b. Ece Beg olup Kütahya'nın Demirtaş köyünde doğdu. Memleketinde başladığı öğreni-mine Mısır'da devam etti. Uzunca bir sü-re kadılık yaptı, Memlûk divanında önemli görevlerde bulundu ve Sultan Kayıtbay'ın yakınları arasında yer aldı. Divandaki gö-revini sürdürürken tasavvufa yönelip Şâ-zelî şeyhi Ahmed b. Ukbe'nin sohbetlerine katılmaya başladığı dönemde Halvetiyye tarikatının Rüşeniyye kolunun piri Dede Ömer Rüşenî'nin Mısır'a irşad göreviyle gönderdiği halifesi Şeyh Hüseyin Ayıntâ-bî'ye intisap etti. Onun vefatının ardın-dan Tebriz'e giderek seyrü sülûkünü De-de Ömer Rüşenî'nin yanında tamamladıktan sonra Kahire'ye dönüp irşad faaliyetine başladı.

Hakkında daha geniş bilgilerin yer aldığı Arap kaynaklarında ise künyesi Ebû Abdullah Muhammed Şemseddin el-Mu-

hammedî ed-Demirtaş veya Muhammed b. Emîr Demirtaş el-Muhammedî, doğum tarihi de 857 (1453) olarak kaydedilmektedir (Sehâvî, neşredenlerin dipnotu, s. 15-16). Bazı eserlerde, Memlûk divanında önemli görevlerde bulunan babasının aracılığıyla Sultan Kayıtbay döneminde devlet hizmetine girecek sultanın yakın-ları arasında yer aldığı kaydedilmekte, di-ğer bazılarında ise İran'ın Tebriz şehrinde doğduğu, tahsilini burada tamamladıktan sonra babasıyla birlikte Sultan el-Melikü'z-Zâhir veya Sultan Kayıtbay devrinde devlet hizmetine girdiği belirtilmektedir (Suâd Mâhir Muhammed, V, 68). Onun Tebrizli bir Nakşibendî şeyhinin oğlu olduğunu, on beş yaşlarında kaçırılarak Mısır'a götürüldüğünü ve sultanın mem-lûkleri arasına dahil edildiğini ileri sürenler de vardır (Zâhid Kevserî, s. 9).

Sultan Kayıtbay zamanında "emîr-i mie" makamına kadar yükseldiği belirtilen Demirtaşî'nin bu lakabı onun aslen Türk ve Anadolu kökenli olabileceğini düşündürmektedir.

Muhammed Demirtaşî 884 (1480) yılında Sultan Kayıtbay'la birlikte hacca gitmiş, iki yıl sonra yıldırım düşmesiyle minaresi yanan ve hasar gören Mescid-i Nebevî'yi onarmakla görevlendirilen mimar ve ustalarla birlikte inşaata nezaret etmesi için sultan tarafından Medine'ye gönderilmiş, orada bulunduğu iki yıl boyunca Hz. Peygamber'e gösterdiği aşk ve muhabbetten dolayı Demirtaşî lakabına ilâveten Muhammedî olarak da anılmıştır. Sultanın, 888 (1483) yılı sonunda onarımı tamamlanan Mescid-i Nebevî'nin inşâsı sırasında gösterdiği üstün gayret sebebiyle Muhammed Demirtaşî'yi Kahire'de Emîr Yeşbek Camii'ne imam tayin ettiği, 889'da (1484) hacca giderken cuma namazını bu camide kıldığı ve onun okuduğu hutbeyi beğenerek kendisine yüklü miktarda bağışta bulunduğu, onun da bu bağışla bir zâviye açıp irşad faaliyetine başladığı kaydedilmektedir.

Muhammed Demirtaşî'nin çağdaşı Şâ-rânî, memleketine ve resmî görevlerine dair bilgilere yer vermeyip doğrudan onun tasavvufî şahsiyetine temas eder ve Ahmed b. Ukbe'nin dervishi olduğunu, onun vefatı üzerine Tebriz'e giderek Dede Ömer Rüşenî'ye intisap ettiğini, Mısır'a dönüp Sultan Kayıtbay'ın izniyle zâviye açtığını, zâviyenin geniş arazisinde hurma yetişti-riş elinin emeğiyle geçindiğini ve Muh-yiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine büyük değer verdiğini söyler.

Mısır'ın Osmanlılar'ın eline geçmesinin ardından 929 (1523) yılında vefat eden Muhammed Demirtaşî uzun yıllar irşad faaliyetini sürdürdüğü zâviyesine defnedildi. Daha sonra buraya onun adına bir cami inşa edilmiş, kabri Osmanlılar döneminde Mısır'da yapılan ilk mimari eserlerden olan bu caminin içinde kalmıştır. Ridâniye Savaşı sırasında şehid olan Hadim Sinan Paşa'nın türbesi de buradadır. Günümüzde Aynışems Üniversitesi Tıp Fakültesi Demirtaş Hastahanesi'nin yakınında bulunan cami ve zâviye hakkında Doris Behrens-Abouseif geniş bir inceleme yazısı yayımlamıştır (bk. bibl.).

Muhammed Demirtaşî'ye nisbet edilen Demirtaşıyye tarikatı Halvetiyye tarikatının Mısır'da kurulan ilk şubesi olup bugün Mısır'da faaliyetlerini resmen sürdürmekte, merkez zâviyesinde her yıl şâban ayında üç gün süren Muhammed Demirtaşî'yi anma törenleri (mevlid) düzenlenmektedir. Muhammed Demirtaşî'den sonra oğlu ve halifesi Muhammed Ebû Abdürrahîm tarafından devam ettirilen tarikatın âdâb ve erkânı Şeyh Ali el-Bey-yûmî'nin *Risâletü's-sülûk*'ünde (Harîrî-zâde, II, vr. 28^a-36^b) geniş olarak anlatılmıştır. Zâhid Kevserî, *Nibrâsü'l-mühte-dî fi ictilâ'i enbâ'i'l-ârifî billâh Demirdâş el-Muhammedî* adlı bir monografi kaleme almıştır (Kahire 1364). Muhammed Sircânî'nin *Risâletü'z-zehebiyye fi terâcimi ricâli's-sâdâtî'l-Halvetiyyeti'd-Demirdâşiyye* (Kahire 1312) ve Muhammed Lebîb el-Halebî'nin *Füyûzâtü'n-nûrâniyye fi muhyâ et-şarika-ti'd-Demirdâşiyye* (Kahire 1370) adlı eserleri tarikatın tarihi ve âdâbı hakkında iki önemli kaynaktır.

Bursalı Mehmed Tâhir, Muhammed Demirtaşî'nin *Cem'ü'l-esrâr ve keşfü'l-estâr* adlı bir eserini Manisa'da Şeyh Sinan Kütüphanesi'nde gördüğünü söylüyorsa da (*Osmanlı Müellifleri*, I, 70) böyle bir esere ulaşamamıştır. Harîrîzâde'nin *Teveccühât-ı Esmâ adıyla Demirtaşî'ye* ait olarak ihtibas ettiği esmâ-i seb'a ve tarikatın evradına dair eser (*Tibyân*, II, vr. 36^a-43^a) onun *Risâle fi ma'rifeti ha-kâ'iki's-seb'a*'sından ibarettir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3537; Şehid Ali Paşa, nr. 1334). Bu risâle *Tefsîrü Seb'ü'l-meşânî* (İÜ Ktp., AY, nr. 3919) veya *Risâle fi ma'rifeti'l-halâ'ik ve'l-me'anî min kavlihî ve lekad a'çaynâke seb'an mine'l-meşânî* şeklinde de kaydedilmektedir (Bannerth, *WZKM*, LXII |1969|, s. 117).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn İyâs, *Bedâ'ü'z-zühûr*, III, 182, 188; Şa'râ-nî, *et-Tabakât*, II, 133; Sehâvî, *Tuhfetü'l-ahbâb ve buğyetü'l-tullâb* (nşr. Mahmûd Rebî-Hasan Kâsım), Kahire 1356/1937, s. 15-16; Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb*, s. 314-315; Gazzî, *el-Kevâ-kibü's-sâ'ire*, I, 192-193; Hulvî, *Lemezât-ı Hul-viyye* (haz. M. Serhan Tayşî), İstanbul 1993, s. 517-518; Zebîdî, *İk'd*, s. 58; a.mlf., *İthâfû'l-aş-şiyâ'*, s. 197; Harîrîzâde, *Tibyân*, II, vr. 27^a-43^a; Osmanlı Müellifleri, I, 70; Tomar-Halvetiyye, s. 46; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, III, 126; Zâhid Kev-serî, *Nibrâsü'l-mühtedî fî ictilâ'i enbâ'i'l-ârifî billâh Demirdâş el-Muhammedî*, Kahire 1364; Nebhânî, *Kerâmâtü'l-evliyâ'*, II, 69-70; Ebû'l-Feyz el-Menûfî, *Cemheretü'l-evliyâ'*, Kahire 1387/1967, I, 263; M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford 1973, s. 161-163; F. de Jong, *Turuq and Turuq-Linkend Institutions in Nine-teenth Century Egypt*, Leiden 1978, s. 25, 37, 89, 121; Suâd Mâhir Muhammed, *Mesâcidü Mısr ve evliyâ'ühe's-şâlihûn*, Kahire 1404/1983, V, 67-71; E. Banneth, "La Khalwatiyya en Egypte", *MIDEO*, sy. 8 (1966), s. 3-7; a.mlf., "Über den Stifter Sonderbrauch der Demirdâ-şiyâ-Sufis in Kairo", *WZKM*, LXII (1969), s. 116-132; Doris Behrens-Abouseif, "An Unlist-ed Monument of the Fifteenth Century: The Dome of Zawiyat al-Damirdâş", *AIsl.*, XVIII (1982), s. 105-121; a.mlf. - L. Fernandes, "Sufi Architecture in Early Ottoman Cairo", *a.e.*, XX (1984), s. 107-108.



MUHAMMED SEYYİD EL-CELYEND

MUHAMMED

b. EBÛ BEKİR es-SİDDİK

(محمد بن أبي بكر الصديق)

Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ebî Bekr es-Siddîk Abdillâh
b. Osmân el-Kureşî et-Teymî
(ö. 38/658)

H. Ebû Bekir'in oğlu, Mısır valisi.

Vedâ haccı yolculuğu sırasında (Zilka-de 10 / Şubat 632) Zülhuleyfe (Belâzürî, I, 369) veya Beydâ (İbn Sa'd, VIII, 283) mevkiinde doğdu. Annesi Has'am kabilesine mensup Esmâ bint Umeys'tir. Hz. Pey-gamber'den gelen adını ve Ebû'l-Kâsım künyesini baba bir ablası olan Hz. Âişe vermiştir (İbn Abdülber, III, 1366). Esmâ önce Ca'fer b. Ebû Tâlib'le, onun şehid düşme-sinin ardından Hz. Ebû Bekir'le, onun ve-fatından sonra da Ca'fer'in kardeşi Hz. Ali ile evlendi. Annesinin Hâşimîler'e iki defa gelin gitmesi ve üç yaşında iken yetim kalarak Hz. Ali'nin terbiyesiyle büyümesi onun Hâşimîler'e ve özellikle Hz. Ali'ye bağlılığında önemli rol oynamıştır.

Muhammed b. Ebû Bekir'in adı kaynak-larda ilk defa, Hz. Osman'a karşı onun himayesinde yetişen Muhammed b. Ebû Huzeyfe ile birlikte Mısır'da yürüttüğü fa-

aliyetler münasebetiyle geçer (Taberî, IV, 457-458). Hz. Osman'ın yönetimine du-yulan genel hoşnutsuzluk sebebiyle Me-dine'ye gelen bir grup Mısırlı, Hz. Ali'nin de aracılığı ile Muhammed'in eyalette vali tayin edilmesini sağladı. Ancak Muham-med ve Mısırlılar yolda halife tarafından eski vali Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'e hitaben yazılmış, kendilerinin cezalandırılmasını isteyen bir mektup ele geçirince geri döndüler ve diğer muhaliflerle bir-likte görevinden ayrılması için halifenin evini kuşattılar; bekledikleri gerçekleş-meyince de saldırıya geçtiler. İçeriye ilk önce Muhammed girdi ve Hz. Osman'a hakarete bulundu. Fakat onun, "Baban Ebû Bekir sağ olsaydı senin bu davranışından memnun kalmazdı" demesi üzeri-ne yanından ayrıldı (İbn Sa'd, III, 73); daha sonra da halife şehid edildi. Muhammed âsileri halifeye karşı kıskırtanlar arasında yer almakla birlikte bizzat onun katille-rinden biri olmamıştır (İbn Abdülber, III, 1367). Hz. Âişe'nin Mekke'de oluşturdu-ğu muhalif gruba katılmayan Muham-med, Kûfe'ye giderek halkı ona karşı Hz. Ali'nin yanında savaşmaya çağırdı (Taberî, IV, 485). Cemel Vak'ası'nda da Hz. Ali'nin ordusunda çarpıştı ve Kûfeliler'in ga-libiyetiyle sonuçlanan savaşın ardından esirler arasında bulunan Hz. Âişe'yi hali-fenin emriyle Basra'ya götürdü.

Mısır valiliğine tayin edilmiş olmasına rağmen makamına oturamayan Muham-med b. Ebû Bekir, Hz. Ali'nin ilk Mısır valisi Kays b. Sa'd'ın geri çağırılmasından sonra tekrar Mısır valiliğine getirildi (a.g.e., IV, 555). Görev mahalline ulaşınca bir yan-dan Muâviye b. Ebû Süfyân'a tehdit ve hakaret dolu mektuplar gönderirken (a.g.e., IV, 557) bir yandan da eyaletteki Hz. Osman taraftarlarına çok sert dav-ranarak kısa sürede düşmanlıklarını ka-zandı.

Muhammed b. Ebû Bekir'in de katıldı-ğı Sıffin Savaşı sonrasında gerçekleş-en tahkimde istediği neticeyi alan ve kendi-sini halife ilân eden Muâviye'nin ilk hedefi Mısır'ı ele geçirmek oldu. Muâviye'nin ni-yetini öğrenen Muhammed halifeden yar-dım talebinde bulundu. Hz. Ali ise onun tecrübesizliği sebebiyle Şamlılar'la baş edemeyeceğini düşünerek valiliğe Mâlik el-Eşter'i tayin etti; Muhammed'e de bir mektup yazıp gönlünü yapmaya çalıştı (a.g.e., V, 97). Eşter'in Mısır valiliğine ge-tirildiğini haber alan Muâviye onu daha yolculuğu sırasında zehirletti. Bunun üzeri-ne Hz. Ali, henüz görevini bırakmamış olan Muhammed'e bir mektup göndere-

rek valiliğini sürdürmesini ve Şamlılar'la savaşa hazırlanmasını emretti. 6000 ki-şilik ordusuyla Mısır'a doğru yola çıkan Amr b. Âs'a eyalette bulunan Hz. Osman taraftarları da katıldı. Amr askerî hare-kâta girişmeden önce Muhammed'e şeh-ri terketmesini, aksi takdirde öldürüle-ceğini bildirdi. Muhammed ise tekrar ha-lifeden yardım istedi. Hz. Ali verdiği ce-vapta ona yardım yollayacağını bildirdi ve askerinin başına Kinâne b. Bişr'i geçirmesi tavsiyesinde bulundu. Muhammed, Kinâne b. Bişr'i 2000 kişilik bir kuvvetle Amr b. Âs'a karşı gönderdi. Ancak askerlerin tamamı kumandanlarıyla birlikte kılıçtan geçirildi; durumu öğrenen Mısırlılar vali-nin etrafından dağıldılar. Muhammed b. Ebû Bekir, Fustat'tan kaçtıysa da Amr'ın kumandanlarından Muâviye b. Hudeyc onu bir mağarada yakaladı ve öldürdü-kten sonra cesedini yaktırdı. Halifenin yol-ladığı yaklaşık 2000 kişilik kuvvet de Mı-sır'a hareketinden beş gün sonra Mu-hammed'in öldürüldüğü haberini alın-ca geri döndü. Safer 38'de (Temmuz 658) meydana gelen bu olay Hz. Ali'yi derin-den etkilemiş, Hz. Âişe de kardeşine ya-pılan muameleden dolayı çok üzölmüş-tür. Muhammed b. Ebû Bekir babasından hac menâsikyle ilgili bir hadis rivayet et-miştir (İbn Mâce, "Menâsik", 12).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Mâce, "Menâsik", 12; Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Şıffin* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Bey-rut 1990, s. 118-120, 193; İbn Hişâm, *es-Sire*, I, 257, 346; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 73; VIII, 281-285; İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısr* (Torrey), s. 121-122; *el-İmâme ve's-siyâse*, I, 62-64; Belâ-zürî, *Ensâb*, I, 369, 447; V, 67; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 193-194, 196; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), IV, 357-359, 457-458, 482-485, 509, 519, 533-543, 544, 552-555, 557; V, 94-99, 102-105; İbn Abdürabbih, *el-İk'dü'l-ferid*, I, 136; IV, 288-301, 314, 319, 327-328, 331; Kindî, *el-Vülât ve'l-kuğât* (Guest), s. 21-22; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, III, 1366-1367; Muvaffakuddin b. Osman, *Mürşidü'z-züvvâr ilâ kubûri'l-ibrâr* (nşr. M. Fet-hî Ebû Bekir), Kahire 1415/1995, s. 661-664; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, Beyrut 1986, III, 80, 116-118, 138, 178-181; İbn Ebû'l-Hadîd, *Şerhu Neh-ci'l-belâğa* (nşr. M. Ebû'l-Fazl), Beyrut, ts. (Dâru İhyâ'i'l-kütübî'l-Arabiyye), VI, 64-94; İbn Tağrî-berdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, I, 140-148; Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretü resâ'ili'l-Arab*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İlmiyye), I, 466-489; Abdül-hüseyn Ahmed el-Eminî, *el-Ğadir fi'l-Kittâb ve's-Sünne*, Tahran 1366 hş., XI, 64-70; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyân*, Ankara 1990, s. 135-141; Abdülhâlik Bakır, *İk-tisadi ve İdari Yönden Hz. Ali Dönemi*, Ankara 1991, s. 94-101; Adem Apak, *İslâm Siyaset Ge-leneğinde Amr b. el-Âs*, Ankara 2001, s. 129, 145, 162, 188-191; Fr. Buhl, "Muhammed b. Abî Bakr", *IA*, VIII, 475-476; G. R. Hawting, "Muhammad b. Abi Bakr", *EP* (İng.), VII, 393.



ADEM APAK

MUHAMMED b. EBÛ HUZEFYE
(محمد بن أبي حذيفة)

Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ebî Huzeyfe
Mihşem b. Utbe b. Rebîa el-Abşemî
(ö. 36/657)

Sahâbî.

615 yılında Habeşistan'da dünyaya geldi. Babası Ebû Huzeyfe ile annesi Sehle bint Süheyl Habeşistan'a hicret eden ilk kabile içinde yer almış, bir süre burada kaldıktan sonra Mekke'ye dönmüşlerdi. Ebû Huzeyfe, 12 (633) yılında Müseylimetülkezzâb'a karşı Yemâme'de yapılan Akrahâ savaşında şehid olunca Hz. Osman'ın himayesinde büyüdü ve onun tarafından Mısır'a gönderildi. Zâtü's-savârî savaşında (34/655) kumandan Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh ile arası açıldı. Aynı dönemde Hz. Osman'a da muhalefet etmeye başladı. Bu muhalefete gerekçe olarak Hz. Osman'ın onu içki içtiği için cezalandırması (Belâzürî, V, 50) veya idarî bir görev talebine müsbet cevap vermemesi (Taberî, IV, 399; Safedî, II, 328) gibi sebepler zikredilmektedir. Ayrıca Muhammed'in Hz. Peygamber tarafından ölüme mahkûm edilmiş olan Abdullah b. Sa'd'ın Mısır'a vali tayin edilmesini de hoş karşılamadığı, bu yüzden Hz. Osman'ı eleştirdiği kaydedilmektedir (Belâzürî, V, 49; Taberî, IV, 292). Abdullah b. Sa'd, Mısır'da halifeye karşı meydana gelen muhalefetin başını çeken Muhammed b. Ebû Huzeyfe ile Muhammed b. Ebû Bekir'i hapsediye de bir süre sonra Muhammed b. Talha'nın araya girmesiyle serbest bıraktı. Abdullah, İfrîkiye seferine çıktığı sırada onları da beraberinde götürdü. Muhammed b. Ebû Bekir yolda rahatsızlanınca İbn Ebû Huzeyfe onunla birlikte Mısır'a geri döndü. Burada Hz. Osman aleyhtarı propagandalarına devam ettiler. Mısır'da muhalefetin arttığını gören Hz. Osman durumu araştırmak için Sa'd b. Ebû Vakkâs'ı görevlendirdi. Ancak Muhammed b. Ebû Huzeyfe onu Mısır'a sokmayarak Medine'ye dönmeye mecbur etti. Halife, Muhammed'e 30.000 dirhem ve bir miktar elbise gönderdiyse de Muhammed, halka bunların halifenin kendisine gönderdiği rüşvet olduğunu söyleyip kinamalarını sürdürdü. Onun bu dönemde Resûl-i Ekrem'in hanımlarının ağzından Mısır halkına mektuplar yazıp halkı kendisine karşı kızdırdığı haberi Hz. Osman'a ulaşınca Ammâr b. Yâsir'i Mısır'a yollayarak bu haberlerin doğru olup olmadığını tahkik etmesini istedi. Ancak Mısır'a gelen Am-

mâr da muhalefetin yanında yer aldı. Bunun üzerine Abdullah b. Sa'd'ın durumu halifeye bildirdiği ve halifenin validen Ammâr'ı Medine'ye göndermesini istediği kaydedilmektedir.


Hz. Osman'a karşı bir ordu hazırlamaya karar veren Muhammed b. Ebû Huzeyfe, gönüllülerden seçtiği 500, 600 veya 1000 kişiyi Abdurrahman b. Udeys el-Belevî kumandasında Medine'ye gönderdi (Receb 35 / Ocak 656). Bunlar umre yapmak için yola çıktıklarını söylemişlerse de asıl amaçları Hz. Osman'ı halifelikten ayrılmaya zorlamaktı. Abdullah b. Sa'd durumu Hz. Osman'a bildirdi ve ardından Sâib b. Hişâm el-Âmirî'yi (veya Ukbe b. Âmir el-Cühenî) yerine vekil bırakarak Medine'ye gitmek üzere Mısır'dan ayrıldı. Bunu fırsat bilen Muhammed b. Ebû Huzeyfe vali vekilini görevden uzaklaştırıp yönetime el koydu (Şevval 35 / Nisan 656). Abdullah b. Sa'd yolda Hz. Osman'ın muhasara edildiğini, ayrıca Muhammed b. Ebû Huzeyfe'nin Mısır'da idareyi ele geçirdiğini öğrenip geri dönmek istediye de Mısır'a sokulmadı; bunun üzerine Askalân'a gitti.

Hz. Osman'ın şehid edilmesi sırasında Muhammed b. Ebû Huzeyfe'nin Mısır'da bulunduğu, halifenin ölümünden sonra Mısır'a dönen askerlerin olaydan kendilerinin sorumlu olmadığını söyledikleri bilinmektedir. Bununla birlikte Hz. Osman taraftarları Muâviye b. Hudeyc'in etrafında toplanarak Muhammed b. Ebû Huzeyfe'ye karşı harekete geçtiler ve onun askerlerini Diknâs mevkiinde yenilgiye uğrattılar. Muhammed b. Ebû Huzeyfe'nin Kays b. Harmel el-Lahmî kumandasında gönderdiği ordu da Hz. Osman taraftarlarıınca mağlûp edildi (1 Ramazan 36/21 Şubat 657). Bu arada Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını isteyen Muâviye b. Ebû Süfyân, Amr b. Âs ile birlikte Mısır'a doğru yola çıkıp Şevval 36'da (Nisan 657) Aynişems bölgesine ulaştı; fakat Muhammed b. Ebû Huzeyfe onun yola devam etmesine izin vermedi. Muâviye, amacının Hz. Osman'ın katillerini yakalamak olduğunu ve savaşı düşünmediğini belirterek Muhammed'i rehinelere mukabilinde anlaşmaya razı etti. Muhammed de Hakem b. Salt'ı vekil bırakıp rehanelerle birlikte Muâviye'nin yanına gitti. Lüdd'e geldiklerinde Muâviye onları hapsedi ve kendisi Dimaşk'a döndü. Hapisten kaçan Muhammed ve arkadaşları Havran'da Muâviye'nin adamları tarafından yakalanıp öldürüldü (Zilhicce 36 / Haziran 657). Onun 38 (658-59) yılında

öldürüldüğüne dair rivayetler de vardır (Taberî, V, 105-106; Safedî, II, 328).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm, *es-Sîre*², I-II, 322; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 195, 272; Belâzürî, *Ensâb*, V, 49-51; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), IV, 291-292, 353, 357, 358, 378, 399, 421, 546, 547; V, 105-106; Kindî, *el-Vülât ve'l-kuğât* (Guest), s. 13-20; İbn Abdülber, *el-İstifâb* (Bicâvî), III, 1369-1370; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XV, 209-212; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 315-316; a.mlf., *el-Kâmil*, III, 158-162, 169; Muhammed b. Yahyâ b. Ebû Bekir el-Endelüsî, *et-Temhîd ve'l-bevân fi maktell's-şehîd 'Osman b. 'Affân* (nşr. Kerem Hilmi Ferhat Ahmed), Kahire 1423/2002, s. 220, 226, 256; Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ*³, III, 479-481; Safedî, *el-Vâfi*, II, 328-330; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 373-374; İbn Tağrıberdî, *en-Nücmü'z-zâhire*, I, 94-95; Ch. Pellat, "Muhammed b. Abi Hudhayfa", *EP* (İng.), VII, 394-395.

 CASİM AVCI

MUHAMMED b. EBÛ ŞENEB

(bk. İBN EBÛ ŞENEB).

MUHAMMED EBÛ ZEHRE

(محمد أبو زهرة)

Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ
Ebû Zehre
(1898-1974)

Mısırlı âlim.

29 Mart 1898'de Nil deltasının orta kesiminde yer alan Mahalletülkübrâ'da doğdu. Bu şehrin ileri gelen bir ailesine mensuptur. İlkokulda iken Kur'an-ı Kerim'i ezberledi. Medrese öğreniminden sonra Tanta'daki el-Câmiu'l-Ahmedî'ye girdi (1913). 1916'da Medresetül-kazâi's-şerî'ye kaydoldu. Burada Ali el-Haffî, Abdülcelîl İsâ, Muhammed Âtîf Berekât Paşa ve Ahmed İbrâhim Bey gibi hocalardan ders aldı. Medresetül-kazâi's-şerî'den mezun olunca bir yıl kadar stajyer avukatlık yaptı. Bu arada dışarıdan Kahire Üniversitesi Dârü'lulûm Fakültesi'ni bitirdi (1927). Aynı yıl Arap dili ve fıkıh okutmak üzere bu fakülteye ve Medresetül-kazâi's-şerî'ye müderris tayin edildi. Ardından Sühâc ve Kahire I. Fuâd liselerinde çalıştı. 1933'te Ezher Üniversitesi'ne bağlı Külliyyetü usûlî'd-dîn'in Vaaz ve İrşad Bölümü'ne müderris oldu; okuttuğu derslere dair yazdığı eserlerle telif hayatına başladı. 2 Kasım 1934'te I. Fuâd Üniversitesi (Kahire Üniversitesi) Hukuk Fakültesi'nde hitabet, bir yıl sonra da İslâm hukuku hocalığına getirildi ve İslâm hukuku bölüm başkanlığı yaptı. 1934-1942 yılları arasında Külliyyetü usûlî'd-dîn'deki ders-

lerini misafir öğretim üyesi sıfatıyla sürdürdü. 1958'de Hukuk Fakültesi'nden emekli olduktan sonra da burada ders vermeye devam etti. Ma'hedü'd-dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-âli'de hocalık yaptı, Ma'hedü'd-dirâsâti'l-İslâmiyye'nin kuruluşunda rol aldı ve bu enstitünün İslâm hukuku bölüm başkanlığı görevini yürüttü. 1960 yılında Evkaf Bakanlığı'nın Kur'ân-ı Kerîm'in bir tefsirinin hazırlanması ve diğer dillere tercümesi amacıyla oluşturduğu komisyonun raportörlüğünü yaptı ve burada hazırlanan *el-Müntehab fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eser (Kahire 1423/2002, 20. bs.) birçok dile çevrildi. Şubat 1962'de Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'ye üye seçildi. Bunların yanı sıra Kriminoloji ve Sosyoloji Enstitüsü, Elzher Üniversitesi Meclisi ile Teknik Bilimler ve Edebiyat Yüksek Konseyi üyelerinde, Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre kanunlaştırma komisyonu raportörlüğü görevinde bulundu. 1963-1964'te Ezher Üniversitesi'ne bağlı Külliyyetü'l-muâmelât ve'l-idâre'de İslâm hukuku dersleri okuttu. 1969 yılında aile planlaması, çok evlilik ve talâkn sınırlandırılması gibi konuların yer aldığı ahvâl-i şahsiyye kanun tasarisına yönelik sert tenkitleri üzerine gazete ve dergilerde yazı yazması engellendi, konferans ve ders vermesi yasaklandı. Cemal Abdünnâsır'ın 1970'te ölümü üzerine bu kısıtlamalar kaldırıldı. Mısır Devlet Başkanı Enver Sedat'a da bu konuyla ilgili görüşlerini açıklayan bir mektup yazdı. 11 Nisan 1974'te vefat etti.

Muhammed Ebû Zehre son dönemin çok yönlü âlimlerinden biridir. Çeşitli konferansları, kitle iletişim araçlarında yaptığı konuşmalar ve başta *Livâ'ü'l-İslâm* olmak üzere dergilerde yazdığı makalelerle Mısır'ın fikir hayatında etkili olmuştur. İslâm hukuku, tefsir, hadis, kelâm, Arap dili gibi alanlarda Kahire, İskenderiye, Ezher üniversiteleriyle Mısır dışındaki bazı Arap üniversitelerinde yüksek lisans ve doktora tezleri yönetmiş, başta ahvâl-i şahsiyye kanunu olmak üzere birçok hukukî düzenleme ve tâdil komisyonunda görev almıştır.

Düşüncelerini çekinmeden ifade eden Ebû Zehre, İslâmî değerlere aykırı bulduğu uygulamalara karşı çıkan bir ilim adamıydı. Kur'an'ın asil mücizevî yönünün onda mevcut hukuk prensiplerinde olduğunu söylemiş (Ebû Bekir Abdürrâzık, *Ebû Zehre: İmâmü 'aşrih*, s. 148; M. Ahmed Serrâc, sy. 11 [1992], s. 82), bilhassa hukukla ilgili eserlerinde günümüz hukukuyla İslâm hukukunu mukayeseli bir şe-

kilde ele almış, bu yolla hukuk öğrencilerinin muhâkemesinin gelişeceğini, görüşleri tartışma ve doğruyu arama melekesi kazanacağını belirtmiştir (*el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-'akd*, s. 3-4). Eserlerinde klasik fıkıh sistematiği yerine modern tasnifi esas alan bir metot benimsemiş, bu yöndeki çalışmaları teşvik etmiştir (M. Ahmed Serrâc, sy. 11 [1992], s. 83-84). Mezhepleri birbirine yaklaştıracığını, ihtiyaç halinde hepsinden faydalanmaya kapı aralayacağını, hukukla meşgul olanların İslâm hukukunun kavram ve teorilerini anlamasını, teoriyle pratik hayat arasında bağlantı kurmasını kolaylaştıracığını düşündüğü bu metodu (*a.g.e.*, sy. 11 [1992], s. 77) izlemesinde özellikle hocası Ahmed İbrâhim Bey'in, derslerini dört mezhebin yanı sıra İmâmiyye, Zeydiyye, Zâhiriyye ve İbâziyye ile modern hukuk ve İslâm hukukunu mukayeseli bir şekilde işleminin etkili olduğunu bizzat kendisi söylemektedir (*Livâ'ü'l-İslâm*, XVIII/4 [1964], s. 208-212). Ancak Zeyd b. Ali ve Ca'fer es-Sâdik'ın hayatı ile Ca'ferî fıkıhına dair bazı araştırmalarından dolayı Sünnîler'in, Ca'ferîler'e ait görüşleri eleştirmesi yüzünden bu mezhebe mensup araştırmacıların ağır tenkitlerine mâruz kalmıştır (*a.g.e.*, a.y.). Bilhassa Küleynî'nin *el-Kâfî'sini* Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili bazı rivayetleri sebebiyle mahkûm etmesi yüzünden (*el-İmâm eş-Şâdik*, s. 327 vd.) kendisine reddiyeler yazılmıştır (meselâ bk. Abdürresûl el-Gaffâr, tür.yer.).

Muhammed Ebû Zehre *Livâ'ü'l-İslâm*'da yayımladığı yazılarında fıkıh, tefsir ve hadis alanındaki araştırmalarda izlediği metodu açıklamıştır. Ona göre fıkıh araştırmalarında tutarlı metot şu üç esasa uymakla gerçekleşir: Öncelikli kaynak olarak Kur'an'a ve Sünnet'e başvurmak, bu kaynaklarda açık hüküm bulunmadığında nasların ana ilkeleri ışığında icthad etmek (bu da kıyas yapma ve maslahatı gözetme yoluyla olur), sahâbe, tâbiîn ve müctehid imamlardan oluşan Selsele'ın sözlerine başvurmak. Sahâbe kavli konusundaki yaklaşımı Ebû Hanîfe'nin usulünde olduğu gibi icmâ ettikleri konularda onlara uyma ve ihtilâf ettikleri hususlarda delili en güçlü olanı tercih etme şeklindedir. Bunun ölçüsü de ya müctehid imamların çoğunun tâbi olduğu görüşü benimsemek ya da Hz. Ömer gibi ileri gelen bir sahâbiye uymaktır. Tâbiîne gelince sarîh naslara aykırı bulunmamak şartıyla müctehid imamlardan çoğunluğun tâbi olduğu görüşe uymak gerekir. Fıkıh ilmini etkisi, yönlendirme gücü ve

alanının genişliği bakımından dengi bulunmayan bir servete benzeten Ebû Zehre bunu müslümanların bıraktığı en hayırlı ilmî miras kabul eder. İslâm medeniyetinin fıkıhla inşa edildiğini, müslümanlara nisbet edilen İslâmî ilimler içinde en saf disiplinin fıkıh olduğunu ve onun diğer ilimleri etkilediğini söyler (XVIII/3 [1964], s. 147-151).

Ebû Zehre Kur'an tefsiri konusunda üç prensip benimsemiştir. 1. Araplar'ın anladığı kelime mânalarının ve üslûbun dışına çıkmamak; 2. Kur'an lafızlarını te'vil ederek modern bilgi nazariyeleri oluşturmaktan ya da modern bilimsel nazariyeleri naslardan hareketle ispat yoluna gitmekten sakınmak (çünkü bilimsel teoriler sürekli değişmektedir); 3. Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak için ondaki belâgat sırlarını dikkatle araştırmak. Ebû Zehre, Kur'an'ın bir başka dile tercümesinin uygun ve hatıta mümkün olmadığını ileri sürmektedir (gerekçeleri için bk. *a.g.e.*, XVIII/7 [1964], s. 403-407; XVIII/8 [1964], s. 465-468).

Muhammed Ebû Zehre'ye göre IV. (X.) yüzyılda icthad kapısının kapanmış olduğu anlayışı müslümanların hayırına bir gelişme sayılır, ancak ehil olanlar için icthad kapısı her zaman açıktır (Ebû Bekir Abdürrâzık, *Ebû Zehre: İmâmü 'aşrih*, s. 137-138; Nâsır Mahmûd Vehdân, s. 191; *Livâ'ü'l-İslâm*, XVIII/5 [1964], s. 274-277; M. Ahmed Serrâc, sy. 11 [1992], s. 88, 93); evli kimsese uygulanması öngörülen recm cezasının sübûtunda kesinlik yoktur (M. Ahmed Serrâc, sy. 11 [1992], s. 85, 96); sakal dinî bir hükümden ziyade bir âdet sayılır (*İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 101); özel sigortaların işlemleri câiz değildir (Karaman, *İslâm'a Göre Banka ve Sigorta*, s. 200-224); dört mezhebin hilâfına aynı anda üç boşama bir boşama kabul edilir (*el-Ahvâlü's-shahsiyye*, s. 303-309); Hz. Peygamber hayatta iken hadislerde nesih câiz olmakla birlikte (*Livâ'ü'l-İslâm*, XVIII/11 [1964], s. 658-662) Kur'an hükümlerinde nesih meydana gelmemiştir (*Zehretü't-tefâsîr*, I, 355-358; *Livâ'ü'l-İslâm*, XVIII/10 [1964], s. 593-597).

Eserleri. A) Tefsir ve Kur'an İlimleri. 1. Zehretü't-tefâsîr (I-X, Kahire, ts.). *Livâ'ü'l-İslâm* dergisinde yayımlanan Kur'ân-ı Kerîm tefsirinin kitap haline getirilmiş şekli olup müellifin ölümü dolayısıyla Neml sûresinin 73. âyetine kadar gelebilmiştir. Ebû Zehre, daha çok dirâyet tefsiri özelliğini taşıyan eserinin önsözünde klasik tefsirlere bazı eleştiriler yönelterek kendi çalışmasının amaç ve metoduna

dair ipuçları vermektedir. 2. *el-Mu'cize-tü'l-kübrâ (el-Ḳur'ân)* (Kahire 1971, 1977). Tefsirin mukaddimesi olarak yazılmaya başlanan bu çalışma hacmi artınca müstakil kitap şeklinde yayımlanmıştır.

B) Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1. *Uşûlü'l-fıkh* (Kahire 1957, 1958). Bu alanda yazılan ilk modern eserlerden olup önsözünden, daha çok Mısır'daki hukuk fakülteleri öğrencilerine yardımcı kitap şeklinde hazırlandığı anlaşılmaktadır. Eseri Abdülkadir Şener çeşitli notlarla birlikte *İslâm Hukuku Metodolojisi: Fıkıh Usûlü* adıyla tercüme etmiştir (Ankara 1973). 2. *Muḥâdarât fi'uşûlil-fıkhil-'Caferî* (Kahire 1956). 3. *eş-Şer'atü'l-İslâmiyye*. 1956 yılında Halep'te verdiği konferansın metni olup ölümünden sonra öğrencileri tarafından kitap halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987). 4. *el-Cerîme ve'l-uḳûbe fi'l-fıkhil-'İslâmî* (Kahire 1956). Modern terminolojiye göre İslâm hukukunun suç ve ceza teorisini ele alan eser bazı araştırmacılarca bu alandaki ilk çalışma kabul edilmekle birlikte Abdülkadir Üdeh'in *et-Tesrî'u'l-cinâ'iyü'l-İslâmî*'si bundan öncedir. Kitap daha sonra iki ayrı cilt halinde *el-Cerîme fi'l-fıkhil-'İslâmî* (Kahire 1394/1974) ve *el-'Uḳûbe fi'l-fıkhil-'İslâmî* (Kahire 1394/1974) adıyla neşredilmiş, İbrahim Tüfekçi eseri *İslam Hukukunda Suç ve Ceza* ismiyle Türkçe'ye çevirmiştir (I-II, İstanbul 1994). 5. *el-'Alâkâtü'd-devliyye fi zıllil-'İslâm* (Kahire 1964). 1964'te Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'nin düzenlediği konferansa sunulan tebliğ olup Hüseyin Algül ve Osman Şekerci tarafından *İslâm'da Beşerî Münasebetler* ismiyle tercüme edilmiştir (İstanbul 1971). 6. *Nazarîyyetü'l-ḥarb fi'l-'İslâm* (Kahire 1380/1961). Bu küçük hacimli kitabı Almanca ve İngilizce'nin yanı sıra Cezâ Ahmed Kasem *La conception de la guerre dans l'Islam* adıyla Fransızca'ya çevirmiş, Cemal Karaağaçlı bu çeviriyi *İslâm'da Savaş Kavramı* ismiyle Türkçe'ye aktarmıştır (İstanbul 1976, 1985). Ebû Zehre'nin bu alandaki diğer eserleri de şunlardır: *el-Milkîyye ve nazariyyetü'l-'aḳd* (Kahire 1977), *Muḥâdarât fi'l-vaḳf* (Kahire 1959), *Müşkiletü'l-evḳâf* (Kahire 1935), *Buḥûş fi'r-ribâ* (Kahire, ts.), *el-Aḥvâlü's-şahşiyye* (Kahire 1948, 1950, 1957), *Muḥâdarât fi'âḳdî'z-zevâc ve âşâruhü, muḳârene beyne'l-mezâhibil-fıkhîyye ve'l-ḳavâni'ni'l-'Arabîyye* (Kahire 1948, 1971), *el-Velâye 'ale'n-nefs* (Beyrut 1970; Kahire 1994), *Şerḥu Ḳânüni'l-vaşîyye* (Kahire 1950, 1978; Urduca'ya da tercüme edil-

miştir), *Aḥkâmü't-terikât ve'l-mevâriş* (Kahire 1949), *el-Mîrâs 'inde'l-'Caferîyye* (Kahire 1955, 1970; Tahran 1984). Osman Şekerci, müellifin zekâtla ilgili bir çalışmasını *Uygulamalı Zekat Hukuku: Temel Kaideler* ismiyle tercüme etmiş (Konya 1978), Mustafa Ahmed ez-Zerkâ'nın sigortayla ilgili görüşlerine karşı yazdığı mütalaayı ise "Büyük Üstat M. Ebû Zehre'nin Cevabî Yazısı" adıyla Hayreddin Karaman Türkçe'ye çevirerek *İslâm'a Göre Banka ve Sigorta* isimli eserinin sonuna eklemiştir (İstanbul 1981, s. 200-224).

C) Biyografi. 1. *Hâtemü'n-nebiyyîn* (I-II, Kahire 1973; trc. Mehmet Keskin, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, I-IV, İstanbul 1993). 2. *el-İmâm Ebû Hanîfe: Hayâtühü ve 'aşruhü-ârâ'ühü ve fıkhuh* (Kahire 1947; trc. Osman Keskiöğlü, *Ebû Hanîfe*, Ankara 1962; İstanbul 1966; Konya 1981). 3. *el-İmâm Zeyd: Hayâtühü ve 'aşruhü-ârâ'ühü ve fıkhuh* (Kahire 1959; trc. Salih Parlak – Ahmet Karababa, *İmâm Zeyd*, İstanbul 1993). 4. *el-İmâm eş-Şâdık: Hayâtühü ve 'aşruhü-ârâ'ühü ve fıkhuh* (Kahire, ts.; trc. İbrahim Tüfekçi, *İmam Cafer*, İstanbul 1992). 5. *el-İmâm Mâlik: Hayâtühü ve 'aşruhü-ârâ'ühü ve fıkhuh* (Kahire 1365, 1952; trc. Osman Keskiöğlü, *İmam Malik: Hayatı-Görüşleri-Fıkhı*, Ankara 1984). 6. *el-İmâm eş-Şâfi': Hayâtühü ve 'aşruhü-ârâ'ühü ve fıkhuh* (Kahire 1364, 1948; trc. Osman Keskiöğlü, *İmam Şâfi'*, Ankara 1969, 1987). 7. *el-İmâm Ahmed b. Hanbel: Hayâtühü ve 'aşruhü-ârâ'ühü ve fıkhuh* (Kahire 1947; trc. Osman Keskiöğlü, *Ahmed b. Hanbel: Hayatı, Görüşleri, Fıkhıta Yeri*, Ankara 1984). 8. *el-İmâm İbn Hazm el-Endelüsî: Hayâtühü ve 'aşruhü-ârâ'ühü ve fıkhuh* (Kahire 1954; trc. Osman Keskiöğlü – Gündüz Ercan, *İbn Hazm*, İstanbul 1996). 9. *el-İmâm İbn Teymiyye: Hayâtühü ve 'aşruhü-ârâ'ühü ve fıkhuh* (Kahire 1952; trc. Osman Keskiöğlü, *Şeyhulislâm Ahmed İbn Teymiyye: Hayatı-Görüşleri-Fıkhıtaki Yeri, Usulü*, Ankara 1987; trc. Nusrettin Bolleri – Vecdi Akyüz – Adil Bebek, *İmam İbn Teymiyye: Hayatı-Fikirleri-Eserleri-Çağı ve Fıkhı*, İstanbul 1988). Ebû Zehre bu eserlerinde mezhep imamlarının hayatı ve eserleri yanında ilmî metotları, görüşleri, mücadeleleri, haklarında söylenenler, mezheplerin yayılışı ve buna tesir eden etkenler ve mezhepler arası tartışma konularını objektif kriterlere uygun biçimde ele almıştır. Bunlardan dört mezhep imamiyle ilgili olanların Aisha Abdurrahman Bewley tarafından *The Four Imams:*

Their Lives, Works and Their Schools of Thought adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (London 2000).

D) Diğer Eserleri. 1. *Muḥâdarât fi'n-naşrâniyye* (Kahire 1942, 1368, 1381/1966). Üniversitede verdiği on konferansı ihtiva etmektedir. Âkif Nuri'nin *Hristiyanlık Üzerine Konferanslar* adıyla tercüme ettiği eser (İstanbul 1978) İngilizce, Fransızca ve Urduca'ya da çevrilmiştir. 2. *Muḳârenâtü'l-edyan: ed-Diyânâtü'l-ḳadîme*. Ezher Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri için hazırlanan bir ders kitabıdır (Kahire 1938, 1965). 3. *Târîḥu'l-cedel* (Kahire 1935, 1943, 1980). 4. *el-Ḥaṭâbe: Uşûlühâ-târîḥuhâ fi ezheri 'uşûrihâ 'inde'l-'Arab* (Kahire 1934). 5. *Târîḥu'l-mezâhibil-'İslâmiyye: I- Fi's-Siyâse ve'l-'aḳâ'id; II- Fi Târîhi'l-mezâhibil-fıkhîyye* (Kahire 1975). Eserin I. cildini Ethem Ruhi Fiğlalı – Osman Eskicioğlu (İstanbul 1970) ve Hasan Karakaya – Kerim Aytekin (İstanbul 1983) *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. II. cildi ise Abdülkadir Şener tarafından *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi* ismiyle tercüme edilmiştir (I-IV, Ankara 1968-1969, 1983). Sıbgatullah Kaya, kitabın tamamını *İslâm'da İtikadî, Siyâsî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1996, 2004). 6. *Tanzîmü'l-üsre ve Tanzîmü'n-nesl* (Kahire, ts.). 7. *et-Tekâtülü'l-ictimâ'i fi'l-'İslâm* (Kahire 1384/1964). E. Ruhi Fiğlalı ve Osman Eskicioğlu eseri *İslâm'da Sosyal Dayanışma* adıyla tercüme etmiştir (İstanbul 1969, 1976). 8. *Tanzîmü'l-'İslâm li'l-müctema'* (Kahire, ts.). 1965 Mayıs'da Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'nin düzenlediği konferansa sunulan bir tebliğ olup M. Vesim Taylan – Nurettin Demir tarafından *İslâm'da Toplum Düzeni* (İstanbul 1993; *Aile ve Toplum*, İstanbul 2004) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. 9. *el-Mücteme'u'l-insânî fi zıllil-'İslâm*. 1966'da Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'nin düzenlediği konferansa sunulan bu tebliği (Kahire 1986), Osman Şekerci *İslâmın Gölgesinde İnsanlık* adıyla tercüme etmiş (İstanbul 1970), eser ayrıca İngilizce ve Fransızca'ya da çevrilmiştir. 10. *er-Red 'alâ meşrû'î vizâreti's-şü'ni'l-ictimâ'iyye fi'l-üsre* (Kahire 1394/1974). 11. *el-Vaḥdetü'l-İslâmiyye* (Beyrut 1972; Kahire 1985). İbrahim Sarmışın *İslam Birliği* ismiyle Türkçe'ye tercüme ettiği eser (Konya 1996) İngilizce ve Fransızca'ya da çevrilmiştir. 12. *el-Cezâ'irü'l-müslime* (Kahire, ts.). 13. *ed-De'ave ile'l-'İslâm*.

1973'te Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'de sunulan tebliğdir (Kahire, ts.). Maşuk Aydın'ın *İslâm'a Davet* adıyla tercüme ettiği eser (İstanbul, ts. [Birleşik Yayıncılık]) İngilizce ve Fransızca'ya da çevrilmiştir. Nâsir Mahmûd Vehdân, Muhammed Ebû Zehre'nin yönettiği yüksek lisans ve doktora tezlerini, katıldığı toplantıları, radyo konuşmalarını, çeşitli dergilerde yayımlanan yazılarının tam listesini, kitap, dergi ve gazetelerde hakkında çıkan yazıların yerlerini kaydetmiştir (*Ebû Zehre 'âlimen İslâmiyyen*, s. 272-404).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-tefâsir*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), I, 3-11, 355-358, ayrıca bk. Mukaddime, I, 13-15, İftitâhiyye, I, 17-19; a.mlf., *el-İmâm eş-Şâdik*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 327 vd.; a.mlf., *el-Ahvâlü's-şahşiyye*, Kahire 1377/1957, s. 303-309; a.mlf., *İslâm Hukuku Metodolojisi: Fıkh Usûlü* (trc. Abdülkadir Şenêr), Ankara 1973, s. 101; a.mlf., *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-'akd fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1977, s. 3-4; Enver el-Cündî, *A'lâmü'l-karni'r-râbi'* "aşer el-hicri: A'lâmü'd-da' ve ve'l-fikr", Kahire 1981, I, 35-49; Hayreddin Karaman, *İslâm'a Göre Banka ve Sigorta*, İstanbul 1981, s. 200-224; a.mlf., *İslâm Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 315, 349; Zirikli, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 25-26; Ebû Bekir Abdürrezzâk, *Ebû Zehre: İmâmü 'aşrih, hayâtühü ve eşerühü'l-ilmî*, Kahire 1985; a.mlf., *Ebû Zehre fi re'yi 'ulemâ'i'l-aşr*, Kahire 1986; Mahmûd eş-Şerkâvî - Muhammed Receb, *el-Mahalletü'l-kübrâ: Târîh ve şahşiyyât*, Kahire 1987, s. 40-50; M. Receb el-Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fi siyeri a'lâmihe'l-mu'âşirin*, Kahire 1987, III/5, s. 217-246; a.mlf., "eş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre faikihün mütezemün", *et-Tezâmünü'l-İslâmî*, XXXVII/9, Mekke 1403/1983, s. 72-77; XXXVII/11 (1403/1983), s. 85-89; Ömer Rızâ Kehâle, *el-Müstedrek*, Kahire 1408/1988, s. 585-586; Abdürresûl el-Gaffâr, *Bejne'l-Küleyni ve husûmih: Mevâfî Muhammed Ebi'ne mi-ne'l-Küleyni*, Beyrut 1415/1995; Nâsir Mahmûd Vehdân, *Ebû Zehre 'âlimen İslâmiyyen: Hayâtühü ve menhecühü fi buhûsihi ve kütübih*, Kahire 1417/1996; Lem'î el-Mutî, "eş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre", *Mevsû'atü hâze'r-racül min Mısır*, Beyrut 1417/1997, s. 484-490; İsâ Abduh, *et-Te'mîn bejne'l-hillî ve't-tahrîm*, Kahire, ts. (Dârü'l-i'tisâm), s. 136-147; *Livâ'ü'l-İslâm*, XVIII/3, Kahire 1964, s. 147-151; XVIII/4 (1964), s. 208-212; XVIII/5 (1964), s. 274-277; XVIII/6 (1964), s. 339-342; XVIII/7 (1964), s. 403-407; XVIII/8 (1964), s. 465-468; XVIII/11 (1964), s. 658-662; M. Râşid en-Nedvî, "eş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmîyyi'l-Hindî*, II/1-2, Aligarh 1977, s. 193-196; Abdülmuiz Abdülhamîd el-Cezzâr, "Muhammed Ebû Zehre: Şeyhu'l-fukahâ'i'l-mu'âşirin", *ME*, LVI/8 (1984), s. 1266-1273; M. Ahmed Serrâc, "Cühüdü's-Şeyh 'Ebî Zehre' fi tatviri'd-dirâsâti'l-fikhiyye", *Dirâsât 'Arabiyye ve İslâmiyye*, sy. 11, Kahire 1992, s. 73-97; M. Vefâ Rişî, "Ebû Zehre (Muhammed)", *el-Mevsû'atü'l-'Arabiyye*, Dimaşk 1998, I, 126-127.



SAFFET KÖSE

**MUHAMMED
EBÜ'İ-FAZL İBRÂHİM**
(محمد أبو الفضل إبراهيم)

Muhammed Ebü'l-Fazl
İbrâhîm el-Misrî
(ö. 1981)

Tenkitle neşirleriyle tanınan
Mısırlı âlim ve edip.

1904 veya 1905 yılında Mısır'ın Saïd (Yukarı Mısır) bölgesinde doğdu. İlk tahsilini memleketinde yaptıktan sonra Ezher'de öğrenimini sürdürdü. Ardından girdiği Kahire Dârü'lulûmu'ndan 1934'te mezun oldu. Devlet okullarında öğretmenlik yaptı. Mısır'ın en büyük kütüphanesi olan ve eski eserlerin neşirini de gerçekleştiren Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'nin edebiyat bölümünün müdürlüğüne getirildi. Daha sonra burada kütüphanecilik işleri müdürlüğüne tayin edildi. Bu sırada Şuûnü't-türâs'ın çeşitli meclislerine katıldı. Kahire'deki Fen, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Yüksek Konseyi'ne bağlı İhyâü't-türâs Komisyonu'na üye seçildi. 1960'ta el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye teşekkül edince eski eserlerin neşrine yöneldi ve bunun için İhyâü't-türâs Komisyonu'nu kurdu. Ezher Kütüphanesi müdürü Ebü'l-Vefâ el-Merâgî, Fuâd Seyyid ve M. Reşâd Abdülmuttalib gibi eski eser uzmanı âlimlerin çalıştığı bu komisyonun başkanlığını bir süre kendisi yaptı. Mısır'da Cem'iyyetü şübbânî'l-müslimîn'in kurucuları arasında yer aldı. Kahire'de vefat eden Muhammed Ebü'l-Fazl daha çok yaptığı tahkiklerle ve araştırmacı kişiliğiyle tanınır. Ancak hayatının son zamanlarında tahkik ve tashih esaslarına riayet etmeden eserler neşretmiş olmakla da eleştirilmiştir. Onun evinde her cuma akşamı düzenlenen ve otuz yıl kadar devam eden ilim ve edebiyat meclislerine Şevki Dayf, Yahyâ Nâmî, Ahmed Hayrî, Abdüsselâm Muhammed Hârûn, İbrâhîm Şebbûh, Fuâd Seyyid, M. Reşâd Abdülmuttalib, Hüsâmeddin Kudsi ve Cemâleddin eş-Şeyyâl gibi meşhur şahsiyetler iştirak ederdi.

Eserleri. Muhammed Ebü'l-Fazl, müstakil veya müşterek olarak telif ettiği birkaç eserden başka çeşitli alanlarda çok sayıda eserin tahkik ve neşirini gerçekleştirmiştir. A) Telifleri. *Eyyâmü'l-'Arab fi'l-Câhiliyye* (müşterek, Beyrut 1361); *Eyyâmü'l-'Arab fi'l-İslâm* (müşterek, Kahire 1394); *Kışaşü'l-'Arab* (müşterek,

I-IV, Kahire 1962; Beyrut 1405); *Kışaşü'l-Kur'ân*.

B) Tahkikleri. İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât* (I-IV, Kahire 1369-1393/1950-1973); Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (I-IX, Kahire 1960-1970); İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa* (I-XX, Kahire 1378-1380, 1385-1387); Müberred, *el-Kâmil fi'l-edeb* (I-IV, Kahire 1376); Harîrî, *Dürretü'l-gavvâş* (Kahire 1975); Zemahşerî, *el-Fâ'ik fi garibi'l-hadîs* (müşterek, I-IV, Kahire 1364, 1391); İmruülkays, *Dîvân* (Kahire 1964); Nâbiga ez-Zübânî, *Dîvân* (Kahire 1397); Bahâ Züheyr, *Dîvân* (müşterek, Kahire 1397); Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-naşviyyîn* (Kahire 1954); Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-naşviyyîn* (Kahire 1955); Sehâvî, *Buğyetü'r-râgîb* (Kahire 1991), *Süyûfî, Buğyetü'l-vu'ât* (Kahire 1384/1964), *el-Müzhîr fi 'ulûmi'l-luğa* (müşterek, I-II, Beyrut 1406), *Târîhu'l-hulefâ'* (Kahire 1396), *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire 1387/1967), *Hüsnu'l-Muhâdara* (I-II, Kahire 1387); Kâdî el-Cürçânî, *el-Vesâta* (müşterek, Kahire, ts.); İbn Hicce el-Hamevî, *Şemerâtü'l-evrâk* (Kahire 1391/1971); Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecma'u'l-emşâl* (I-IV, Riyad 1393); İbrâhîm b. Muhammed el-Beyhaki, *el-Mehâsin ve'l-mesâvî* (I-II, Kahire 1380); Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Şimârü'l-kulûb* (Kahire 1384); Ebü'l-Hilâl el-Askerî, *Cemheretü'l-emşâl* (I-II, Kahire 1384); Şerîf el-Murtazâ, *Kitâbü'l-Emâlî* (*Emâlî'l-Murtazâ* diye de tanınan *Çurerü'l-fevâ'id*; I-II, Kahire 1373/1954); Kemâleddin İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ'* (Kahire 1386), *el-Ezdâd* (Küveyt 1380; Sayda 1987); Zerkeşî, *el-Burhân* (I-IV, Kahire 1376/1957); Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh* (müşterek, I-IX, Mekke 1404); İbn Nübâte el-Misrî, *Serhu'l-'uyûn* (Kahire 1383/1964); Radiyyüddin es-Sâgânî, *et-Tekmile* (müşterek, I-VI, Kahire 1399); Safedî, *Tamâmü'l-mütân* (Kahire 1389); Ali b. Ebü Tâlib, *Sec'u'l-hamâm fi hükmi'l-imâm* (müşterek, Beyrut 1386; eser ve tahkikleri için ayrıca bk. M. Hayr Ramazan Yûsuf, II, 128-129).

BİBLİYOGRAFYA :

Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, *Medhal ilâ târihi neşri't-türâsi'l-'Arabî*, Kahire 1405/1984, s. 51, 85, 87, 139, 141, 143-145, 271; Abdullâh b. Abdürrahîm Useylân, *Tahkiķu'l-mahtûât bejne'l-vâka'a ve'l-menheci'l-emşel*, Riyad 1415/1994, s. 107-108; Ahmed el-Alâvine, *Zeylû'l-'A'lâm*, Cidde 1418/1998, s. 194; M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Te'immetü'l-'A'lâm*, Beyrut 1418/1998, II, 127-129; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, *İtmâmü'l-'A'lâm*, Beyrut 1999, s. 263.



MAHMÛD EL-ARNAÛT

MUHAMMED b. EBÜ'L-FETH

(محمد بن أبي الفتح)

Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed
b. Ebi'l-Feth Muhammed
b. İsâ es-Süfi el-Kâhîrî el-Kütübî eş-Şâfiî
(ö. 943/1536 civarı)

Mısırlı astronomi âlimi.

8 Şâban 850 (29 Ekim 1446) tarihinde Kahire'de doğdu. Çağdaş araştırmalarda hayatı hakkında klasik eserlerde bilgi bulunmadığı belirtilmekte, kendisi ve babasıyla ilgili sınırlı mâlûmat birbirine karıştırılarak zikredilmektedir. Halbuki Sehâvî *ed-Dâv'u'l-lâmi'*'de onun hakkında bir sayfa kadar bilgi verirken babası ve dedesinin biyografilerini de eserine aldığını söylemektedir; ancak yapılan araştırmada babasının biyografisine rastlanmamıştır. Bazı yeni kaynaklarda Fevî (doğrusu Füvvî) nisbesiyle anılması, Ebü'l-Feth Şehâbeddin Muhammed b. Ahmed es-Süfi el-Füvvî ile (Sehâvî, VI, 300) karıştırılmasından kaynaklanmış olmalıdır. Öğretmenlik yapan dedesi İsâ b. Ahmed aynı zamanda hattat olup Sehâvî 500 kadar mushaf istinsah ettiğini ve kendisinin de küçükken ondan ders aldığını belirtir (a.g.e., VI, 150; VII, 2). Sehâvî'nin verdiği mâlûmata göre Muhammed b. Ebü'l-Feth babası gibi kitapçılık uğraştı ve İbn Ebü'l-Feth diye tanındı. Muhammed el-Hüseynî, İbnü's-Sedâr ve Zahirüddin el-Acemî'den ciltçilik, tezhip gibi sanatları, Nureddin Ali b. Abdülkâdir en-Nakkâş, İzzeddin Abdülazîz b. Muhammed el-Vefâî, Kâfiyecî, Takıyyüddin el-Hisnî, Ebü's-Saadât Muhammed b. Muhammed el-Bulkinî, Hasan el-A'rec, İbn Hatîbülfahriyye, Abdurrahman b. İbrâhim el-Ebnâsî, Mahmûd b. Ahmed el-Emşâtî gibi hocalardan ilm-i mîkâtı, kantar yapımını, ilm-i hey'eti, sarf- nahiv, mantık, fıkıh, meânî ve tıp öğrendi; Şemseddin es-Sehâvî'den *el-Elliyye* ile *Şahîh-i Buĥârî'yi* ve onun bazı eserlerini okudu. Şa'bân b. Ali ez-Zevâvî'nin ölümü üzerine 895'te (1490) tartıcılar (kabbâniyye) reisi olduysa da bu meslek mensupları ve muhtesibin muhalefeti sebebiyle görevinde uzun süre kalamadı. Sehâvî, onun bir ara Cidde zâbitliği ve Câmîu't-Tûr'un mihrabını düzeltmekle görevlendirildiğini kaydeder (a.g.e., IX, 179). Sultan Kayıtbay, bilgisine itibar ettiği Muhammed b. Ebü'l-Feth'e Kayıtbay Külliyesi için namaz vakitlerini gösteren bir çizelge yaptırmıştır (*Kitâbü's-Safve*, s. 122). *Nihâyetü'r-rütbe* adlı eserinin mukaddimesinde Sibtu'l-Mardîni'den hocası olarak söz eden Muhammed

b. Ebü'l-Feth, *el-İ'lâm bi-şeddi'l-benkâm* isimli kitabını 943 (1536) yılında telif ettiğine göre bu tarihten sonra vefat etmiştir. Bağdatlı İsmâil Paşa 950 (1543) yılı dolaylarında öldüğünü kaydetmektedir.

Eserleri. 1. *Teshîlü Zici Uluĥ Bey (Muĥtaşârü'z-Zici'l-cedidi's-sultâni*, Süleymaniye Ktp., Selimiye, nr. 630/2). Semerkant boylamına göre hazırlanan Uluĥ Bey'in zîcinin Kahire boylamına göre yeniden tertip edilmiş şeklidir. Müellifin aynı konuda *Behcetü'l-fiker fi ĥallî's-şems ve'l-kamer* adlı bir de kitap yazdığı bilinmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 966-967). 2. *Zicü Muhammed b. Ebi'l-Feth eş-Şüfi* (Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 196; Tahran Millî Ktp., nr. 768). Sâlih Zeki, müellifin bu kitabı Takıyyüddin er-Râsîd'in *Sidretü muntehe'l-efkâr fi melekûti'l-feleki'd-devvâr* adlı eserindeki bilgilere dayanarak Uluĥ Bey'in zîcini ıslah maksadıyla kaleme aldığını belirtir (*Kâmûs-ı Riyâziyyât*, II, 970). 3. *Risâletü'l-Mufaşşal fi'l-âmel bi-nuşfi dâ'ireti'l-mu'addel* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2947/8; Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Mîkât, nr. 181/8, 879/2). Hocası Vefâî'nin *Dâ'iretü'l-mu'addel* adlı risâlesine yazdığı bir şerhtir. 4. *el-İstî'âb fi'l-âmel bi-sadri'l-ivaz ve cenâhi'l-ġurâb* (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 38/3). Müellif kaz göğsü ve karga kanadı dediği "rub'-i mücennah" adlı astronomi aletinin özelliklerini bahsetmektedir. 5. *el-Âmelü'l-muşahĥah bi'r-rub'ül-mücennah* (Süleymaniye Ktp., Selimiye, nr. 253/1). Şehâbeddin İbnü's-Sirâc ile İbnü's-Şâtîr'in aynı konudaki risâlelerinin ihtisarıdır. 6. *Bülâĥu'l-veĥar fi'l-âmel bi'l-kamer* (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Mîkât, nr. 19). 7. *Nihâyetü'r-rütbe fi'l-âmel bi-cedveli'n-nisbe* (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Mustafa Fâzil, Mîkât, nr. 240). Sibtu'l-Mârdîni'nin *Deĥâ'îku (Reĥâ'îku)'l-ĥaĥâ'ik fi ĥisâbi'd-derec ve'd-deĥâ'ik* adlı eserinin ihtisarıdır. 8. *Mukaddime 'alâ vaz'î'l-basîti'l-müsemmat bi'r-ruĥâme bi-tarîki'l-hendese* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2946/8). Mermer üzerine yapılan güneş saatlerine dairdir. 9. *eş-Şirâtü'l-müstakim fi ĥallî muĥavvimâti'l-kamer mine'd-Dürri'l-yetim* (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Mîkât, nr. 474/1). İbnü'l-Mecdi'nin *ed-Dürri'l-yetim fi teshîli ş-nâ'ati't-takvîm* adlı eserinde mevcut muĥavvimâtü'l-kamer ve takvim çıkarma usulü hakkında. 10. *Süllemü'l-menâre fi muĥavvimâti (takvîmi'l-)kevakibi's-seyyâre* (TSMK, Hazine, nr. 540). 11. *Nübzetü'l-is'âf fi ma'rifeti kavsi'l-ĥilâf* (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Felek-Riyâ-

za, nr. 4031/1). 12. *Nüzhetü'n-nâzır fi vaz'î ĥuĥûti fazli'd-dâ'ir* (Arkeoloji Müzeleri Ktp., nr. 600/2; Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Mîkât, nr. 196). 878 (1473-74) yılında telif edilmiştir. 13. *Risâle fi'l-âmel bi-şundûki'l-yevâkit* (Berlin Staatsbibliothek, nr. 5845). İbnü's-Şâtîr'in icat ettiği sundûku'l-yevâkit adlı astronomi aletinin kullanılması ve bu alet vasıtasıyla vakit tayininin yapılmasından bahseder. Eserin metni ve İngilizce çevirisi açıklamalarla birlikte Louis Janin ve David King tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 14. *el-İ'lâm bi-şeddi'l-benkâm* (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Mîkât, nr. 1169/7; Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 874, Fatih, nr. 5397/4). Kum saatlerine dairdir. 15. *Kitâbü's-Safve fi vaşfi'd-di'yâri'l-Misriyye ve nizâmi'l-memâlik*. Müellifin çağdaşı Halil b. Şâhin'in *Zübdetü Keşfi'l-memâlik* adlı eserinin bazı ilâvelerle yapılan ihtisarı olup Tallâl Cemil er-Rifâî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1412/1992). Muhammed b. Ebü'l-Feth'in bunlardan başka günümüze ulaşmış çoğu yalnız cedvel halinde on iki eseri daha bulunmaktadır (eserlerinin tam listesi ve yazma nüshaları için bk. King, *A Survey of the Scientific Manuscripts*, s. 82-84; İhsanoĥlu v.dĥr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 116-126).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Ebü'l-Feth, *Kitâbü's-Safve* (nşr. Tallâl Cemil er-Rifâî), Kahire 1412/1992, s. 122, ayrıca bk. neşredinin girişi; Halil b. Şâhin, *Neylü'l-emel fi zeyli'd-Düvel* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Sayda - Beyrut 1422/2002, VIII, 204; Sehâvî, *ed-Dâv'u'l-lâmi'*, VI, 150, 300; VII, 2; IX, 179; İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zühûr*, III, 268-273; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 383; a.mlf., *Mevzûâtü'l-ülûm*, I, 414; *Keşfü'z-zunûn*, I, 127; II, 966-967, 970, 1948; Süleyman Südi, *Tabakâtü'l-müeccimîn*, Noyan Borovalı özel kitaplığı, s. 98 vd.; Sâlih Zeki, *Kâmûs-ı Riyâziyyât*, İstanbul 1340, II, 970; Suter, *Die Mathematiker*, s. 185; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 57, 159; *Hedyyetü'l-ârifîn*, II, 238; Zirikli, *el-A'lâm*, VI, 326-327; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'elîfîn*, IX, 15; XI, 116-117; D. A. King, *Fihrisü'l-maĥtûâtü'l-ilmiyyeti'l-maĥfûza bi-Dâri'l-kütübî'l-Misriyye*, Kahire 1981, II, 128, 181, 191, 233, 279, 337-338, 415, 507-508, 553, 569-570, 588-589, 923-924, 969-973, 986-987, 1025-1026; a.mlf., *A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library*, Winona Lake 1986, s. 82-84; a.mlf. - J. Janin, "İbn al-Shatir's Sanduĥ al-Yawaĥit: An Astronomical «Compendium»", *Journal for the History of Arabic Science*, I, Halep 1977, s. 187-248; Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997, I, 327, 418, 438, 446, 452; Ekmeleddin İhsanoĥlu v.dĥr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, İstanbul 1997, I, 116-126, 225; a.mlf. - Boris A. Rosenfeld, *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization*, İstanbul 2003, s. 300-303.

SALİM AYDÜZ

MUHAMMED b. EBÜ'L-HAYR

(محمد بن أبي الخير)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Hayr Amûş es-Seyyid eş-Şerîf el-Ermeyûni et-Tahhân (ö. 1019/1610 [?])

Matematik ve astronomi âlimi, muvakkit.

Mısır'ın batı kesiminde bulunan Erme-yün köyünde doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Köyünde başladığı eğitimini nerede tamamladığı bilinmiyorsa da Ezherî nisbesinden, Ezher'de eğitim görmüş veya orada müderrislik yapmış olduğu yahut uzun yıllar Ezher Camii'nde muvakkitlik yaptığı anlaşılabilir. Bazı kaynaklarda 1002 (1594) yılı civarında vefat ettiği söylenmekle birlikte 1019'da (1610) Ezher Camii'nde muvakkit iken Mecrîti'nin *Rûtbetü'l-ḥakim* adlı eserini satın alarak zahriyesine temellük kaydı düşmesi o yıl içerisinde hayatta olduğunu göstermektedir. Muhammed b. Ebü'l-Hayr, Ezher Camii muvakkiti olan Bedreddin el-Mardîni üzerinden gelen Dimaşk-Kahire matematik-astronomi geleneğine mensup bir âlimdir ve bu çizgide hem matematik hem teorik ve pratik astronomi alanında yetişmiş, kaleme aldığı eserlerde de bu çift yönlü birikimini yansıtmıştır; ayrıca her iki alanda da pek çok öğrenci yetiştirerek Dimaşk-Kahire geleneğinin devam etmesini sağlamıştır. Öğrencilerinin en önde gelenleri astronomi âlimi Süleyman el-Felekî, İbrâhim b. Muhammed el-Endelûsî el-Mağribî ve Ahmed es-Sünbâtî ile matematikçi Abdülkâdir b. Muhammed el-Feyyûmî'dir. Matematik alanında daha çok hesabî konulara ağırlık veren İbn Ebü'l-Hayr özellikle Hint hesabı üzerinde durmuştur. Bu alanda zamanımıza gelen üç eserinden en önemli olanı İbnü'l-Hâim'in *Nüzhetü'n-nüzzâr*'ına yazdığı şerhtir. Onun asıl verimli ve üretken olduğu alan astronomidir. Bu alanda günümüze on dört eseri ulaşmıştır.

Eserleri. 1. *Şerhu Nüzheti'n-nüzzâr* (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 881/2). Kaynaklarda Bedreddin el-Mardîni ve Şehâbeddin Ahmed el-Beyrûtî'nin şerhleriyle karıştırılan eser, XVI. yüzyılın sonunda Hint hesabı alanındaki algoritmik seviyeyi göstermesi açısından önemlidir. 2. *ed-Dürretü'l-muğiyye fi şerhi'l-Lüm'ati'l-behiyye* (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mîkât, nr. 513/2). Kevm er-Rîşî'nin İbnü's-Sâtîr'in zîci için yaptığı *el-Lüm'a fi ḥallî'l-kevâ-*

kibi's-seb'a adlı ihtisarin şerhidir. Önsözde belirttiğine göre şârih kitaptaki kuraları ve önermeleri izah için farklı örnekler vermiştir. 3. *İthâfü'l-ḥabîb bi-ma'rifeti't-tevki'ât ve'l-evkât ve'l-kible bi't-takrîb* (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 111/2). Bir mukaddime, yedi fasıl ve bir hâtmeden meydana gelen eser özellikle Mısır ve çevresindeki muvakkitler tarafından kullanılmıştır. 4. *Keşfü'l-kürübât bi-taḥkîki mes'âl yehtâcü ileyhâ tâlibü 'ilmi'l-evkât*. Eserde hakiki ve görünen ufuk, aralarındaki zaman farkının niceliksel tahlili, şafağın tedricen renk değiştirip kırmızıdan sarıya, sonra beyaza geçmesi ve bu değişimin sebepleri gibi konular incelenmektedir. 5. *en-Nücümü's-şârikât fi zikri ba'zi's-sanâyi'i'l-muḥtâc ileyhâ fi 'ilmi'l-evkât* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 3636/1). İlm-i mîkât alet-edevatının ham maddeleri ve nasıl elde edildikleri, ne şekilde kullanıldıkları, bu maddelerden üretilen aletlerin yapım tekniği gibi konuları inceleyen nâdir bir çalışmadır. Kitapta yirmi beş bab halinde mürekkep, zambak, boya, lake, altın ve gümüş yaldız yapımı, kâğıdın saykalanması ve boyanması, yağ çıkarma, madenlerden alarım hazırlama, kılıç ve hançer gibi aletlerin imali için ham demirin yumuşatılması, cilâlama, mîknatis taşları ve güçlendirilmeleri, kutuplarının tesbiti ve pusula gibi konular ele alınmıştır. Alfred Siggel'in üzerinde bir araştırma yaptığı eser (bk. bibl.), günümüze ulaşan yirmiye yakın nüshasından da anlaşıldığı gibi bir başvuru kitabı olarak kullanılmıştır. 6. *Râḥatü'l-fu'âd fi teysîri'z-zâd* (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustafa Fâzil, Mîkât, nr. 88). İbnü'l-Mecdî'nin "fazlû'd-dâir" denilen astronomi aleti üzerine kaleme aldığı *Zâdü'l-müsâfir fi ma'rifeti resmî ḥuṭûti fazli'd-dâir* adlı eserine yazılmış bir hâşiyedir. İbn Ebü'l-Hayr, 18 Rebîülevvel 961'de (21 Şubat 1554) tamamladığı bu eserinden sonra aynı kitab için *Nüzhetü'l-ḥâṭır fi vaz'i ḥudûdi 'alâ Zâdi'l-müsâfir* adıyla bir hâşiyeye daha kaleme almıştır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mîkât, nr. 172/2). 7. *er-Re'y ve'l-işbâc fi şerhi Keşfi'l-kınâc* (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustafa Fâzil, Mîkât, nr. 192/2). Muhammed b. Muhammed el-Attâr el-Bilbîsî'nin *Keşfü'l-kınâc fi resmî'l-erba'* adlı eserine yazılmış bir şerhtir. 8. *el-Menhelü's-sâkib fi taḥkîki'l-kevâkib* (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mîkât, nr. 741). Sabit yıldızların enlem ve boyları, birinci ve ikinci meylleri ve uzaklıkları hakkında altı bab üzere düzenlenmiştir. 9. *Risâle fi ḥiştateyi's-*

şafaḳ ve'l-fecc (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustafa Fâzil, Mîkât, nr. 167/5). Eserin en önemli özelliklerinden biri Merâga matematik-astronomi okulunun birikiminden istifade edilmesidir. Müellif bu çalışmada, başta Nasîrüddîn-i Tûsî ve Müeyyüddin el-Urdî olmak üzere birçok astronomi âliminin görüşlerinden istifade etmiştir. 10. *el-Uşûlü'r-revâsiḥ fi ma'rifeti'l-bu'âd ve cihâtiḥ* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2946/13). Eserde İbnü'l-Mecdî'nin konuyla ilgili çalışmalarından da faydalanılmıştır.

Muhammed b. Ebü'l-Hayr'ın astronomi alanındaki mevcut diğer eserleri, bazı cetvellerle gece ve gündüzün astronomik özelliklerini ve hristiyanların paskalya bayramını ele alan iki çalışmasıdır. Zamanımıza sadece iki yapıta ulaşan *Tahrîrû'l-menâzili'l-kameriyye ve envâ'i-hâ ve tulû'i'l-kevâkibi's-sâbite bi'l-fecc* de (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmîf, nr. 323/9) önemli bir çalışması olmalıdır (eserlerinin nüshaları için ayrıca bk. King, s. 89-90; İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, I, 258-262).

BİBLİYOGRAFYA :

Fihristü'l-Kütübḥâneti'l-Hidiviyye, V, 247, 260, 319, 325; Suter, *Die Mathematiker*, s. 200; Brockelmann, *GAL*, II, 469-470; *Suppl.*, II, 159, 485, 943; *İzâhu'l-meknûn*, I, 546, 604; II, 628, 636, 638, 642; *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 260; Keh-hâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, IX, 293; XI, 99; D. A. King, *A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library*, Winona Lake 1986, s. 89-90; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, İstanbul 1997, I, 255-262; a.m.f. v.dğr., *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi*, İstanbul 1999, I, 109-111; A. Siggel, "Mitteilungen über das 'Buch der aufgehenden Sterne' des Muhammad b. Abi'l-Hair al-Hasani", *Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin*, sy. 8, Berlin 1941-42, s. 435-457; İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Hâim", *DİA*, XXI, 64.



İHSAN FAZLIOĞLU

MUHAMMED b. EBÜ'S-SÂC

(محمد بن أبي الساج)

Ebü'l-Müsâfir (Ebû Ubeydillâh) el-Afşîn Muhammed b. Ebi's-Sâc Ya'kûb Divdâd b. Yûsuf Divdest (ö. 288/901)

Sâcoğulları hânedamının kurucusu ve ilk hükümdarı (889-901).

Mâverâünnehir'in Üsrüşene (Uşrusana) bölgesinin yerli halkından Ebü's-Sâc Ya'kûb Divdâd b. Yûsuf Divdest'in oğludur. Bölgenin hükümdar ailesi mensuplarının

dan Haydar b. Kāvûs el-Afşin'in kumandanlarından olan Divdâd daha sonra Abbâsîler'in hizmetine girerek önemli görevler üstlenmiştir. Kaynaklarda Afşin b. Divdâd ve İbn Ebü's-Sâc adlarıyla da zikredilen Muhammed b. Ebü's-Sâc babasının ölümünün ardından, Halife Mu'temid-Alellah'ın nâibi sıfatıyla iktidarı elinde tutan kardeşi Muvaffak-Billâh tarafından Tarîkimekke ve Haremeyn valiliğine tayin edildi (266/880). Bu yıllarda Abbâsîler'in idaresindeki birçok bölge âsilerin yönetimine geçmiş, valiler de başlarına buyruk hareket etmeye başlamışlardı. İbn Ebü's-Sâc, Mekke'yi ele geçiren Muhammed el-Mahzûmî'yi yenerek şehirden çıkardı. Ertesi yıl gönderdiği askerler, Kûfe'yi işgal eden Heysem el-İclî ile savaşın onuncu öncü kumandanını öldürdüler. Muhammed b. Ebü's-Sâc, 268 (881-82) yılında Vâsıt yöresinde Ali b. Habîb el-Yeşkürî adlı Arap reisini bozguna uğrattı. Aynı yıl, hac kabilelerini ve yolcuları soyan Hârûn adlı eşkıyayı ortadan kaldırarak yol güvenliğini sağladı. Merkezden gelen bir orduyu da Muhammed el-Mahzûmî'nin hâkimiyeti altındaki Cidde'ye gönderdi. Mahzûmî'nin, içinde silâh ve değerli eşya bulunan iki gemisi ele geçirildi ve şehirdeki hâkimiyetine son verildi (269/882). Bu başarılarından dolayı Rahbe-Hadîse arasındaki bölgenin valiliğiyle (Cemâziyelâhîr 269 / Aralık 882 – Ocak 883) Enbâr ve Rahbe şehirleri de onun idaresine verildi. İbn Ebü's-Sâc, Fırat boylarına gitmek üzere Hicaz'dan ayrılacağı sırada ayaklanan göçebe Araplar'ın isyanını bastırıp Rahbe'ye geldiğinde buraya hâkim olan Araplar'ın mukavemetiyle karşılaşınca şehri ele geçirdi.

Muhammed b. Ebü's-Sâc, Ahmed b. Tolun'un vefatı üzerine (270/884) Musul ve el-Cezîre Valisi İshak b. Kündacık ile Suriye ve Mısır'ı Humâreveyh'in elinden almak için anlaştı. Muhammed ve İshak yapacakları sefer için hazırlanırken halifenin nâibi Muvaffak-Billâh'tan yardım istediler. Muvaffak-Billâh yardım göndereceğini bildirdiği halde emîrler yardım gelmeden harekete geçerek Suriye'yi ele geçirdiler. Bunun üzerine Mısır Hükümdarı Humâreveyh Suriye'ye bir ordu yolladı. Muhammed ve İshak, Muvaffak-Billâh'ın gönderdiği kuvvetlerin kendilerine katılması için Mısır ordusunu oyaladılar. Bu sırada kışın bastırmasıyla Mısırlı askerler Şeyzer'deki evlere dağıldılar (270/884). İki emîr, Muvaffak'ın oğlu Ebü'l-Abbas Ahmed (el-Mu'tazid-Billâh) kumandasında bir ordunun kendilerine katılmasından sonra Şeyzer'deki Mısır ordusuna

baskın düzenleyip çok sayıda Mısır askerini öldürdüler.

Humâreveyh bizzat kendisinin kumanda ettiği büyük bir orduyla Remle'ye geldi. Bu sırada Ebü'l-Abbas Ahmed'in Muhammed ve İshak'a hakaret etmesi Abbâsî ordusunda gerilime sebep oldu. Mu'tazid-Billâh, Humâreveyh'in üzerine yürüdüğünde Muhammed ile İshak kararâhlarına geri döndüler. Mu'tazid-Billâh, Tavâhîn savaşında (271/885) Mısır askerleri karşısında bozguna uğradı. Bu dönemde İshak ile Muhammed'in arası açıldı. İshak'ın Abbâsî iktidarını elinde tutan Muvaffak'la arası iyi idi. Bu durum karşısında Muhammed de hutbeyi Humâreveyh adına okutmaya başladı ve oğlu Divdâd'ı rehine olarak Mısır'a gönderdi. Humâreveyh, ona ve kumandanlarına 200.000 altından fazla para gönderdi. Ardından Suriye'ye giderek Bâlis şehrinde Muhammed ile buluştu. Bu dönemde İshak'ı bozguna uğratan ve sığındığı Mardin Kalesi'ni kuşatan Muhammed bir süre sonra kuşatmayı kaldırıp Sincar'a gitti. Orada bir Arap kabilesini mağlûp etti. Ardından Emîr İshak'a ait olan Musul ve el-Cezîre'yi ele geçirdi; buralarda önce Humâreveyh, sonra da kendi adına hutbe okuttu. Kendisine tekrar hücum eden İshak'ı beş ay içinde iki defa yendi (273/886-87).

274 (887-88) yılında çok sayıda asker toplayan Humâreveyh, Suriye'ye giden Emîr İshak'ı bozguna uğrattı. İshak kaçarak bir kaleye sığındı. Fakat Mısır hükümdarının Fırat'ı geçtiğini öğrenince ona elçi gönderip itaatini bildirdi. Bunun üzerine Humâreveyh, Muhammed'i bırakıp İshak'tan yana bir tavır aldı. Fakat Muhammed Dimaşk'ı almak için Suriye'ye girince o da hemen harekete geçti (17 Zilkade 274 / 3 Nisan 888). İki ordu Dimaşk civarında Seniyyetül'ukâb'da karşılaştı. Humâreveyh'in sayı ve silâh bakımından üstün ordusu karşısında yenilgiye uğrayan Muhammed Halep yoluyla Rakka'ya gitti; Humâreveyh de Rakka karşısındaki Fırat kıyısına geldi. Musul'a çekilen Muhammed, Humâreveyh Beled'e ulaşınca Hadîse'ye gitti. Mısır hükümdarı İshak'ı Muhammed'i takiple görevlendirdi. 20.000 kişilik bir orduyla Muhammed'in üzerine yürüyen İshak, Muhammed'e yenilerek Rakka'ya çekildi. Bu olaydan sonra Muhammed Dimaşk'a yürümek için Muvaffak-Billâh'tan izin istedi ve asker göndermesini talep etti. Muvaffak-Billâh da yardım kuvveti gelmeden harekete geçmemesi için onu uyardı.

Öte yandan İshak, Muhammed'in baskın yapmasından endişelenerek Fırat'ı geçmişti. Bunu öğrenen Muhammed, Muvaffak-Billâh'ın uyarısını önemsemeyip Rakka'ya işgal etti ve Humâreveyh ile İshak'ın Fırat'ı geçmesini önlemek için askerlerini ırmağın kıyılarına yerleştirdi. Humâreveyh, Fırat'ın başka bir yerinden geçirdiği sayıca az bir askerî birlikle arkadan hücum ederek Muhammed'in ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı. Muhammed, Musul'a çekilip bir ay kadar Muvaffak-Billâh'tan gelecek kuvveti bekledi. Bu kuvvet gelmeyince Bağdat'a gitti ve Muvaffak-Billâh tarafından çok iyi karşılandı (276/889). Muvaffak-Billâh, Cibâl eyaletinde (İrâk-ı Acem) çıkan karışıklıkları bastırmak için bölgeye giderken onu da yanında götürdü. Muhammed b. Ebü's-Sâc aynı yıl Azerbaycan valiliğine tayin edildi (İbnü'l-Esîr, VII, 436); böylece 317 (929) yılına kadar hüküm sürecektir. Bu görevsiz Sâcoğulları hânedanı kurulmuş oldu (276/889). İbn Ebü's-Sâc'ın 279'da (892) Azerbaycan valiliğine getirildiği ve hânedanın bu tarihte kurulduğu da rivayet edilir (*E²* [İng.], VII, 395). Taberî ise onun 285 (898) yılında Halife Mu'tazid-Billâh tarafından Azerbaycan ve İrmîniye valiliğine getirildiğini kaydeder (*Târîh*, III, 2185). Ancak bu tarih ikinci defa bu göreve tayiniyle ilgili olmalıdır. Çok geçmeden merkezi Duvîn olan İrmîniye valiliği de Muhammed'in idaresine verildi.

Ermeni Kralı Simbat'ın elçi göndererek krallığının tasdikini rica etmesi üzerine Halife Mu'temid-Alellah, Muhammed'e krala tacı kendi adına giydirmesini emretti (279/892). Ancak Kral Simbat, ertesi yıl Bizans İmparatoru VI. Leon'a da elçi yollayıp kendisine tâbi olmak istediğini bildirdi ve imparatorla kral arasında müslümanlara karşı bir antlaşma imzalandı. Simbat antlaşmanın ardından kalabalık bir ordu ile İrmîniye vilâyetine girince karşısında Muhammed'i buldu ve kralın teklifiyle barış yapıldı. Muhammed, bu hadiseden sonra Musul yöresinde toplanmış olan Hâricîler'i dağıtarak otuz kadar Hâricî reisini Bağdat'a gönderdi.

Simbat kısa bir süre sonra Duvîn'i kuşatıp şehri ele geçirdi. Esir aldığı müslümanların ileri gelenlerini Bizans imparatoruna gönderdi. Muhammed Azerbaycan'dan gelecek Duvîn'i geri aldı; ancak kralla yapılan savaşta yenilince kral Muhammed'in barış teklifini kabul etti. Ardından kralla birkaç savaş daha yapıldı. 900 yılında Van gölü havzasındaki Ermeni prenslerine karşı parlak bir zafer kaza-

nan Muhammed ertesi yıl bölgede çıkan veba salgınında Berdea'da öldü (Rebûlevvel 288 / Mart 901). Vasiyeti üzerine oğlu Divdâd Azerbaycan ve İrminiye valisi ilân edildi. Halife Mu'tasım-Billâh'ın etrafında toplanan Orta Asyalı emir ve kumandanların oğulları arasında yüksek mevkilere çıkan birkaç kişiden biri olan Muhammed b. Ebü's-Sâc dirayetli bir emirdi. Berdea'da basılmış 285 (898) tarihli bir sikkede Afşin unvanıyla anıldığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târîh* (de Goeje), III, 1942, 1996, 2025, 2027, 2039, 2048, 2116, 2137, 2146, 2185, 2195, 2202; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 45-62, 172-182; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, *Tekmilâtü Târîhi'l-Taberî* (Taberî, *Târîh* [Ebü'l-Fazl], XI içinde), s. 241, 247, 249, 251-253; İbnül-Esir, *el-Kâmil*, VII, 336, 362, 372, 396, 397, 398, 409-410, 414, 422, 423, 424, 427, 428, 430, 431, 436, 464, 467, 473, 491; İbnül-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, I, 80, 81, 82, 83, 84; *Düvel-i İslâmiyye*, s. 170; R. Grousset, *Histoire de l'Arménie*, Paris 1947, s. 355, 379, 399-416; V. Minorsky, *Studies in Caucasian History*, London 1953, s. 110-111; *CHr.*, IV, 228-232; Zambaur, *Manuel*, s. 43, 179; C. E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties*, Edinburgh 1996, s. 170; a.mlf., "Sâdjids", *EI*² (İng.), VIII, 745-746; M. Défremery, "Mémoire sur la famille des sâdjides", *JA*, IX (1847), s. 409-446; X, 396-436; Hakkı Dursun Yıldız, "Azerbaycan'da Hüküm Sürmüş Bir Türk Hânedânî Sâcoğulları I", *TD*, sy. 30 (1976), s. 109-118; a.mlf., "Azerbaycan'da Hüküm Sürmüş Bir Türk Hânedânî Sâcoğulları II", *TED*, sy. 9 (1978), s. 107-128; Cl. Huart, "Sâciler", *IA*, X, 16-17; H. A. R. Gibb, "Muhammad b. Abi'l-Sâd", *EI*² (İng.), VII, 395; A. Karang - F. R. C. Bagley, "Afşin b. Divdâd", *EIr.*, I, 591.



FARUK SÜMER

MUHAMMED b. EBÜ'S-SÜRÜR

(bk. BEKRÎ, İbn Ebü's-Sürür).

MUHAMMED EMİN EFENDİ,

Bağdatlı

(bk. BAĞDATLI MUHAMMED EMİN EFENDİ).

MUHAMMED ESED (LEOPOLD WEISS)

(1900-1992)

Yahudi asıllı müslüman âlimi ve siyaset adamı.

2 Temmuz 1900'de Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Lvov şehrinde (bugün Ukrayna'da) yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi; babası avukat,

dedesi hahamdı. Aile geleneğine göre özel öğretmenlerden İbrânî dili ve kültürü üzerine eğitim gördü. 1918-1920 yıllarında Viyana Üniversitesi'nde sanat tarihi ve felsefe okudu. Prag ve Berlin'e gidip entelektüel çevrelerle tanıştı, bir müddet sinema ve tiyatroyla uğraştı. Gazetecilik kariyeri, 1921'de gizlice Berlin'e gelen Maxim Gorky'nin eşyle yaptığı röportajdan sonra başladı. 1922'de *Frankfurter Zeitung*'un özel muhabiri olarak Kudüs'e gitti ve orada siyonizmin lideri Hayyim Weizmann'la (müstakbel İsrail cumhurbaşkanı) karşı olduğu bu hareketi tartıştı. 1923 yılını Kudüs'te ve Kahire'de geçirip Ortadoğu'da yaşanan siyasî ve içtimai hayata dair ayrıntılı bilgi edindi. Bursa, İstanbul, Sofya, Belgrad, Berlin üzerinden Frankfurt'a giderek bir süre gazetesinin merkezinde çalıştı. 1924'te Mısır, Ürdün, Suriye, Lübnan, İran ve Afganistan'ı kapsayan bir seyahate çıktı. Gezisini Merv, Semerkant, Buhara, Taşkent ve Moskova'dan geçerek tamamladı.

Son seyahati sırasında Kahire'de Muhammed Abduh'un öğrencilerinden Ezher şeyhi Muhammed Mustafa el-Merâgi ile tanıştı ve Ezher'de Arapça öğrendi. 1926 yılında eşyle birlikte İslâmiyet'i kabul etti ve Muhammed Esed adını aldı; ertesi yıl da beraberce hacca gittiler. Yaklaşık altı yıl Arabistan'da yaşadı; bu sırada İslâmî bilgilerini geliştirdi. Libya'daki bağımsızlık mücadelesini destekleyen yazılar yazdı. Suudi Kralı Abdülaziz ile dost oldu. Hindistan'a giderek Muhammed Ali Cinnah ve Muhammed İkbâl ile yakın ilişki kurdu. *Islamic Culture* adlı derginin editörlüğünü yaptı (1936-1938). 1947'de Pakistan'ın doğuşunun ardından devlet ve toplum düzeninin dinî temellerini araştırma işlevi görecek İslâmî Tecdid Kurumu adlı bir müessese oluşturmakla görevlendirildi. 1949'da Dışişleri Bakanlığı Ortadoğu Dairesi başkanlığına, 1952'de Pakistan'ın Birleşmiş Milletler dâimî tem-

silciliğine tayin edildi. Böylece yirmi beş yıl Batı'dan uzak kaldıktan sonra New York'a gitti ve büyük ilgi gördü. 1955'te Pakistan'a döndü. Devlet Başkanı Eyyüb Han'ın kalması yönündeki talebine rağmen 1959'da siyasî karışıklıklar yüzünden Pakistan'dan ayrılarak ömrünün kalan kısmını İsviçre, Fas, Portekiz ve İspanya'da ilmî çalışmalarla geçirdi. 20 Şubat 1992'de Granada'da öldü.

Siyasî faaliyetlerinin ve gazeteciliğinin yanında önemli bir düşünür olarak tanınan Muhammed Esed, İran İslâm Devrimi'ne karşı çıkmış, İslâm dünyasındaki aşırı hareketlerden rahatsızlığını dile getirmiş, İslâm hukukunun bu şekliyle uygulanamayacağını, sistemleştirilmesi gerektiğini belirtmiş, İslâm dünyasında kadın hakları savunuculuğu yapmıştır. Pakistan anayasasında kadınların siyasî parti başkanı seçilmesine izin verilmesi onun bu mücadelesinin bir ürünüdür.

Eserleri. 1. *Un romantisches Morgenland* (Frankfurt 1924). İlk Ortadoğu ziyaretinin ardından kaleme aldığı izlenimlidir. 2. *Islam at the Crossroads* (Delhi-Lahore 1934). Muhammed Esed, bu kitabında Batı teknolojisinin amansız saldırısı karşısında kendine güvenini tamamen kaybetmiş olan İslâm dünyasının şahsiyetini ve itibarını yeniden kazanmasını sağlamayı hedef almıştır. Eser çeşitli dillere çevrilmiş ve pek çok baskısı yapılmıştır (trc. Hayrettin Karaman, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm: Batı Medeniyeti Karşısında Müslümanlık*, İstanbul 1965, 1969, 1986, 1997). 3. *Sahih al-Bukhârî: The Early Years of Islam* (Delhi-Lahore 1938). *Şahîh-i Buḥârî*'deki siyerle ilgili rivayetleri ve açıklamalarını ihtiva eden eser yazarın Medine'de kaldığı süre içinde tamamlanmıştır (trc. Mustafa Armağan, *Sahih-i Buḥârî: İslâm'ın İlk Yılları*, İstanbul 2000). 4. *The Road to Mecca* (New York 1954). Muhammed Esed'in, 1932 yılında Arabistan çöllerinde gerçekleştirdiği yolculuk çerçevesinde geçmişten o güne bütün hayatını, Pamir yaylarından Libya çöllerine, oradan İstanbul'a kadar yaptığı gezileri ve yaşadığı büyük değişimi anlatan otobiyografisidir. İslâmiyet'i kabul edişinin hikâyesi olan bu kitabında yazar okuyucuya, bir Avrupalı'nın İslâm'ı keşfedip tanımmasının ve müslüman toplumuyla bütünleşmesinin hikâyesini sunar. Çeşitli dillere çevrilen ve birçok kişinin İslâm'ı seçmesine vesile olan kitap birincisi özet olmak üzere aynı adla iki defa Türkçe'ye çevrilmiştir (İhsan Babulluoğlu, *Mekke'ye Giden Yol*, İ-



Muhammed Esed

tanbul 1967; Cahit Koytak, İstanbul 1967, 1984, 1988, 1992). 5. *The Principles of State and Government in Islam* (Berkeley 1961). Kitap, Mansûr Ali Mâzî'nin *Minhâcü'l-hükûm fi'l-İslâm* adlı Arapça çevirisinden (Beyrut 1964) M. Beşir Eryarsoy tarafından *İslâm'da Yönetim Biçimi* adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1977, 1988, 1995). 6. *The Message of Qur'an* (Gibraltar 1980). Muhammed Esed, 1960 yılında başlayıp 1964'te birkaç sûresini yayımladığı bu meâl-tefsir çalışmasını Fas'ta kaldığı yıllarda tamamlamıştır. En önemli eseri saydığı meâl-tefsir onun klasik Arapça'ya hâkimiyetini göstermesi açısından dikkat çekmiş ve bazı eleştirilere rağmen en fazla ilgi gören meâllerden biri olmuştur. Muhammed Esed birçok klasik ve yeni tefsiri, hadis kaynaklarını ve klasik sözlükleri kullanarak hazırladığı bu eserinde üç ilkeye bağlı kalmıştır. Bunlardan birincisi kelime ve ifadelerin Kur'an'ın nâzil olduğu dönemdeki mânalarını esas almak ve bu çerçevede Kur'an'da yer alan dinî lafızları sonradan kazandıkları terim anlamlarıyla düşünmemek, ikincisi Kur'an'ın i'câzla ifade edilmiş bir kelâm olduğunu göz önünde bulundurmak. Üçüncüsü de geleneksel Kur'an ilimlerinde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri olarak formüle edilen ilkedir. Bu ilke Kur'an'ın birbirini tamamlayan bir bütün olduğu ve her öğretinin karşılıklı olarak birbirini tamamladığı düşüncesine dayanmaktadır. Tefsir-meâl, uzun soluklu bir çalışma ürünü olması ve çağdaş Batılı okuyucunun zihnine Kur'an'ı yaklaşırması sebebiyle özellikle entelektüel kesimlerce olumlu karşılanmıştır. Bununla birlikte Muhammed Esed'in modernist çizgiyi yansıtan görüşleri eleştirilmiştir. Ayrıca meâlde eksik çevirilerin bulunduğu, isabetsiz anlamlar verildiği, aşırı te'viller yapıldığı, bâtinî yorumlara sapıldığı, kaynaklardan bilgilerin doğru aktarılmadığı ileri sürülmüştür. Önemli eleştirilerden biri de Muhammed Esed'in bir kısım âyetlerin yorumunda kullandığı yöntemi Kur'an'ın bütününde sürdürmemesidir. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk tarafından *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir* adıyla başarılı şekilde Türkçe'ye çevrilen eserin (İstanbul 1996) daha sonra da çeşitli baskıları yapılmıştır. 7. *This Law of Ours and Other Essays* (Gibraltar 1987). Muhammed Esed'in İslâm ve Batı uygarlıkları ile İslâm hukukuna dair düşüncelerini, özellikle Pakistanlı müslümanlar için uygun gördüğü devlet şekli ve İslâmî bir anayasa teşkilî hakkında daha önce yaz-

dığı makalelerini ve yaptığı radyo konuşmalarını içermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Esed, *Mekkiye Giden Yol* (trc. Cahit Koytak), İstanbul 1984, s. 8-17, 72-101, 117-130, 144-148, 184-188; a.mlf., *Yolların Ayırılış Noktasında İslâm* (trc. Hayreddin Karaman), İstanbul 1986, s. 13-18; a.mlf., *İslâm'da Yönetim Biçimi* (trc. M. Beşir Eryarsoy), İstanbul 1995, s. 7-24; Necib el-Akîki, *el-Müsteşrihün*, Kahire 1980, II, 291; Necâh Mahmûd el-Guneymî, *Muhammed Esed ve devrühü fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-mu'âşir*, Kahire 1410/1989; "Muhammed Esed: Öncü Bir Düşünür" (trc. Ahmet Ertürk), *Kelime*, sy. 13, Konya 1987, s. 36-46; Ahmet Ertürk, "Bir İsim Bir Yorum: Muhammed Esed", *Kardelen*, sy. 16, İstanbul 1992, s. 9-11; Mustafa Özcan, "Muhammed Esed", *Zaman*, İstanbul 4 Mart 1992, s. 5; Ebû'l-Hasan Ali el-Hasenî en-Nedvî, "el-Müfekkiri'l-İslâmî el-müh-tedî el-bârîz Muhammed Esed", *el-Ba'sû'l-İslâmî*, XXXVII/4, Leknev 1992, s. 93-96; İsmail Çalışkan, "Çağdaş Bir Düşünür ve Müfessir Olarak Muhammed Esed", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Sivas 1998, s. 419-435; "Muhammad Asad and The Road to Mecca Text of Muhammad Asad's Interview with Karl Günter Simon" (trc. E. R. Harder), *IS*, XXXVII/4 (1998), s. 533-544; Muzaffar İqbal, "Muhammad Asad: A Biography", a.e., XXXVII/3 (1998), s. 411-414; a.mlf., "Abdullah Yusuf 'Ali and Muhammad Asad: Two Approaches to the English Translation of the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies*, II/1, London 2000, s. 107-123; İsmâ'il İbrâhîm Newwâb, "A Matter of Love: Muhammad Asad and Islam", *IS*, XXXIX/2 (2000), s. 155-231; Murad Hoffmann, "Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam", a.e., XXXIX/2 (2000), s. 233-247; *Uygur: Fikir ve Hayal Dergisi*, sy. 3-4, İstanbul 2002 (Muhammed Esed özel sayısı); Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Meal-Tefsirinde Te'vil Olgusu", *İslâmî Araştırmalar*, XVI/1, Ankara 2003, s. 113-126; İbrahim H. Karslı, "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirilmesi", a.e., XVI/1 (2003), s. 95-112; Mustafa Akman, "Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı Adlı Meal-Tefsiri Üzerine Bir İnceleme", a.e., XVI/1 (2003), s. 127-155; 'Abdin Chande, "Symbolism and Allegory in the Qur'an: Muhammad Asad's Modernist Translation", *Islam and Christian-Muslim Relations*, XV/1, Birmingham 2004, s. 79-89.

 KEMAL KAHRAMAN

MUHAMMED b. ESLEM

(محمد بن أسلم)

Ebû'l-Hasen Muhammed b. Eslem
b. Sâlim el-Kindî el-Horasanî et-Tûsî
(ö. 242/856)

Muhaddis ve zâhid.

180 (796) yılı civarında Horasan'ın Tûs şehrinde doğdu. İlk eğitimi aile çevresinden aldı. Temel İslâm ilimlerini Tûs'taki âlimlerden öğrendi. Dönemin ilim

merkezlerinden olan Horasan'da Yezîd b. Hârûn, Ya'lâ b. Ubeyd ve kardeşi Muhammed, Ca'fer b. Avn el-Amrî, Ubeydullah b. Mûsâ el-Absî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Kabîsa b. Ukbe, Muhammed b. Kesîr, Abdullâh b. Zübeyr el-Humeydî, Nadr b. Şümeyl, Yahyâ b. Yahyâ el-Minkârî gibi şahsiyetlerden rivayette bulundu. İsnâşerriyye'nin sekizinci imamı Ali er-Rîzâ ile Nîşâbur'da karşılaştı ve Ebû Zür'a er-Râzî ile birlikte ondan hadis rivayet etti. Kendisinden İbrâhîm b. Ebû Tâlib, Ebû Ali el-Kabbânî, İbn Huzeyme, İbn Ebû Dâvûd, Muhammed b. Vek'î et-Tûsî, Muhammed b. Ahmed et-Tûsî gibi muhaddisler rivayette bulundular. Tûslu muhaddis ve zâhid Ebû İshak İbrâhîm b. İsmâil el-Anberî de talebesi olup kendisinden sonra onun yerini almıştır. Arkadaşlarından muhaddis ve zâhid Ali b. Hasan ed-Dârebcirdî el-Hilâfî, Ebû Ahmed Muhammed b. Abdülvehhâb el-Ferrâ da ondan hadis rivayet ettiler. Uzun yıllar Nîşâbur'da yaşayan Muhammed b. Eslem bu şehirde vefat etti ve İshak b. Râhûye'nin kabrinin yanına defnedildi. Cenaze namazına 1 milyondan fazla kimsenin katıldığı belirtilmektedir.

Muhammed b. Eslem, devrinin güvenilir râvilerinden ve Ehl-i sünnet'in imamlarından biri kabul edilir. Ebû Hâtîm er-Râzî ve Ebû Zür'a er-Râzî gibi hadis münekkitleri onun sika olduğunu söylemişlerdir. Bununla beraber rivayetleri *Kütüb-i Sütte*'de yer almamıştır. Hz. Peygamber'in sünnetini ve hadislerini yazmakla övünen Muhammed b. Eslem, kendisine sorulan soruları cevaplandırırken mutlaka Resûl-i Ekrem'in bir hadisine dayanır, hayatını hadislere göre düzenler ve onları zamana göre çok iyi tahlil ederdi. Talebesi İshak b. Râhûye, rivayet ettiği bir hadiste geçen "sevâd-ı a'zam" (hak üzere olan çoğunluk) ifadesini açıklarken bunların Muhammed b. Eslem ve onun gibi yaşayanlar olduğunu söylemiş ve ondan daha ileri seviyede bir âlim tanımadığını belirtmiştir. İbn Huzeyme ve diğer bazı talebeleri de ondan "rabbânî âlim" diye söz etmişlerdir. Hem Ahmed b. Hanbel hem Muhammed b. Eslem ile dost olan İshak b. Râhûye'ye hangisini diğerine tercih ettiği sorulmuş, o da Muhammed b. Eslem'i dindeki ileri görüşlülüğü, sünnete eksiksiz bağlılığı, zühdü ve dilinin fesahati bakımından hiç kimseye karşılaştıramayacağını ifade etmiştir.

Horasan bölgesinde doğup gelişen Melâmetiyye akımının ilk temsilcilerinden olan Muhammed b. Eslem, ibadetlerin

gizli yapılmasını savunmuş, riyânın azının da çoğunun da şirk olduğuna inandığını belirtmiş, bu sebeple de onun farz namazlar ve cuma günü iki rek'at nâfilenin dışında namaz kıldığını gören olmamıştır. Zamanın yöneticilerine uyarılarda bulunduğu bilinen Muhammed b. Eslem'in zâhidâne hayatı onu ilim tahsilinden ve sosyal faaliyetlerden alıkoymamıştır. Son hastalığı sırasında, yanında hesabını vereceği 1 dirhem bile yokken kendisine ölümün gelmesini Allah'ın bir lutfu olarak gördüğünü söylemiştir.

Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğunu ileri süren Muhammed b. Eslem, Muhammed b. Kerrâm'in temsil ettiği Kerrâmiyye ile Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul eden Cehmiyye'ye karşı birer reddiye kaleme almış, Cehmiyye'nin bu konuda şirke düştüğünü söylemiştir (bk. HALKU'I-KUR'ÂN). Öte yandan imanı dil ile tasdikten ibaret gören Mürciiler'in dinde kıyasla hüküm vermelerini eleştirip kıyasa karşı çıkmış ve bunu bid'at olarak değerlendirmiştir.

Eserleri. 1. *Kitâbü'l-Îmân ve'l-a'mâl fi'r-reddi 'ale'l-Kerrâmiyye*. Ebû Nuaym günümüze ulaşmayan bu kitaptan bazı alıntılar yapmıştır (*Hilye*, IX, 244-245). 2. *Kitâbü'r-Red 'ale'l-Cehmiyye* (a.g.e., IX, 245; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 197). Ahmed b. Hanbel bu eseri çok beğendiğini söylemiştir. 3. *Kitâbü'l-Erba'îne't-Ûsiyye*. Kırk hadis sahasında telif edilen ilk eserlerden biri olup Abdülhâdi el-Harse tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1992). 4. *Tefsîrü'l-Kur'ân* (*Hediyetü'l-ârifîn*, II, 13). 5. *el-Müsned*. Tirmizî'nin *es-Süneni*' üzerine telif edildiği belirtilmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1685).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, *et-Târîhu's-şagîr*, II, 377; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 201; Ebû Nuaym, *Hilye*, IX, 238-254; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam* (Atâ), XI, 302-304; Attâr, *Tezkiretü'l-evliya* (trc. Süleyman Uludağ), Bursa 1984, s. 314-316; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XII, 195-207; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 532-534; a.mlf., *el-İber*, I, 437; Safedî, *el-Vâfi*, II, 204; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, II, 308; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz* (Ömer), s. 233-234; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1685; *Hediyetü'l-ârifîn*, II, 13; W. M. Patton, *Ahmed b. Hanbel ve'l-mihne* (trc. Abdülazîz Abdülhak), Kahire 1377/1958, s. 78-84; Ketkânî, *er-Risâletü'l-müste'rafe*, s. 102, 112; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 34; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn*, II/1, s. 168-170; Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2000, s. 180; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetlilik*, İstanbul 2004, s. 65-68; A. Saim Kılavuz, "Ali er-Rizâ", *DİA*, II, 436; Abdülhal Aydınli, "Anberî", a.e., III, 194.



RAŞİT KÜÇÜK

MUHAMMED b. EŞ'AS

(محمد بن الأشعث)

Ebü'l-Kâsım Muhammed
b. el-Eş'as b. Kays el-Kindî
(ö. 67/686-87)

Emevî kumandanlarından.

Kinde krallarının soyundan olup 10 (631) yılında Kinde heyetinin başında Medine'ye gelerek müslüman olan Eş'as b. Kays'ın oğludur. Daha sonra ridde hareketlerine katılan ve esir alınıp Medine'ye getirilen Eş'as'ı affeden Hz. Ebû Bekir onu kız kardeşi Ümmü Ferve ile (veya Kureybe) evlendirdi. Bu evliliğin daha önce Kinde heyetinin Medine'ye geldiği günlerde gerçekleştiğine dair rivayetler de vardır. Bu evlilikten doğan Muhammed'in Hz. Peygamber zamanında dünyaya geldiğini bildiren rivayetlere itibar edilmiştir.

Muhammed b. Eş'as'ın adı ilk defa 41 (661) yılında, kız kardeşi Ca'de'nin kocasının Hz. Hasan tarafından Muâviye b. Ebû Süfyân ile barış görüşmeleri yapmak üzere görevlendirilmesiyle ilgili olarak geçmektedir (İbn Sa'd, VI, 171). On yıl sonra da Irak Valisi Ziyâd b. Ebîh, yönetime ağır hakaretlerde bulunan Hucr b. Adî'yi yakalama işini onunla aynı kabileden olan İbnü'l-Eş'as'a havale etti. Vali kendisine üç gün süre vermiş, aksi takdirde onu da öldüreceğini söylemişti. Durumu öğrenen Hucr, Muhammed'e haber gönderip Halife Muâviye'nin yanına gönderilmesi hususunda validen eman aldığı takdirde teslim olacağını bildirdi. Muhammed b. Eş'as validen eman almayı başardı. Ancak Muâviye'nin yanına gönderilen Hucr ve arkadaşlarından bir grup isyanla suçlanarak idam edildi. Bu olay üzerine İbnü'l-Eş'as, Hucr'u koruyamadığı için eleştirilmiştir.

Bu dönemde Kûfe'deki Kindîler'in en önemli reislerinden biri olduğu anlaşılan Muhammed b. Eş'as'ın Emevî valisinin yakınları arasında girdiği görülmektedir. Nitekim 60 (680) yılında yeni vali Ubeydullah b. Ziyâd bir arkadaşıyla birlikte onu, Hz. Hüseyin'in amcazadesi Müslim b. Akil'i evinde barındıran Hânî' b. Urve'yi huzuruna getirmekle görevlendirdi. Bunun hemen arkasından başlayan isyan sırasında valilik konağını kuşatan Müslim taraftarlarını dağıtmayı başaran yirmi civarındaki kabile reisi arasında yer aldı. Onun Müslim ve arkadaşlarına karşı sa-

vaştığı da söylenmiştir. Arkadaşları kendisini terkedince bir kadının evinde saklanmak zorunda kalan Müslim'i ihbar eden Muhammed onu teslim olmaya ikna etmekle görevlendirildi. Emanla teslim aldığı Müslim'i Vali Ubeydullah'ın huzuruna götürdü, ancak vali onu öldürdü. Muhammed bu esnada, Müslim'i evinde barındıran Hânî' b. Urve'nin öldürülmesini engellemeye çalıştıysa da yine başaramadı. Daha sonra Taberistan valiliğine tayin edildi ve bu görevinde de muvaffak olamadı. Barış yaptığı bölge halkının tuzağına düştü ve çatışmalarda oğlu Ebû Bekir dahil pek çok askerini kaybetti.

Muhammed b. Eş'as, Yezid b. Muâviye'nin ölümü üzerine Kûfe halkıyla birlikte biat ettiği Abdullah b. Zübeyr tarafından Musul valiliğine getirildi (64/684). 66 (685-86) yılında Kûfe'yi ele geçiren Muhtâr es-Sekaffî'nin Musul'a yeni bir vali tayin ettiğini öğrenince yeni vali bölgeye ulaşmadan oradan ayrılıp Tikrit'e gitti. Bir süre sonra Kûfe'ye geçerek Muhtâr'a biat etti ve ardından Kâdisiye yakınındaki köyüne çekildi. Fakat Muhtâr, Hz. Hüseyin'in katillerini ortadan kaldırmaya başlayınca Mus'ab b. Zübeyr'in yanına Basra'ya kaçtı. Durumu öğrenen Muhtâr, onun Kûfe'deki evini yıktırıp enkazıyla Hucr b. Adî'nin Ziyâd b. Ebîh tarafından yıktırılan evini inşa ettirdi. Bazı rivayetlerde ise Muhammed b. Eş'as'ın, mevâfîyi Araplar'la eşit tutan Muhtâr es-Sekaffî'yi terkedip Basra'ya giden Kûfe eşrafından olduğu söylenmektedir. Muhammed b. Eş'as, Mus'ab b. Zübeyr'i Muhtâr ile savaşa teşvik eden Kûfeli liderler arasında yer aldı. Bu sırada savaşa karşı isteksiz olan Fars Valisi Mühelleb b. Ebû Sufre'nin ikna edilmesiyle görevlendirildi. Ardından Muhtâr ile yapılan savaşta Kûfeli askerlerden oluşan süvari birliğinin kumandanlığını yaptı ve pek çok kişinin hayatını kaybettiği bir gecede emrindeki askerlerle birlikte öldürüldü. Kûfeli tâbiinin ilk tabakasından olan Muhammed b. Eş'as Hz. Ömer, Osman, Âişe ve babasından hadis rivayet etmiştir. Kendisinden Şa'bî, Mücâhid b. Cebr, İbn Şihâb ez-Zührî ve Süleyman b. Yesâr rivayette bulunmuştur. İbnü'l-Eş'as olarak tanınan oğlu Abdurrahman b. Muhammed de Emevîler döneminin ünlü kumandanlarından dir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, V, 10-11, 65; VI, 171; VIII, 249; Belâzûrî, *Fütûh* (Rıdvân), s. 330-331; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), V, 263-264, 348-349, 360, 364, 370, 373-375, 378, 381; VI, 34, 44,

93-116; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Amrî), LII, 124-133; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, I, 118; V, 80; a.mlf., *el-Kâmil*, III, 476; IV, 27-36, 144, 227, 244, 267-272; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, II, 37-42; Safedî, *el-Vâfi*, II, 163; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 509; G. R. Hawting, "Muhammed b. al-Ash'ath", *EL* (İng.), VII, 400-401; Asri Çubukçu, "Eş'as b. Kays", *DİA*, XI, 455-456.



İBRAHİM SARIÇAM

MUHAMMED b. FAZL el-BELHÎ

(محمد بن فضل البلخي)

Ebü Abdillâh Muhammed b. el-Fazl
b. el-Abbâs el-Belhî
(ö. 319/931)

Horasanlı sûfi.

Aslen Belhli olup fütüvvet ehlinin önde gelenlerinden Ahmed b. Hadraveyh'in mürididir. Ahmed b. Hadraveyh'in yanında bölgedeki diğer sûfilerin sohbetlerine katılarak kendini yetiştirdi ve bir hakim olarak tanındı. Kaynaklarda dinî görüşleri sebebiyle Belh'ten çıkarıldığı kaydedilmektedir. Herevî onun haksız şekilde uzaklaştırıldığını (*Tabakât*, s. 305), Hücürî de düşüncelerini serbestçe ifade etmesinden rahatsız olan kişiler tarafından sürüldüğünü (*Keşfü'l-mahcûb*, s. 243) belirtir. Semerkant'a gidip yerleşen Muhammed b. Fazl'ın burada kadılık yaptığı bilinmektedir. Bundan hareketle onun dinî ilimlerde ileri bir seviyede olduğu söylenebilir. Herevî, Muhammed'in hacca gitmek için yola çıktığında Nişâbur'a uğradığını, burada kendisine vaaz tekليف edildiğinde kürsüye çıkıp, "Allah'ın rızası her şeyden büyüktür" meâlindeki âyeti (et-Tevbe 9/72) okuyarak aşağıya indiğini söyler. Muhammed b. Fazl daha sonra Semerkant'a döndü ve bu şehirde vefat etti. Ahmed b. Hadraveyh'in (ö. 240/854) müridi olduğuna göre uzun bir ömür sürmüş olmalıdır.

Melâmetiyye akımının ilk temsilcileri arasında sayılan Muhammed b. Fazl birçok sûfiyi etkilemiştir. Sülemî, Herevî'nin "insan sarrafı" diye bahsettiği Muhammed b. Fazl'ın Horasan'ın en büyük şeyhlerinden biri olduğunu, Hücürî de Horasan ve Irak sûfilerinin ona değer verdiğini söyler. Başkalarının sözlerini nakletmekten çok kendi mânevî tecrübelerine dayanarak konuştuğu için Ebü Bekir el-Vâsıtî'nin İbnü'l-Fazl'ı son derece takdir ettiği belirtilmektedir. Feridüddin Attâr, fütüvvet ehli arasında yetişmiş olan Muhammed b. Fazl'ın fütüvvet konusunda eşsiz sayıldığını söyler (*Tezkiretü'l-evliya*,

s. 534). Fütüvvetin bâtinen Allah'la olmak, zâhiren bütün yaratılmışlarla iyi geçinmek ve onlara iyi davranmak olduğunu belirten Muhammed b. Fazl (Sülemî, s. 216), fütüvvet ehlinin çok değer verdiği ahlâk ilkelerinden isâr üzerinde önemle durmuş ve bir âyete dayanarak (Tevbe 9/24) muhabbeti "isâr" (Allah'ı her şeye tercih etmek) şeklinde tanımlamıştır. Muhammed b. Fazl, fütüvvet ehlinin Allah'ı gönülden ve neşve içinde devamlı zikrettiğini ve bundan büyük bir haz aldığını, Hak yolundaki engelleri kaldırdığını, Hakk'ı mâsivâya tercih ettiğini söyler. Fütüvvet ehlini zâhidlerle karşılaştırarak zâhidlerin ihtiyaç duymadıkları şeylerde, fütüvvet ehlinin ise ihtiyaç duyduğu şeylerde cömertlik yaptığını belirtir.

Kâbe'nin de kalbin de Allah'ın evi olduğunu, Kâbe'yi ziyaret maksadıyla dağları aşip çölleri geçenlerin gönüllerindeki mevlâyaya ermek için nefis çölünü geçemediklerini söyleyen Muhammed b. Fazl'ın (a.g.e., s. 214), bu sözlerini değerlendiren Hücürî kalbin mârifet, Kâbe'nin ibadet mahalli sayıldığını, insanlar Kâbe'ye baktıkları halde hadiste belirtildiği gibi Allah'ın kalbe baktığını (Müslim, "Birr", 33) belirtir (*Keşfü'l-mahcûb*, s. 243).

Muhammed b. Fazl istikamete büyük önem verir. Ona göre istikamet iyi kişide bulunursa o kişi daha iyi olur; kötü kişide bulunmazsa o kişi daha da kötü olur (Herevî, s. 306). Muhammed b. Fazl'a göre Allah hakkında en çok mârifet sahibi olan, O'nun emirlerini uygulamak için en çok gayret eden ve peygamberinin sünnetine en mükemmel şekilde tâbi olan kimsedir (Sülemî, s. 214). "İman ikrar ve tasdikten ibarettir" diyen Muhammed b. Fazl'ın (Hücürî, s. 421) bu konuda Hanefiler gibi düşündüğü görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müslim, "Birr", 32; Sülemî, *Tabakât*, s. 212-216; Ebü Nuaym, *Hilye*, X, 232; Kuşeyrî, *Risâle* (Uludağ), s. 109; Hücürî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 243, 421, 470; Herevî, *Tabakât*, s. 305-306; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-safve*, IV, 165; a.mlf., *el-Muntazam*, VI, 239; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliya* (trc. Süleyman Uludağ), Bursa 1984, s. 534-536; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, X, 232; Câmî, *Nefehât*, s. 168; Şârânî, *et-Tabakât*, I, 88; Münâvî, *el-Kevâkib*, II, 52; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 282; Ali Bolat, *Melâmetlilik*, İstanbul 2004, s. 80.



MEHMET DEMİRCİ

MUHAMMED b. FEREC

(bk. İBNÜ't-TALLÂ').

MUHAMMED FERİD VECDÎ

(bk. FERİD VECDÎ).

MUHAMMED FUÂD ABDÜLBÂKÎ

(محمد فؤاد عبدالباقي)

Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî
b. Sâlih el-Mısırî
(1882-1968)

Kur'an ve hadise dair
indeks çalışmalarıyla tanınan
Mısırlı âlim.

Beniyûsuf vilâyetinin merkezinde yer alan Kımınlârûs'a bağlı Kalyûbiye köyünde doğdu. Küçük yaşta iken, Harp Bakanlığı'nda çalışmakta olan babasının görevi sebebiyle bir buçuk yıl Sudan'da kaldı. Veddünnücüm Savaşı yüzünden tekrar Kahire'ye döndü ve ilk öğrenimine burada devam etti. Daha sonra Özbekiye'de bulunan Medresetü Emrikân'a girdi. Ardından öğrenimini özel olarak sürdürdü. Bu sırada Mısırlı edebiyatçı Sâdik Anber ve dil âlimi Abdullah Emîn ile dostluk kurdu. Bazı resmî okullarda ders verdi ve 1905-1933 yıllarında Ziraat Bankası'nda Fransızca mütercimi sıfatıyla çalıştı. Bankanın tasfiye edilmesi üzerine Kahire'de Dârü İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye adıyla bir yayınevi açtı; burada Kur'an, sünnet ve indeks (fihrist) alanında eserler neşretti. 1950'li yıllarda Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'de araştırmacı ve danışman olarak görev yaptı. Bu arada klasik Arap edebiyatıyla ilgilendi. Mustafa Abdürrâzık, Kâsım Emîn, Abdülvehhâb Azzâm ve M. Reşîd Rızâ'nın görüşlerinden etkilendi. Reşîd Rızâ'nın vefatına kadar (1935) on dört yıl onunla birlikte bulundu. Batılı araştırmacılarla irtibat kurmasında Reşîd Rızâ'nın yardımı oldu. Araştırmaları ve tahkik çalışmaları ile Mısır'da ve İslâm dünyasında tanındı. Kahire'de önce Ravza'da, ardından Cize'de oturdu. Ömrünün sonlarına doğru gözlerinde görme kaybı başladı ve ölümünden önce gözlerini kaybetti. 22 Şubat 1968'de Cize'de öldü.

Eserleri. A) Telifleri. 1. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire - Beyrut 1364/1945, 1378; İstanbul 1982). Alman şarkiyatçısı Gustav Leberecht Flügel'in *Concordantiae Corani arabicae* adlı eseri esas alınıp büyük ölçüde tashih edilerek meydana getirilmiştir. Kitabı Mahmut Çanga *Kur'an Kelimelerinin Anahtarı* (İstanbul 1986), Be-

kir Karlığa Mevzûlarına Göre Âyet-i Kerîmeler ve Mealleri (İstanbul 1980, 1988) adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. 2. *Teysîrû'l-menfa'a bi-kitâbey Miftâhi künûzi's-sünne ve'l-Mu'cemî'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî* (Kahire 1353-1354, 1409/1988; Beyrut 1404). 3. *Câmi'u'l-me-sânîd*. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'inde yer alan hadislerin 196 sahâbenin ismine göre mûsned tarzında tertip edildiği ve her mûsnedin kendi arastında konularına göre sıralandığı eser 1942'de tamamlanmış, ancak çok sonra yayımlanmıştır (I-VI, Kahire 1412/1991). 4. *el-Lü'lü'ü ve'l-mercân fime'ttefeka 'aleyhi's-şeyhân* (I-III, Kahire 1368, 1401; Riyad-Beyrut 1400/1980, 1414/1994, 1416/1995). Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-şahîh*'lerinde bulunduğu halde Muhammed Habîbullah eş-Şinkî'nin *Zâdü'l-müslim fime'ttefeka 'aleyhi'l-Buhârî ve Müslim* (1348/1967) adlı eserinde yer almayan 500 hadis ilâvesiyle oluşturulan bu eserde 1906 hadise yer verilmiştir. Âişe Abdurrahman, kitap için *Fehârisü'l-Lü'lü'ü ve'l-mercân fime'ttefeka 'aleyhi's-şeyhân* adıyla bir indeks hazırlamış (Riyad 1408/1988), İsmail Kaya ve İsmail Hakkı Uca eseri *İmam Buhârî ve Müslim'in İttifak Ettikleri Hadisler* adıyla Türkçe'ye çevirmişlerdir (I-III, Konya 1979). 5. *Mu'cemü'ğarîbi'l-Kur'an* (Kahire 1950, 1960; İstanbul 1985). Eserde, Kur'an-ı Kerîm'de geçen anlaşılması zor kelimelerle ilgili olarak Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'inde tesbit edilen mânalara yer verilmiş olup müellif, İbn Abbas'ın, Hâricî reislerinden Nâfi' b. Ezrak'ın Kur'an'da mevcut, anlaşılması güç 200 kadar kelime hakkındaki sorularına verdiği cevapları ihtiva eden *Mesâ'ilü Nâfi'* b. *el-Ezrak*'ı alfabetik sıraya koyarak *Mu'cemü'ğarîbi'l-Kur'an*'ı ile birlikte yayımlamıştır (Kahire 1950, s. 234-292). 6. *Qurretü'l-'ayneyn fi etrâfi's-Şahîhayn* (I-III, Kahire, ts.; Beyrut 1993). Müellifin ayrıca *Câmi'u's-Şahîhayn* adlı bir çalışması ile *el-Müslimât el-mü'minât mâ lehünne ve mâ 'aleyhinne* adlı bir telif eserinin bulunduğu kaydedilmektedir.

B) Tahkik, Tahrîc ve İndeks Çalışmaları. *Şahîhu'l-Buhârî* (Riyad 1400); *Şahîhu Müslim* (I-V [son cildi fihrist], Kahire 1355-1356, 1374-1376/1955-1956; Riyad 1400); *Muvaţta'ü'l-İmâm Mâlik* (I-II, Kahire 1359/1940, 1370/1951); Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'inin III. cildinin tahkiki (Kahire 1356/1937); *Sünenü İbn Mâce* (I-II, Kahire 1372/1952, 1375/1955, 1390; İstanbul 1400/1980; Beyrut 1400,

1407/1987); Buhârî'nin *el-Edebü'l-Müfred*'indeki hadislerin tahrîci (Kahire 1375/1955, 1378/1958; Beyrut 1409); İbn Mâlik et-Tâi, *Şevâhidü't-tavzîh ve't-taşhîh li-müşkilâtü'l-Câmi'i's-şahîh* (Kahire 1957, 1367; Beyrut 1400/1980); *Fihrisü Muvaţta'ü'l-İmâm Mâlik; Fehârisü Süneni İbn Mâce* (Beyrut 1407/1987).

Muhammed Fuâd, Arent J. Wensinck'in *A Handbook of Early Muhammeden Tradition* adlı konularına göre hadis indeksini *Miftâhu künûzi's-sünne* (Kahire 1353; Lahor 1403/1983; Beyrut 1405), Jules la Beaume'un *Le Qoran Analyze* ismini taşıyan konularına göre Kur'an indeksini *Tafşilü âyâtü'l-Kur'ânü'l-hakîm* (Kahire 1342, 1375/1955) adıyla tercüme etmiştir. Ayrıca Cemâleddin el-Kâsimî'nin *Mehâsinü't-te'vil'inin* neşrini gerçekleştirmiş (Kahire 1376-1380/1957-1960; Beyrut 1398/1978), *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-nebevî* ismiyle şarkiyatçılar tarafından hazırlanan dokuz hadis kitabının indeksine dair çalışmanın yayımlanmasına (I-VII, Leiden 1936-1969) önemli katkı sağlamış, Muhibbüddin el-Hatîb ve Kusay Muhibbüddin el-Hatîb ile birlikte İbn Hacer'in *Fethu'l-bârîsinin* kitap ve bablarını numaralayıp neşretmiştir (I-XIII, Kahire 1380/1960, 1407/1986; Beyrut 1390/1970).

BİBLİYOGRAFYA :

Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, III, 589; a.mlf., *el-Müstedrek*, Beyrut 1406/1985, s. 723; Zirikî, *el-Âlam* (Fethullah), VI, 333; Muhyiddin et-Tu'mî, *en-Nürü'l-ebher fi tabakâti şüyûhi'l-Câmi'i'l-Ezher*, Beyrut 1412/1992, s. 122-123; Afâf M. Fuâd Abdülbâkî, "el-Âlimü'l-İslâmî ve'l-muḥaddîşü'l-Mısrî el-üstâz Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî", *el-Muḥaddîşün fi Mısr ve'l-Ezher ve devrühüm fi ihyâ'i's-süneti'n-nebeviyeti's-şerife* (nşr. Hüseyin Abdülmeccid Hâşim - Ahmed Ömer Hâşim), [baskı yeri ve tarihi yok] (Mektebetü Garîb), s. 352-357; İsmail L. Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas", *DİA*, I, 79.



İBRAHİM HATİBOĞLU

MUHAMMED b. FUDAYL

(محمد بن فضيل)

Ebü Abdirrahmân Muhammed

b. Fudayl

b. Gazvân ed-Dabbî

(ö. 195/811)

Hadis hâfızı.

Küfelidir. Dedesi Rum asıllı olup Dabbe kabilesinden bir şahsın kölesiydi. Efen-disiyle birlikte Kâdisiye Savaşı'na katıldı ve ardından âzat edildi. Muhammed

b. Fudayl babasından ve İsmâil b. Ebû Hâlid, Beyân b. Bişr, Süleyman b. Mih-rân el-A'meş, Ebû Hayyân et-Teymî, Âsım el-Ahvel, Ebû İshak eş-Şeybânî, Hi-şâm b. Urve, Yahyâ b. Said el-Ensârî gibi âlimlerden hadis rivayet etti. Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'tan kıraat okudu. Kendisinden Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ebû Hayseme Zü-heyr b. Harb, Abdullah b. Âmir b. Zürâ-re ve diğerleri rivayette bulundu. Rivayetleri *Şahîhayn* dışındaki *Kütüb-i Sit-te*'de yer alan Muhammed b. Fudayl 195 (811) yılında Küfe'de vefat etmiş olup bu tarih 194 ve 197 (813) olarak da zikredilmiştir.

Yahyâ b. Maîn onu sika, Ebû Zür'a sadûk olarak nitelendirmiş, Nesâî hakkında "leyse bihi be'sün" ifadesini kullanmıştır. Ahmed b. Hanbel'in "hasenü'l-hadîs" diye andığı Muhammed b. Fudayl'in Şif olduğu ileri sürülmüş, Ebû Dâvûd onun bu konuda aşırı bir çizgide bulunduğunu söylemiştir. İbn Sa'd, bazı âlimlerin Muhammed b. Fudayl'in rivayetlerini bu yüzden almadıklarını zikretmiştir. Ancak hakkındaki aşırı Şii'lik iddiasına katılmayan Zehebî, onun Şia'ya meylini kabul etmekle birlikte bu konudaki sertliğinin Hz. Ali'ye savaşı açanlara karşı ortaya konmuş bir tavır olarak görülmesi gerektiğini belirtmiştir (*A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 173-174). Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî ve İshak b. Râhûye gibi hadis otoritelerinin ondan hadis almaları ve kendisini ta'dil lafızlarıyla değerlendirmeleri de bunu teyit etmektedir.

Muhammed b. Fudayl'in günümüze ulaştığı bilinen tek eseri *Kitâbü'd-Du'â* adını taşımaktadır (Dârü'l-kütübü'z-Zâhiriyye, Mecmû', nr. 34, vr. 47^a-67^b). Bunun dışında kaynaklarda *Kitâbü't-Tefsîr*, *Kitâbü's-Salât*, *Kitâbü'z-Zühed*, *Kitâbü'l-Menâsik*, *Kitâbü't-Tahâre*, *Kitâbü's-Şiyâm*, *Kitâbü'z-Zekât* adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 207-208; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâse), s. 510, 624; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VIII, 57-58; İbn Hibbân, *Meşâhîrü'ulemâ'i'l-emşâr*, Kahire 1959, s. 172; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdü), s. 282; Mizzi, *Tezhibü'l-Kemâl*, XXV, 293-298; İbn Abdülhâdî, *Ülemâ'ü'l-hadîs*, I, 453-454; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 315; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 173-175; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, IV, 9-10; Safedî, *el-Vâfi*, IV, 322; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tezhib*, IX, 405-406; Sezgin, *GAS*, I, 96.



YAVUZ ÜNAL

MUHAMMED GAVS

(bk. GAVS, Muhammed).

MUHAMMED b. GÂZÎ

(محمد بن غازي)

(ö. VII./XIII. yüzyılım ilk çeyreği)

Anadolu Selçukluları döneminde eser veren âlim ve devlet adamı.

Malatye'vi nisbesinden Malatyalı olduğu veya hayatının büyük bir kısmını bu şehirde geçirdiği anlaşılmaktadır. *Ravzatü'l-'uqûl* adlı eserinin mukaddimesinde verdiği sınırlı mâlûmat dışında hayatı hakkında bilgi yoktur. Burada belirttiğine göre iyi bir öğrenim görmüştür. Yaptığı görevler ve yazdığı eserler edebiyat alanında yettiğini ve Arapça, Farsça bildiğini göstermektedir. Tahsilini tamamladıktan sonra münşî (debîr) olarak tayin edildi. Bu göreve üstün yeteneği sayesinde geldiğini söyleyen Muhammed b. Gâzî, kısa zamanda başarıya ulaştığını ve ardından vezirlik makamına yükseldiğini kaydeder. Maiyetinde çalıştığı, ancak adını vermediği hükümdar büyük ihtimalle II. Kılıcarşan'ın oğlu Muizzüddin Kayser Şah'tır. Çünkü 574'te (1178) Malatya'yı Dânişmendîler'den alan II. Kılıcarşan, altı yıl sonra ülkeyi oğulları arasında taksim ederken Malatya'yı ona vermişti. Şehir, II. Kılıcarşan'ın oğulları arasında zaman zaman el değiştirse de bu dönemde uzun süre Kayser Şah'ın yönetiminde kalmış olmalıdır. Vezirlik makamına geldiği sırada ülkenin kargaşa içinde bulunduğunu belirten Muhammed b. Gâzî, başarılı icraatları sebebiyle bazı menfaat düşkünü kimselerin hedefi haline geldiğini ve sonunda görevinden ayrıldığını söyler. Hâsımlarının baskısı artınca Harran'a sürülen Muhammed b. Gâzî, Rükneddin II. Süleyman Şah'ın Malatya'yı alması üzerine (597/1201) şehre geri döndü ve Süleyman Şah'ın isteği üzerine daha önce yazmaya başladığı *Ravzatü'l-'uqûl* adlı eserini tamamlayıp kendisine takdim etti. Gıyâseddin I. Keyhusrev Selçuklu tahtına oturunca (601/1205) oğlu İzzeddin I. Keykâvus'u Malatya'ya melik olarak gönderdiğinden Süleyman Şah'ın hâkimiyetinin birkaç yıl sürdüğü anlaşılmaktadır. Bu tarihten sonra İzzeddin Keykâvus'un hizmetine giren Muhammed b. Gâzî, *Berîdü's-sa'âde* adlı kitabını ona takdim etmiş olup önsözünde bu hükümdara ho-

calık yaptığını belirtmektedir. Gıyâseddin Keyhusrev ölünce büyük oğlu İzzeddin Keykâvus Selçuklu tahtına çıktı (1211-1220). Muhammed b. Gâzî muhtemelen bu tarihlerde vefat etmiştir.

Eserleri. 1. *Ravzatü'l-'uqûl*. Muharrem 598'de (Ekim 1201) tamamlanan ve nasihatü'l-mülûk (siyasetnâme) türü içinde önemle ele alınması gereken bu Farsça eser *Merzûbânnâme*'nin yeniden kaleme alınmış şeklidir. Kitabın bu versiyonu Sa'deddin Verâvîni tarafından düzenlenen biçiminden bölüm sayısı, hikâyelerin düzeni, ilâve ve ihtisar bakımından farklı bir nitelik taşır (bk. MERZÛBÂNNÂME). Henri Massé, eserin birinci bölümünü *Le jardin des esprits (Rawzatal-aqoul)* adıyla tercümesiyle beraber yayımlamıştır (Paris 1938). İbrahim Düzen geniş bir incelemeyle birlikte eseri neşre hazırlamış (bk. bibl.), Muhammed Rûşen de ayrı bir yayımını gerçekleştirmiştir (Tahran 1382 hş.). 2. *Berîdü's-sa'âde*. Sultan İzzeddin I. Keykâvus'un isteği üzerine kaleme alınan bu Farsça eser de diğeri gibi nasihatnâme türünde olup Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-yi Râşidîn'in sözlerinden kırkar, bilgelerin (hükemâ) sözleriyle Arap atasözlerinden yirmişer söze dayanır. Müellifin bu sözleri açıklamak için naklettiği hikâyeler Kâbûs b. Veşmgîr, Selçuklu Sultanı Tuğrul ve nâdir olarak da zâhidler ve tâcirlerle ilgilidir. Rebîülevvel 606'da (Eylül 1209) tamamlanan eseri Muhammed Şîrvânî neşretmiştir (Tahran 1351 hş.). 3. *Mürşidü'l-küttâb. Ravzatü'l-'uqûl*'ün mukaddimesinde sözü edilen ve adından kâtipler için bir el kitabı olduğu anlaşılan eser müellifin belirttiğine göre ahidnâme, menşur, mektup, tebrik ve tâziye örneklerini içermektedir. Eserin bugüne ulaşmış olmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sa'deddin Verâvîni, *Merzûbânnâme* (nşr. Muhammed Rûşen), Tahran 1367, neşreden giriş, I, s. heftdih-bistuyek; E. Blochet, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1934, IV, 18-21; Safâ, *Edebiyyât*, II, 1004-1005; A. J. Arberry, *Classical Persian Literature*, London 1958, s. 180; İbrahim Düzen, *Muhammed b. Gazi ve Eseri Ravzat al-Uqûl* (doçentlik tezi, 1979). Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; Göknur Gögebakan, *XVI. Yüzyılda Malatya Kazası: 1516-1560*, Malatya 2002, s. 15-17; Ahmed Ateş, "Hicri VI.-VIII. (XII.-XIV.) Asırlarda Anadolu'da Farsça Eserler", *TM*, VII-VIII/2 (1945), s. 104-106; Faruk Sümer, "Keykâvus I", *DİA*, XXV, 352; Abdülkerim Özaydın, "Kılıcarşan II", a.e., XXV, 401-402.



TAHSİN YAZICI

MUHAMMED el-GAZZÂLÎ

(محمد الغزالي)

(1917-1996)

Mısırlı âlim ve fikir adamı.

22 Eylül 1917'de Mısır'ın Buhayre vilâyetinin Neklâl'ine köyünde doğdu. Tasavvuf ehline karşı büyük saygısı olan babasının, rüyasında Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'den aldığı işaret üzerine oğluna Muhammed el-Gazzâlî ismini koyduğunu bizzat kendisi söyler (*İslâmiyyetü'l-ma'rife*, II/7 [1417/1997], s. 157). İlk öğrenimine köyünde başladı ve Kur'an'ı ezberledi. Ailesinin İskenderiye'ye göç etmesi üzerine Ezher'in ilköğretim kısmına girdi ve 1937'de lise kısmından mezun oldu. Bu sırada İskenderiye'de İhvân-ı Müslimîn lideri Hasan el-Bennâ ile tanıştı ve teşkilâta katıldı. 1941'de Ezher'in Usûlüddîn Fakültesi'ni bitirdi. 1943'te aynı fakültenin Dâvet ve İrşad Bölümü'nde yüksek lisansını tamamladı, ardından Kahire'deki Atebetü'l-hadrâ Camii'ne imam-hatip olarak tayin edildi.

Hasan el-Bennâ'nın 12 Şubat 1949'da bir suikast sonucu öldürülmesi üzerine yerine kimin getirileceği konusunda tartışmalar başladı ve teşkilât sarsıntı geçirdi. Cemaat üyelerinin tutuklandığı dönemde Muhammed el-Gazzâlî, Sinâ yarımadasındaki Tûr Hapishanesi'nde bir yıla yakın süre kaldı. Ekim 1951'de Hasan el-Hudaybî'nin başa geçmesiyle İhvân-ı Müslimîn'deki iç çalkantılar sona erdi. Ancak Hasan el-Hudaybî'nin görüşlerini paylaşmayan Muhammed el-Gazzâlî teşkilâttan ayrıldı ve bu dönemden itibaren hiçbir teşkilâta bağlı kalmadan İslâmî davete devam etti.

Muhammed el-Gazzâlî'nin 1943-1974 yılları arasındaki hayatı Mısır toplumunda büyük çalkantıların yaşandığı bir dönemde oldukça hareketli geçmiştir. 1962'de Mısır'da Cemal Abdünnâsır'ın liderliğinde iktidarda bulunan Mısır Sosyalist Partisi'nin Halk Güçleri Millî Toplantısı'nda açıkladığı İslâmî fikirlerinden ötürü liberal ve sol görüşlü gazetelerde ağır tenkitlere uğrarken başta Kahire olmak üzere Mısır'ın çeşitli şehirlerinde halk tarafından büyük destek gördü, lehinde gösteriler yapıldı. Bu sırada Vakıflar Bakanlığı'nda camiler müfettişi, camiler müdür yardımcısı ve camiler müdürü olarak vazife aldı. Ezher Camii'ndeki uzun vâzilik görevinin ardından Abdülhalim Mahmûd'un Vakıflar bakanlığı sırasında Kahire'deki Amr b. Âs Camii'ne hatip ve vâiz tayin edildi.

Kendi ifadesine göre, Seyyid Kutub hakkındaki bir tahkikat sırasında İhvân-ı Müslimîn aleyhinde ifade vermesi yönündeki bir talebi reddetmesi yüzünden tutuklanarak Tûr Hapishanesi'nde yaklaşık bir yıl hapis yattı (1965).

1968-1973 yıllarında ramazan ayında konuşma yapmak üzere Küveyt, Katar, Sudan ve Fas'ta bulunan Muhammed el-Gazzâlî Küveyt'teki ikametini esnasında bir kısım eserlerini yayımladı. 2 Temmuz 1971'de Davet ve İrşad Dairesi Başkanlığı'na getirildi. 1974'te Muhammed Ebû Zehre ile birlikte medenî kanundaki tâdilât çalışmalarına karşı çıktığı için görevinden alındı; ayrıca Kahire'de Amr b. Âs Camii'nde vâizlik yapması da yasaklandı. 1974-1981 yılları arasında Enver Sedat rejimiyle ters düştüğü için Mısır'dan ayrıldı. Bu dönemde Suudi Arabistan üniversitelerinde ve özellikle Mekke'deki Ümmülkurâ Üniversitesi'nde hocalık yaptı. Enver Sedat'ın ölümünden sonra 8 Mart 1981'de Mısır'da Vakıflar bakan yardımcılığı görevine getirildi. 1982-1985 yıllarında Katar'daki üniversitede misafir hoca olarak vazife yaptı. 1985-1989 arasında Cezayir'deki Emîr Abdülkâdir Üniversitesi'nin hem kurucusu hem akademik kurul başkanı oldu. Hayatının son yıllarında Kahire'deki el-Meclisü'l-İlmî li'l-ma'hedi'l-âlemî li'l-fikri'l-İslâmî adlı müessesenin başkanlığını üstlendi. 1970'lerden itibaren şöhreti İslâm dünyasında yayılmaya başladığında birçok ülkeyi ziyaret edip buralarda İslâmî davetle ilgili pek çok toplantıya katıldı. Riyad'da bulunduğu bir toplantı sırasında 9 Mart 1996 tarihinde vefat etti ve Medine'deki Cennetü'l-bakî Kabristanı'nda defnedildi.

İslâm dünyasının I. Dünya Savaşı'ndan sonra yaşadığı ağır toplumsal şartlar, siyasi ve dinî akımların bütünleşmesi, hilâfetin kaldırılması gibi konular Muhammed el-Gazzâlî'nin kişiliğinin oluşmasını



Muhammed el-Gazzâlî

da etkisini göstermiştir. Hocaları arasında lise döneminde özellikle İbrâhim el-Garbâvî ile Abdülazîz Bilâl'in, üniversite yıllarında Abdülazîm ez-Zerkânî ile Mahmûd Şeltût'un tesirinde kaldığını bizzat kendisi söyler (*Huṭabü'ş-Şeyḥ Muhammed el-Gazzâlî*, hazırlayanın girişi, s. 14-15). Hasan el-Bennâ da onun mânevî hayatında ve irşad anlayışında derin etkiler bırakmıştır. Eserlerinin büyük bir kısmında bu tesirin boyutunu görmek mümkündür. Seyyid Kutub'un da dahil olduğu, Muhammed el-Gazzâlî, Abdülkâdir Üdeh ve Mustafa es-Sibâî'den oluşan ilim ve fikir adamları grubu özellikle Hasan el-Bennâ'nın İslâm'da sosyal adalet öğretisinden etkilenmiştir (*The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 1, 197-198).

Mısır toplumunun geçirmekte olduğu fikrî ve mânevî buhrana dair gözlemleri dikkate alınacak olursa Muhammed el-Gazzâlî'nin, başta Mısır olmak üzere bütün İslâm dünyası için bir ıslah programı çerçevesinde fikirlerini sunmayı hedeflediği anlaşılır. Muhammed bir yandan Batı hayranlığı ve taklitçiliğini destekleyen çevrelere, öte yandan 23 Temmuz (1952) inkılabı öncesi İngiltere sömürgeciliğine karşı tavrı almış, Filistin sorunu konusunda İhvân-ı Müslimîn'e destek vermiş, 23 Temmuz inkılabının ardından Batı'nın sosyal ve kültürel açıdan dinin toplumdaki etkinliğinin azaltılması projesine karşı büyük tepki göstererek tek kurtuluş çaresinin İslâm'ın temel değerlerine dönmek olduğunu savunmuş, bu konuda İslâm davetçisine büyük görevler düştüğünü belirtmiştir. Muhammed el-Gazzâlî, İslâm dünyasındaki yozlaşmanın başlıca sebeplerini mezhep kavgaları, siyasi bunalımlar, yöneticilerin ihmal, gaflet ve Batı taklitçiliği, ilim adamlarının faydasız tartışmalarla vakit geçirip gereken ictihadı yapmamaları, müslümanlar arasındaki çıkar çatışmaları, toplumun Batı hayat tarzına yönelmesi, ilim ve teknik bakımından geri kalması gibi hususlarda görür. Mısır'a İslâm vatanının bir parçası olarak bakarken modern dönemde kin, düşmanlık ve ırkçılık üzerine kurulan milliyetçilik anlayışını reddeder. İslâm'ın diğer dinler ve Batı'dan gelen sosyalist, komünist vb. ideolojiler önünde üstünlüğünü savunur; bu tür ideolojilerden müslüman milletlerin korunması ve kurtarılmasını yönünde irşad faaliyetlerini sürdürmenin zarureti vurgular.

Dinî konularda akılla nakil arasındaki dengenin sağlanması ve aklın nakil için bir esas teşkil etmesi şeklindeki temel görüşüyle Muhammed Abduh ve Reşîd

Rızâ'nın *el-Menâr* çizgisini devam ettiren Muhammed el-Gazzâlî, Kur'an'ın sünnetten önce geldiği ve âhâd hadisler yerine Kur'an'ın ima ettikleriyle amel etmenin daha doğru olacağı görüşüyle İbn Teymiyye ekolünü benimseydiğini göstermektedir. Onun, İslâm'ın "takvâ sahibi bir kalp ve zeki bir akıl"dan ibaret olduğunu söylemesi İslâm davetçilerine yönelik bir yöntem olarak algılanmaktadır. Muhammed el-Gazzâlî aklın taklitçilikten korunması, ictihad ve tecdîdin önünün açılması gerektiğine inanmaktadır. Tevhidin evrensel bir varlık kanunu ve hayat düzeni olduğunu belirterek insanın toplumdaki etkinliğinin Allah'tan başka varlıklara kul olmaktan arındırılmasına bağlı olduğunu söyler. Kur'an-ı Kerim'deki kıssalar sadece toplumun eğitimi ve tezkiyesi için vârit olmuştur. Gayb ve ölümden sonra dirilme haberleri toplumun ahlâkını güçlendirir. Muhammed el-Gazzâlî, camileri ibadet mahalli olması yanında İslâm kültür üniversitesi olarak da nitelendirmiştir.

İlmî kişiliğiyle geniş bir şöhret kazanan Muhammed el-Gazzâlî'ye Ezher'deki Mecmau'l-buhûsî'l-İslâmîyye, Ürdün'deki el-Mecmau'l-melikî li-buhûsî'l-hadâretî'l-İslâmîyye, Washington'daki el-Ma'hed el-âfi li'l-fikri'l-İslâmî ve Küveyt'teki el-Hey'etü'l-hayriyye el-İslâmîyye el-âlemîyye gibi kurumlarda üyelik verilmiştir. Ayrıca Cezayir'de Visâmü'l-esîr (1988), Suudi Arabistan'da Milletlerarası Kral Faysal (1989), Pakistan'da İmtiyaz (1991), Mısır'da Devlet takdir (1991) ve yılın düşünürlü ödülleriyle lâyık görülmüştür.

Eserleri. A) İslâm Daveti. 1. Fî Mevki-bi'd-da' ve (Kahire 1957). Eserde İslâm davetinin metotlarına işaret edilmekte ve yanlış metotlar uygulayan gruplar eleştirilmektedir. **2. Ma'allâh: Dirâsât fi'd-da'veti ve'd-du'ât** (Kahire 1959, 1992; Dımaşk 1989). **3. Hümümü dâ'iyetin** (Kahire 1985). İslâm davetçilerini yönlendirmek amacıyla kaleme alınmıştır. **4. ed-Da'vetü'l-İslâmîyye testâkilü'l-ḳarneha'l-hâmise 'aşere** (Kahire 1990). **5. Te'emmülât fi'd-dîn ve'l-hayât** (İskenderiyye 1992). *Mecelletü'l-İhvânî'l-müslimîn*, *Ceridetü'l-İhvânî'l-müslimîn* gibi gazete ve dergilerde çıkan makalelerinden oluşmaktadır.

B) Siyaset ve Ekonomi. 1. el-İslâm ve'l-evzâ'u'l-iktisâdiyye (Kahire 1947, 1987). **2. el-İslâmü'l-müfterâ 'aleyhi beyne'ş-şuyû'ıyyîn ve'r-re'simâliyyîn** (Kahire 1950, 1960). Mısır'ın 1944-1949 yılları arasında yaşadığı siyasi azınlıklar iktidarı döneminde kaleme alınmış olup

müellifin bazı dergilerde yayımlanan makalelerinden meydana gelmektedir. 3. *el-İslâm ve'l-menâhicü'l-iştirâkiyye* (Kahire 1960). Cemal Abdünnâsir döneminde Mısır'daki sosyalist ideolojiye reddiyedir. 4. *el-İslâm ve'l-istibdâd es-siyâsi* (Kahire 1984). Müellifin 1951'de Tür Hapishanesi'nde iken hazırladığı, bir kısmı dergilerde yayımlanmış konferanslarının derlenmesinden oluşmaktadır. 5. *Türâşûna'l-fikrî fî mizânî's-şer' ve'l-'aql* (Kahire 1994). Harun Ünal tarafından *Düşünce Mirasımız: Eleştirel Bir Yaklaşım* ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1994).

C) Geleneksel İslâmi İlimler. 1. *Min hünâ nâ'lem* (Kahire 1965). Hâlid Muhammed Hâlid'in *Min hünâ nebde'* adlı eserine reddiyedir. 2. *Fikhü's-sire* (Kahire 1976, 1987). Resul Tosun kitabı aynı adla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 1987, 1991, 2000). 3. *es-Sünnetü'n-Nebeviyye beyne ehli'l-fikh ve ehli'l-âdîs* (Kahire 1984). Ali Özek tarafından *Nebevi Sünnet: Fakihlere ve Muhaddislere Göre* ismiyle tercüme edilmiştir (Ankara 1992). 4. *Nazarât fi'l-Kur'an* (Kahire 1986). 5. *'Akdîetü'l-müslim* (Dımaşk 1987; İskenderiyye 1990). 6. *Huluğu'l-müslim* (Dımaşk 1987; Kahire 1989). 7. *Rekâ'izü'l-îmân beyne'l-'aql ve'l-kalb* (Kahire 1979). 8. *Keyfe nete'âmelü ma'a'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire 1992; el-Mansûre 1993). Çağdaş dönemde Kur'an'ı anlama metodu, Kur'an'ın konuları, tefsiri ve tevili gibi hususları içerir. Emrullah İşler eseri *Kur'an'ı Anlamada Yöntem* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 2002). 9. *et-Ta'aşşub ve't-tesâmuḥ beyne'l-Mesîhiyye ve'l-İslâm: Dahdu şübühât ve reddü müftereyât* (Kahire 1993). Mısırlı bir hıristiyan yazarın İslâm'a yönelik ithamlarına cevap vermek üzere kaleme alınmıştır. 10. *Naḥve tefsîrin mevzû'iyîn li-süveri'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire 1996). Şahin Güven ve Ekrem Demir tarafından *Kur'an'ın Konulu Tefsiri* adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 2000). Muhammed el-Gazzâlî'nin çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi, vefatından bir yıl sonra yayımlanan *İslâmiyyetü'l-ma'rife* dergisinin özel sayısında mevcuttur (bk. bibl.). Bazı dergilerde ve özellikle Arap dünyasının kadın sorunlarını dile getiren *Seyyidetü* dergisinde yazıları hâlâ neşredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed el-Gazzâlî, "Kışsatü hayât", *İslâmiyyetü'l-ma'rife*, II/7, Muhammed el-Gazzâlî özel sayısı, Selangor 1417/1997, s. 155-230;

Muhammed el-Meczûb, '*Ulemâ' ve müfekkirün 'areftühüm*, Kahire 1986, I, 265-285; Muhammed Şelebî, *eş-Şeyḥ el-Gazzâlî ve ma'reketü'l-muşhaf fi'l-'âlemi'l-İslâmî*, Kahire 1987; *Ḥuṭabü's-Şeyḥ Muhammed el-Gazzâlî fi şü'ûni'd-dîn ve'l-hayât* (haz. Kutub Abdülhamîd Kutub), Kahire 1988, hazırlayanın girişi, s. 3-18; Âmir en-Neccâr, *Nazarât fi fikri'l-Gazzâlî*, Kahire 1989; Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, *Def'u's-şübühât 'ani's-Şeyḥ Muhammed el-Gazzâlî*, Kahire 1990; Muhammed İmâre, *eş-Şeyḥ Muhammed el-Gazzâlî*, Kahire 1992; Yûsuf el-Kardâvî, *eş-Şeyḥ el-Gazzâlî kemâ 'areftüh*, Kahire 1995; a.mlf., "Nazarât fi türâşî's-Şeyḥ Muhammed el-Gazzâlî", *İslâmiyyetü'l-ma'rife*, II/7 (1417/1997), s. 17-47; *eş-Şeyḥ Muhammed el-Gazzâlî* (haz. Nasreddin La'râbe), Cezayir 1998; Haifaa G. Khalaf Allah, *Rethinking Islamic Law: Genesis and Evolution in the Islamic Legal Method and Structures. The Case of a 20th Century 'Alim's Journey into His Legal Traditions. Muhammad al-Ghazali (1917-1996)*, Washington 1999, s. 53-223; Abdürrahîm el-Kettânî - Abdülazîz Bağdâd, *el-Müfid fi terâcîmi's-şu'arâ ve'l-üdebâ' ve'l-'ulemâ' ve'l-fukahâ*, Dârülbeyzâ 1421/2000, s. 327-329; Laureati, "Şejḥ Muhammed el-Gazâlî, Dobitnik Fejsalove Nagrade za 1409. Hidžretsku Godinu", *Glasnik VIS*, LII/2 (1989), s. 212-214; D. Krawolski, "eş-Şeyṭân ve'l-me'r'e: el-Gazzâlî ve kirâ'e Zerâduştîyye li'l-Kur'an", *el-İctihâd*, VI/25, Beyrut 1415/1994, s. 63-76; Hâlid M. Gâzî, "Ve Rehâle's-Şeyḥ el-Gazzâlî", *el-'Âlemü'l-İslâmî*, sy. 1450, Cidde 1996, s. 7-11; Tâha Çâbir el-Alvânî, "Şeyḥunâ Muhammed el-Gazzâlî rahîmehullah ve şafâhât min hayâtih", *İslâmiyyetü'l-ma'rife*, II/7 (1417/1997), s. 5-15; Ammâr et-Tâlibî, "eş-Şeyḥ el-Gazzâlî kemâ 'areftüh fi'l-Cezâ'ir", a.e., II/7 (1417/1997), s. 49-70; Fehmî Ced'an, "el-'Âlem beyne ḥaddeyn: Nazra fi'l-mebâdî'l-müveccibe li't-tecrübeti'l-Gazzâlîyye", a.e., II/7 (1417/1997), s. 71-85; Hibe Raûf İzzet, "el-Hakku'l-mur: eş-Şeyḥ Muhammed el-Gazzâlî ve kaḍaya'l-me'r'e", a.e., II/7 (1417/1997), s. 87-104; Muhammed Vekîullah, "Melâmîḥu'l-fikri's-siyâsî li's-Şeyḥ el-Gazzâlî", a.e., II/7 (1417/1997), s. 105-137; "Ta'rîf mücez bi-kütübî's-Şeyḥ Muhammed el-Gazzâlî", a.e., II/7 (1417/1997), s. 231-247; O. Carre, "Bannâ, Hasan al-", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, I, 197-198; Nazih N. Ayubi, "Ghazâlî, Muhammad al-", a.e., II, 63-64; İbrâhîm el-Beyyûmî Gânim, "Hasan el-Bennâ", *DîA*, XVI, 307-310; a.mlf., "İhvân-ı Müslimîn", a.e., XXI, 580-583.



MUHAMMED İMÂRE

MUHAMMED b. HABİB

(محمد بن حبيب)

Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî (ö. 245/860)

Ensâb âlimi, râvi ve edip.

Annesi Habîb'e izâfetle Muhammed b. Habîb olarak tanınır. Kaynakların çoğunda "veled-i mülââne" olduğu ve babasının bilinmediği belirtilmekle birlikte isim zin-

cirini yukarıdaki şekilde kaydeden bazı tarihçilere göre Habîb babasının adıdır. Bir rivayete göre büyük babasının ismi Muḥabber'e (Fîrûzâbâdî, s. 192) veya en meşhur eseri olan *el-Muḥabber'e* (Sem'ânî, s. 510) nisbetle Muḥabberî, tarihe ve Ensâba dair yazdığı eserleri sebebiyle Ebûbârî nisbeleriyle anılır. Hâşimî nisbesini, Abbâsî Devleti'nin kurucusu Ebû'l-Abbas es-Seffâh'ın kardeşlerinden Ebû'l-Fazl Abbas b. Muhammed el-Hâşimî'nin kölesi olduğu için almıştır. Bazı yeni kaynaklarda (Ziriklî, VI, 307; Kehhâle, IX, 174-175) Bağdat'ta doğduğu belirtiliyorsa da bunun ihtiyatla karşılanması gerekir. Çünkü köleleri arasında İbn Habîb'in annesinin de bulunduğu Abbas b. Muhammed ve kardeşlerinin 132'de (749) Kûfe'ye göç ederek burada yerleşmeleri ve Bağdat'ın Ebû Ca'fer el-Mansûr'un hilâfet yıllarında (754-775) kurulmuş olması İbn Habîb'in de Kûfe'de doğmuş olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Bununla beraber hocaları göz önüne alındığında küçük yaşta Bağdat'a gelerek eğitimini burada tamamladığı anlaşılmaktadır.

Ebû Ubeyde et-Teymî, Kutrub, İbnü'l-Kelbî, Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî ve Ebû'l-Yakzân Âmir b. Hafis gibi şahsiyetlerden okuyan Muhammed b. Habîb ensâb, eyyâm ve ahbâra dair bilgilerle Arap dili ve edebiyatı, lügat ve şiir gibi konularda kendini gösterdi. Ancak onun şöhret bulduğu alan ensâbdır.

Muhammed b. Habîb'in sakin ve münezvi bir hayat tarzını benimsediği anlaşılmaktadır. Genellikle kendi imkânlarıyla geçinmeye çalıştı, devlet görevine tâlip olmadı, halka açık cami vb. yerlerde ders vermekten kaçındı. Evinin bir bölümünü okul haline dönüştürerek başta Muhammed b. Abbas el-Hâşimî'nin çocukları olmak üzere bazı devlet adamları ile diğer kişilerin çocuklarının eğitimiyle meşgul oldu. Bu sebeple "müeddip" ve "muallim" lakaplarıyla da anılır. Fakat geçim sıkıntısı çektiğini bir beytinde dile getirmektedir (Yâkût, IV, 2480; İbnü'l-Kiftî, III, 121). İbn Habîb'in öğrencileri arasında, başta *el-Muḥabber* ve *el-Münemmaḥ* adlı eserlerini rivayet eden Ebû Saîd es-Sükkerî olmak üzere Muhammed b. Ahmed b. Arâbe el-Kûfî, (İbn) Ebû Ru'be ve babasıyla yakın dost olan şair İbnü'r-Rûmî'nin ismi zikredilir. İbn Habîb 23 Zilhicce 245'te (19 Mart 860) Sâmerâ'da vefat etti.

Güvenilir bir râvi kabul edilen İbn Habîb, hocası İbnü'l-Kelbî'nin *Cemhere*'sini rivayet ettiği gibi eserlerinde bundan

bol miktarda iktibasta bulunmuştur. Hocalarından yaptığı alıntıları bir nevi intihal olarak değerlendiren Merzûbânî onu hocalarının eserlerine kendi adını koymakla itham etmiş, *Kitâbü Men lukkıbe mine's-şu'arâ' bi-beytin kâlehû* adlı eserinin gerçek yazarının İsmâil b. Ebû Ubeydullah olduğunu ileri sürmüştür (Yâkût, VI, 2481). Ancak bu ithamların kıskaçlıktan ileri geldiği anlaşılmaktadır. Çünkü Ebû'l-Ferec el-İsfahânî'nin *el-Eğâ-nî*'sinde İbn Habîb'in rivayetlerine geniş yer vermesi, Cerîr, Ferezdak, İbn Kays er-Rukayyât ve Ru'be gibi birçok şairin divanlarının İbn Habîb rivayetiyle intikal eden nüshalarının rağbet görmesi, onun kasıtlı olarak bu gibi intihallere tevessül edecek bir kişiliğe sahip olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte çağdaşlarının isnad zincirine özen gösterdiği bir dönemde İbn Habîb'in, nakillerinde "kitap ehlinde biri, bir yahudi, karşılaştığım bir kişi ..." gibi belirsiz ifadelerle yer vermesi eleştirilmiştir.

Eserleri. 1. *el-Muḥabber*. Bir nevi peygamberler ve halifeler tarihi niteliğindeki eserde hadiseler ve şahsiyetler ayrıntılarına girilmeden listeler halinde verilmiştir. Soy kütüklerinde anne seçerisine geniş yer ayrılması, İslâm öncesi ve ilk İslâmî döneme ait orijinal rivayetler ve anekdotlar ihtiva etmesi kitabın başlıca özelliklerindendi (nşr. Ilse Lichtenstädter, Haydarâbâd-Dekken 1361/1942). 2. *el-Mü-nemmak fî ahbâri Kureyş*. Hz. Âdem'den Resûl-i Ekrem'e kadar geçen bütün peygamberlerle Kureyş kabilesinin ensâb ve ahbârına dair (nşr. Hurşîd Ahmed Fârik, Dehli 1384/1964; Beyrut 1985). 3. *Muḥtelefû'l-kabâ'il ve mü'telefuḥâ (el-Mü'telif ve'l-muḥtelef fi'n-neseb, Risâle 'an ittifâkı ve iftirâkı esmâ'i'l-kabâ'ili'l-'Arabîyye)* (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1850 → [baskı yeri yok], 1967 [Mektebetü'l-müsennâ]; nşr. Râne M. Nûrürrahmân İhsân İlâhî, Wiesbaden 1964; nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire, ts.; nşr. Hamed el-Câsir, Riyad 1400/1980). 4. *Risâletü Esmâ'i'l-kabâ'ili'l-müteşâbihe ve gayri'l-müteşâbihe* (nşr. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1850). 5. *Esmâ'ü'l-muḡtâlin mine'l-eşrâf fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm ve esmâ'ü men kutile mine's-şu'arâ'* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-II, Kahire 1373/1954, 1955, 1393/1973). 6. *Elkâbü's-şu'arâ' ve men yu'raf minhüm bi-ümmihî* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire 1373/1954, 1955, 1393/1973). 7. *Küna's-şu'arâ' ve men galebēt künyetühû 'alâ ismih* (nşr. Ab-

düsselâm M. Hârûn, Kahire 1373/1954, 1955, 1392/1972). 8. *Kitâbü Ümmehâti'n-nebî* (nşr. Hüseyin Ali Mahfûz, Bağdat 1372/1952). 9-10. *el-Emsâl (el-Emsâl 'alâ ef'alü min / Ef'alü min fi'l-emşâl)* ve *Mâ câ'e ismâni eḥadühümâ eşheru min şâhibihî fe-sümmiye bihî* (Muhammed Hamîdullah *el-Emsâl*'in bir cüzünü neşretmiştir; *MMİr.*, IV [Bağdat 1375/1956], s. 35-45). 11. *Kitâbü Men nüsibe ilâ ümmihî mine's-şu'arâ'* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, Kahire 1951, 1392/1972; nşr. Giorgio Levi Della Vida, *JAOS*, sy. 62 [1942], s. 156-177). İbn Cinnî kitaba bazı ilâveler yapmış ve açıklamalarda bulunmuştur (*DİA*, XIX, 399). 12. *Halku'l-insân fi'l-luḡa* (nşr. Halîl İbrâhîm el-Atıyye, Kahire 1414/1994). 13. *Kitâb fî ahbâri's-şu'arâ' ve ṭabakâtihim*. 14. *Kitâbü's-Şu'arâ' ve ensâbihim (Ensâbü's-şu'arâ')* (son iki eserin yazma nüshaları için bk. Sezgin, II/1, s. 151). Kaynaklarda Muhammed b. Habîb'in daha başka eserleri de zikredilmektedir.

Müellifin rivayet edip bir kısmını şerhettiği divanlar da şunlardır: *Dîvânü Cerîr b. 'Atıyye* (şerh), *Dîvânü Ru'be b. 'Accâ* (şerh), *Dîvânü Zürrumme* (şerh), *Dîvânü Lebîd b. Rebî'a* (şerh), *Dîvânü Cirân el-'Üd* (şerh), *Dîvânü Küseyyir* (şerh), *Dîvânü Ferezdak*, *Dîvânü Aḥ-ṭal*, *Dîvânü Efveh el-Evdî*, *Dîvânü İbn Kays er-Rukayyât*, *Neḳâ'izu Cerîr ve'l-Ferezdak*, *Neḳâ'izu Cerîr ve 'Ömer b. Lece*, *Dîvânü İbnü'd-Dümejne*, *Dîvânü Muhammed b. Beşîr el-Hâricî*, *Dîvânü 'Uḳayşir el-Esedî*, *Dîvânü Sürâka el-Bâriki*, *Dîvânü 'Uceyr es-Selûli*, *Dîvânü A'şâ et-Taḡlibî*, *Dîvânü Züfer b. Hâriş*, *Dîvânü Nuḡmân b. Beşîr*, *Dîvânü Ḥassân b. Şâbit*, *Dîvânü Ḥuṭay'e*, *Dîvânü 'Amr b. Şe's*.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Habîb, *el-Mü-nemmak*, neşredenin girişi, s. 3-17; Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *Mecâlisü'l-'ulemâ'* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1403/1983, s. 75-76; Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1375/1955, s. 96-97; Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Ṭabakâtü'n-naḥviyyîn ve'l-lugaviyyîn* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1392/1973, s. 139-140; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Nâhid Abbas Osman), Devha 1985, s. 210-212; İbn Mis'ar et-Tenühî, *Târîhu'l-'ulemâ'i'n-naḥviyyîn* (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulvî), Cize 1412/1992, s. 204-205; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, II, 277-278; Sem'ânî, *el-Ensâb*, Leiden 1912, s. 510-511; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, Beyrut 1993, VI, 2480-2483; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-rubât*, III, 119-121; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 241-250*, s. 423; Safedî, *el-Vâfi*, II, 325; Firuzâbâdî, *el-Bülḡa fî terâcimi e'immeti'n-naḥv ve'l-luḡa* (nşr. Muhammed el-Misrî), Küveyt 1407/1987, s. 192-

193; İbn Kâdî Şühbe, *Ṭabakâtü'n-nuḥât ve'l-luḡaviyyîn* (nşr. Muhsin Gayyâz), Necef 1974, s. 81-82; Brockelmann, *GAL*, I, 105; *Suppl.*, I, 165-166; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 307; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, IX, 174-175; C. Zeydân, *Âdâb*, II, 197-198; Sezgin, *GAS*, II/1, s. 151; VIII, 90-92; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, II, 283-284; I. Lichtenstädter, "Muḥammed Ibn Habîb and his Kitâb al-Muḥabbar", *JRAS* (1939), s. 1-27; a.mlf., "Muḥammed b. Habîb", *EP* (İng.), VII, 401-402; Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", *DİA*, XIX, 399; Âzertâş Âzernûş, "İbn Habîb", *DMB*, III, 306-308.



MEHMET SAMİ BENLİ

MUHAMMED HAMİDULLAH

(محمد حميد الله)

(1908-2002)

XX. yüzyılın önde gelen İslâm âlimlerinden.

19 Şubat 1908'de Hindistan'ın Haydarâbâd şehrinde dünyaya geldi. Ailesi köklü ilmi geleneğe sahip olup Arap müfessir ve mutasavvıfı Mahdûm Mehâimî'nin (ö. 835/1432) soyundan gelmektedir. Babası Haydarâbâd Nizamîliği başmüftülerinden Ebû Muhammed Haîlullah'tır. İlk bilgileri babasından aldıktan sonra dinî eğitimi Câmia Nizâmîyye'de tamamladı ve yüksek lisans seviyesine denk bir derece olan "mevlevî kâmil" unvanını aldı. Ardından mezun olduğu Osmâniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde devletler hukuku alanında yüksek lisans yaptı. 1929'da Hanefî âlimlerinin eserlerini neşretmek amacıyla oluşturulan Meclisü İhyâi'l-maârifî'n-Nu'mâniyye'nin kuruluşuna katıldı.

Muhammed Hamidullah, asistan olduğu Osmâniye Üniversitesi tarafından, İslâm devletler hukukuyla ilgili doktorasını tamamlamak için Almanya'nın Bonn şehrindeki Rheinische Friedrich Wilhelms Üniversitesi'ne gönderildi. Çalışmaları sırasında San'a, Mekke, Medine, Beyrut, Şam ve Kahire kütüphanelerinde araştırmalarda bulunduktan sonra 1932 yılında İstanbul'a gitti ve Şerefettin Yaltkaya, İsmail Saib Sencer, Hellmut Ritter, Osman Rescher gibi ilim adamlarıyla görüştü. Doktorasını yaparken Paul Ernst Kahle ve Salim Fritze Krenkow'dan faydalandı. Bu süre içerisinde aynı üniversitede Arapça ve Urduca dersleri verdi, *Islamic Culture* dergisinin Avrupa muhabirliğini yaptı. 1933'te tezini tamamladı ("Die Neutralität im islamischen Völkerrecht", *ZDMG*, XIV [1935], s. 68-88). Paris'te Sorbonne Üniversitesi'ne sunacağı ilk dönem İslâm diploması hakkındaki diğer bir doktora

teziyle ilgili olarak Avrupa ve Kuzey Afrika kütüphanelerinde yazma eserler ve özellikle Fransız şarkiyatçısı M. Gaudefroy-Demombynes'in yanında İslâm'ın ilk dönemine ait siyasi belgeler üzerinde çalıştı. Bu tezini de (*Corpus des documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du prophète et des khalifes orthodoxes*, Paris 1935) verdikten sonra bir süre Henri Laoust, Louis Massignon ve William Marçais'nin Collège de France'taki derslerine katıldı. Ardından ülkesine döndü ve 1936-1946 yılları arasında Osmâniye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde İslâm hukuku ve devletler hukuku profesörü olarak görev yaptı; ayrıca Dinî İlimler Fakültesi'nde ders verdi.

1946 yılında Haydarâbâd Nizamîliği'nin Birleşmiş Milletler'e üye olması için kurulan delegasyona seçilen Hamîdullah, yurt dışındayken Hindistan'ın Haydarâbâd Nizamîliği'nin işgal etmesi üzerine (1948) ülkesine dönmedi. Haydarâbâd'ın bağımsız bir devlet olarak tanınmasını sağlamak amacıyla çalışmalar yaptığı için Hindistan hükümeti de onun Haydarâbâd topraklarına girmesini yasakladı. Hindistan ile İngiltere arasındaki suçluların idesi anlaşmasına göre İngiltere'ye girişi engellenince Fransa'ya yaptığı sığınma başvurusunun kabul edilmesi üzerine 1996 yılına kadar orada vatansız (heimatlos) statüsünde yaşadı. 1954'te Paris'teki Centre National des Recherches Scientifiques'te araştırmacı olarak çalışmaya başlayan ve 1978 yılında emekli olduktan sonra da araştırmalarına devam eden Hamîdullah, rahatsızlığı ilerleyince 1996'da Amerika Birleşik Devletleri'ne giderek Florida eyaletinin Jacksonville şehrindeki akrabalarının yanına yerleşti. 17 Aralık 2002 tarihinde vefat etti. mezarı Jacksonville'deki müslüman kabristanındadır (Muslim Garden of Chapel Hills Memorial Gardens).

Muhammed Hamîdullah alçak gönüllülüğü, nezaketi, dindarlığı, dünya nimetlerine ve paraya değer vermemesiyle tanınmış ve hiç evlenmemiştir. Eserlerinden telif ücreti almazdı. Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili çalışmalarından dolayı Pakistan Devleti'nin kendisine lâiyak gördüğü en yüksek dereceli hilâl-i imtiyâz nişanını kabul etmiş, fakat para ödülünü İslâmâbâd'daki İslâm Araştırmaları Enstitüsü'ne bağışlamıştır; aynı şekilde Kral Faysal para ödülünü de almamıştır. Kendisine Türkiye Cumhuriyeti Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Türk yazılı edebiyatının gelişmesine yardım eden yayınları dolayısıy-

la takdir ve teşekkür belgesi, İstanbul'daki bir kültür vakfı tarafından "Türk Millî Kültürüne Hizmet Şeref Armağanı" ödülü verilmiştir. Muhammed Hamîdullah Urduca, Hintçe, İngilizce, Fransızca, Almanca, İtalyanca, Rusça, Arapça, Farsça ve Türkçe biliyordu. Mescid-i Nebevî'de kıraat âlimi Hasan b. İbrâhim eş-Şâir'in huzurunda Kur'ân-ı Kerim'i baştan sona kadar kıraat etmiş ve bir icâzetnâme almıştır.

1950'lerin başlarında bir süre Pakistan Devleti'nin ilk anayasasıyla ilgili hazırlık çalışmalarına katılan Hamîdullah, 1951'de İstanbul'da düzenlenen XXII. Milletlerarası Müsteşirler Kongresi'nde sunduğu İslâm hukukunun kaynaklarına dair tebliğiyle dikkatleri üzerinde topladı. 1952 yılından itibaren yirmi üç yıl boyunca İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nde misafir profesör sıfatıyla ders verdi. Bu enstitüde bulunduğu sırada kendisine asistanlık yapanlar arasında Fuat Sezgin ve Salihi Tuğ yer almaktadır. Aynı süre içinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde İslâm tarihi, İslâm müesseseleri tarihi, mukayeseli dinler tarihi ve İslâm hukuku dersleri okuttu; ayrıca İstanbul, İzmir, Konya ve Kayseri'de çok sayıda konferans verdi. Derslerini ve konferanslarını takip eden, daha sonra İslâmî ilimler alanında akademik çalışma yapanlar arasında Hayreddin Karaman, Bekir Topaloğlu, Suat Yıldırım, Yusuf Ziya Kavakçı ve İhsan Süreyya Sırma da bulunmaktadır. Hamîdullah Paris'te Centre National des Recherches Scientifiques'teki görevi sırasında Paris Camii'nde de cuma günleri dersler verdi ve burada bir İslâm kültür merkezinin kurulmasına katkıda bulunup uzun süre *France-Islam* dergisini yayımladı. Amicales des Musulmans en Europe'un faaliyetlerine katıldı ve l'Association des Etudiants Islamiques



Muhammed Hamidullah

en France'ta haftalık konuşmalar yaptı. Paris'te yaşadığı sürece aralarında entelektüellerin de bulunduğu pek çok kimenin İslâmiyet'i kabul etmesine vesile oldu. Ayrıca Avrupa'da İslâm'ın tebliği amacıyla 1950'li yıllarda Cenevre'de Centre Islamique de Genève adlı bir araştırma ve yayın kurumunun teşekkülüne ve yayınlarına destek verdi. Paris'te akademik çalışma yapan Türk öğrencilerine yardımda bulundu. İslâmî ilimlere bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşarak uzmanlık alanının dışında da inceleme ve araştırmalar yapan ve bunları ilk kaynaklara dayandırmaya çalışan Hamîdullah, özellikle İslâm tarihiyle ilgili çalışmalarında sadece tarihî bilgileri aktarmakla kalmamış, bazan olayların geçtiği yerlere bizzat gidip incelemeler yaptıktan sonra kendi yorum ve değerlendirmelerini katmıştır. Bunları yaparken genelde akılcı bir tutumla ispatlanmamış herhangi bir hususu kabul etmekten uzak durmuş, çalışmalarında sadece tarihî bilgileri gözler önüne sermek yerine olayların gerçek sebeplerini araştırmaya ve bunların sonuçlarını göstermeye gayret etmiştir. Hamîdullah'ın başta mucizeler olmak üzere bazı konularda akılcı yönü ağır basan açıklamaları zaman zaman eleştirilmiştir. Ona göre bazı insanlar mucize sebebiyle inandıkları, bazıları da böyle bir etkinin altında kalmadan iman ettikleri için mucizenin inanç açısından etkisi kesin değildir. Mi'rac hadisesinde de önemli olan husus Allah'a doğru yüceliştir; nerede ve nasıl olduğu fazla ehemmiyet taşımaz (*İslâm Peygamberi*, I, 133).

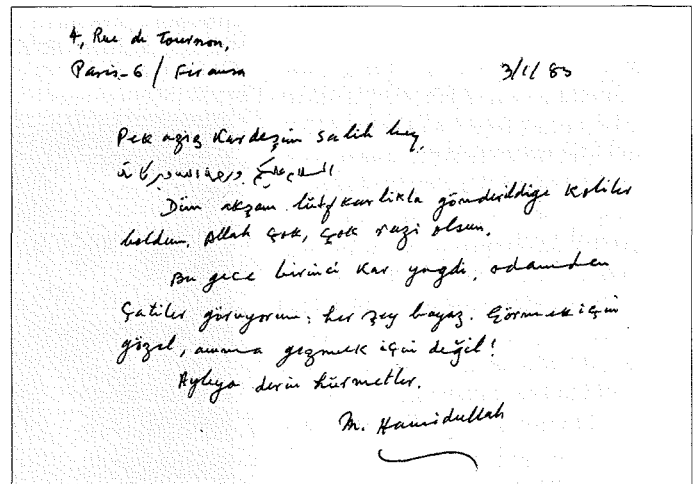
Muhammed Hamîdullah, rivayete dayalı yöntemler kullanmaları açısından hadis ve tarih ilimleri arasında yakın bir ilişki bulunduğu görüşündedir. İnsanların tarihî belgeleri ilk elden alma arzusu sonucunda belgelerin büyük bir kısmının metinleri bu iki ilim sayesinde günümüze kadar gelebilmiştir. Hadislerle ilgili rivayetlerin güvenilir olup olmadığını tesbit etmekten çok rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber'e ve dönemine ait daha kesin bilgilere ulaşmak önemlidir. Onun Hemâm b. Münebbih'in sahifelerini neşretmesiyle, şifahî rivayetlerin aktarılmasının ilk dönemlere ait verilere ulaşmada uygulanan tek yöntem olmadığı ispatlanmıştır. Böylece Ignaz Goldziher'in ortaya attığı, rivayetlerin toplumun ihtiyaçlarına göre sonradan uydurularak şifâhen nakledildiği iddiasının aksine yazılı rivayetten de destek alan bir hadis aktarma yönteminin bulunduğu anlaşılmıştır.

Eserleri. A) Telif Eserleri. 1. Quran in Every Language (Hyderabad- Deccan 1936, 1939). Bütün Kur'an tercümelelerinin bibliyografik bir listesi olup Fâtiha sûresinin çeşitli dillerdeki çevirilerini ihtiva etmektedir. **2. Mecmû'atü'l-vesâ'iki's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide** (Kahire 1941, 1956; Beyrut 1965, 1983, 1985, 1987). Doktorasının malzemesini oluşturan idarî-siyasî belgelerin neşridir. Müellif, eserin her yeni basısında bulunduğu belgeleri eklemek suretiyle çalışmasını geliştirmiştir. Kitabın Hz. Peygamber dönemiyle ilgili bölümü Vecdi Akyüz tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdarî Belgeleri, İstanbul 1997). **3. The Muslim Conduct of State** (Hyderabad-Deccan 1942; Lahore 1945, 1953, 1962, 1979). İslâm devletler hukukuna dair olup ilk defa 1941-1942 yıllarında *Islamic Culture* dergisinde yayımlanmıştır. Eserde Hamîdullah'ın Bonn Üniversitesi'nde yaptığı doktora tezi de yer almaktadır. *Islamic World Inter-State Relations* adıyla da yayımlanan kitabı (New Delhi 2001) Kemal Kuşçu (İstanbul 1963; Ankara 1979) ve Hamdi Aktaş (İstanbul 1998) *İslâm'da Devlet İdaresi* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. **4. The Battlefields of the Prophet Muhammad** (Woking 1953; Hyderabad-Deccan 1972). İlk olarak 1952 ve 1953'te *The Islamic Review* dergisinde (London) neşredilen eser Hz. Peygamber'in Savaşları ve Savaş Meydanları adıyla Türkçe'ye (trc. Salih Tuğ, İstanbul 1962, 1972, 1981, 1991), *Resûl-i Ekrem der Meydân-ı Ceng* ismiyle Farsça'ya (trc. Seyyid Gulâm Rızâ, Tahran 1956, 1970) tercüme edilmiştir. **5. Le saint Coran** (Paris 1959, 1989). Kur'an-ı Kerim'in bir müslüman âlim tarafından yapılan ilk Fransızca çevirisi olup aynı zamanda Kur'an'ın bir Batı dilinde en çok okunan tercümesidir. Baş tarafında Kur'an tarihi hakkında bilgilerle Batı dillerindeki Kur'an çevirilerinin listesini içeren bir giriş yer almaktadır. Bir tür tefsirî tercüme özelliği taşıyan meâlde açıklamalar çoğunlukla notlar şeklindedir. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık tarafından *Aziz Kur'an* adıyla Türkçe'ye tercüme edilen eserin (İstanbul 2000) daha önce yalnız giriş kısmının çevirisi yapılmıştır (*Kur'an-ı Kerim Tarihi: Bir Deneme*, trc. Mehmet Sait Mutlu, İstanbul 1965; Ankara 1991 [Macit Yaşaroğlu'nun *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Terceme ve Tefsirleri Bibliyografyası* ile birlikte); *Kur'an-ı Kerim Tarihi: Özellikleri, Tedvini, Türkçe ve Batı Dille-*

rine Yapılan Tercümeleleri, ilâvelerle birlikte trc. Salih Tuğ, İstanbul 1993). **6. Le prophète de l'Islam: Sa vie et son oeuvre** (I-II, Paris 1959, 1978, 1979; *İslâm Peygamberi*, trc. M. Sait Mutlu – Salih Tuğ, İstanbul 1969, 1972; trc. Salih Tuğ, I-II, İstanbul 1980, 1990, 2003; trc. Mehmet Yazgan, İstanbul 2004). Müellif, Hz. Peygamber'in hayatını ilk elden verilere ve kaynaklara dayanarak incelediği bu eserin üzerindeki çalışmalara devam ederek yeni baskılarına çeşitli bilgiler eklemiştir. Çeşitli dillere çevrilen kitapta konular siyer kitaplarının aksine sistematik düzenle anlatılmıştır. **7. Introduction to Islam** (Hyderabad-Deccan 1957, *Initiation à l'Islam*, Paris 1963). Hamîdullah bu eserini, İslâm hakkında güvenilir bilgi edinme ihtiyacına cevap vermek amacıyla yazdığını belirtir. Yirmiden fazla dile çevrilen ve pek çok kişinin İslâm'ı benimsemesine vesile olan kitap Kemal Kuşçu (İstanbul 1961, 1965, 1973) ve Cermal Aydın (Ankara 1996) tarafından *İslâm'a Giriş* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. **8. Muhammad Rasûlullah** (Hyderabad-Deccan 1974). Hz. Peygamber'in hayatını özet olarak ele alan eseri Salih Tuğ (*Resûlullah Muhammed*, İstanbul 1973, 1992) ve Ülkü Zeynep Babacan (*Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*, İstanbul 2001) Türkçe'ye tercüme etmiştir. **9. el-Bokhari, les tradition islamiques (tome-5). Introduction et notes correctives de la traduction française de Octave Houdas et William Marçais** (Paris 1401/1981). Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şâhîh*'inin iki şarkiyatçı tarafından yapılan Fransızca çevirisindeki yanlışları göstermek üzere kaleme alınmıştır. **10. The Emergence of Islam**. Hamîdullah'ın, hicretin 1400. yılı kutlamaları çerçevesinde Pakistan'ın Bahâvelpûr şehrindeki İslâm

Üniversitesi'nde verdiği on iki konferansından oluşmaktadır. Bu metinler ilk defa *Huṭabât-ı Behâvelpûr* adıyla Urduca (1981, 1985), bazı değişikliklerden sonra İngilizce (trc. Afzal İqbal, Islamabad 1993) olarak yayımlanmıştır. Eseri Murat Çiftkaya *İslâm'ın Doğuşu* adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1997). **11. Six originaux des lettres diplomatiques du prophète de l'Islam** (Paris 1985, *Hazret-i Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, trc. Mehmet Yazgan, İstanbul 1998). **12. Le grand livre de la conduite de l'état** (I-IV, Ankara 1989). Muhammed eş-Şeybânî'nin *es-Siyerü'l-kebîr* adlı kitabının Serahsî'nin yaptığı şerhle birlikte Fransızca'ya tercümesidir. UNESCO adına hazırlanan, ancak bu kurum tarafından yayımlanamayan tercümeyle Türkiye Diyanet Vakfı neşretmiştir. Hamîdullah'ın Osmâniye Üniversitesi adına Carl Brockelmann'ın *Geschichte der Arabischen Litteratur*'unun asıl ve ek ciltlerinden yaptığı Urduca çeviri yayımlanmamıştır.

Muhammed Hamîdullah'ın kitapçık tarzında kaleme aldığı çok sayıdaki eserinin başlıcaları şunlardır: *Daily Life of a Muslim* (İslamabad 1989); *Economic System of Islam* (İslamabad 1989); *The Muslim Women* (İslamabad 1989); *Spiritual Life in Islam* (İslamabad 1989); *Status of Non-Muslim in Islam* (İslamabad 1989). Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi'nde okuttuğu bazı derslerin notları *İslâm Tarihine Giriş* (trc. Ruhi Özcan, İstanbul, ts.) ve *İslâm Müesseselerine Giriş* (trc. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul 1992), aynı fakültede verdiği çeşitli konferansların tercümeleleri de *Misafir Prof. Dr. M. Hamidullah'dan Konferanslar* adıyla (trc. Zahit Aksu, baskı yeri ve tarihi yok) basılmıştır.



Muhammed
Hamîdullah'ın
el yazısı

B) Neşirleri. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'amed fi uşûl'l-fikh* (I-II, Dimaşk 1385/1965 [Fransızca olarak kaleme alınmış uzun bir girişle birlikte]); İbn İshak, *es-Sîre (Siretü İbn İshâk el-müsemmâ bi-Kitâbi'l-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-meğâzi*, Rabat 1976); Reşid b. Zübeyr, *ez-Zehâ'ir ve't-tuhaf* (Küveyt 1959); Nu'mân b. Muhammed b. Irâk, *Kitâbü Ma'deni'l-cevâhir fi târihi'l-Başra ve'l-Cezâ'ir* (İslâmâbâd 1973); Radyüddin Ahmed b. İsmâil el-Kazvîni, *Kitâbü's-Serd ve'l-ferd fi şahâ'îfi'l-aḥbâr* (İslâmâbâd 1411); İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-Envâ' fi mevâsimi'l-'Arab* (Charles Pellat ile birlikte, Haydarâbâd 1375/1956; Bağdat 1988); Vâkıdî, *Kitâbü'r-Ridde ve nebze min fütûhi'l-'Irâk* (Paris 1989). Hamîdullah ayrıca Ebü Hanîfe ed-Dineverî'nin *Kitâbü'n-Nebât* adlı ansiklopedik eserinin bir kısmını (Kahire 1973; Karaçi 1993), Belâzürî'nin *Ensübü'l-esrâ'*inin Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili bölümünü (Kahire 1959), Muhammed b. Habîb el-Bağdâdî'nin *Kitâbü mâ câ'e ismâni eḥadühümâ eşheru min şâhibihî fe-sümniyâ bihi* adlı risâlesini, *Kitâbü'l-Emsâl*'inin bir cüzünü (*MMİlr.*, IV/1 [1375/1956], s. 35-45) ve Hemmâm b. Münebbih'in *eş-Şahîfetü's-şâhiha'sını* (*MMİAdm.*, XXVIII [1953], s. 96-111; Dimaşk 1954; Hyderabad-Deccan 1955, 1956 [Urduca tercümesiyle birlikte], 1961, 1967; Paris 1979) yayımlamıştır. *eş-Şahîfetü's-şâhiha'*nın baş tarafında hadislerin tedvinine dair geniş bir giriş bulunmaktadır. Eser Kemal Kuşçu (*Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahîfa-i Hemmam İbn Münebbih*, İstanbul 1967), Talat Koçyiğit (*Hemmâm İbn Münebbih'in Sahîfesi*, Ankara 1967) ve M. Ragıp İmamoğlu (*İlk Hadis Mecmualarından Hemmam b. Münebbih'in Hadis Mecmuası*, Ankara 1966-1967) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Hamîdullah'ın çeşitli dergilerde yayımlanan çok sayıdaki makalesinden bazıları şunlardır: "İslâm Hukukunun Kaynakları Açısından Kitâb-ı Mukaddes" (trc. İbrahim Canan, *İİFD*, III [1979], s. 379-410; IV [1980], s. 313-326); "İslâmî İlimlerde İsrâiliyat Yahut Gayri-İslâmî Menşeli Rivayetler" (*İİFD*, sy. 2 [1977], s. 295-319); "İslâm'da Devletler Hususi Hukuku Mefhumu" (*Annales de la faculté de droit d'Istanbul*, XII/18 [1962], s. 320-339); "İslâm'da Hac" (trc. M. Âkif Aydın, *İTED*, VIII/1-4, [1980], s. 123-162); "Hicri Takvim ve Tarihi Arkapları" (trc. Kasım Şulul, *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/9 [2000], s. 671-685); "Hz. Peygamber'in İslâm Öncesi Seyahatleri" (trc. Abdullah Aydın, *EAÜİFD*,

sy. 4 [1980], s. 327-342); "İslâm'da Şahsi Teminatların Kaynakları Meselesi" (trc. Ahmet Özel, *Diyanet Dergisi*: Hicret Özel Sayısı [1981], s. 217-231); "Une ambassade du calife Abu Bakr auprès de l'empereur Heraclius et le livre byzantin de la prédiction des destinées" (*Folia Orientalia*, II/1-2 [1961], s. 29-42); "A Letter of the Prophet in the Musnad Script Addressed to the Yemenite Chieftains" (*HI*, V/3 [1982], s. 3-20); "Usûl al-Fiḥḥ'in Tarihi" (trc. Fuad Sezgin, *İTED*, II/1 [1956-57], s. 1-18); "Constitutional Problems on Early Islam" (*İTED*, V/1-4 [1973], s. 15-36; 1924-1980 yılları arasındaki çalışmalarıyla ilgili seçme bir bibliyografya için ayrıca bk. *İslâm Peygamberi*, II, 1159-1169).

Muhammed Hamîdullah'ın İslâm hukuku ve İslâm tarihine dair makaleleri derlenerek *İslâm'ın Hukuk İlimine Yardımları* (der. Salih Tuğ, İstanbul 1962), *İslâm Hukuku Etüdleri* (İstanbul 1984), *İslâm Anayasa Hukuku* (haz. Vecdi Akyüz, İstanbul 1995) ve *Makaleler / İlk İslâm Devleti* (trc. İhsan Süreyya Sırma, İstanbul 1992) adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Hamidullah, *The Muslim Conduct of State*, Lahore 1953, s. VI-VII; a.m.f., *İslâm Peygamberi* (Tuğ), I, s. XV-XX, 133; II, 1158-1169; a.m.f., "Mucize, Kerâmet ve İstidrâc", *Misafir Prof. Dr. M. Hamidullah'dan Konferanslar* (trc. Zahit Aksu), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 4; Alim Yıldız - Tahsin Koçyiğit, *İlahiyat Fakültesi Dergileri Makale ve Yazarlar Fihristi (1952-2002)*, Ankara 2002, s. 242-243; Suat Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılığları*, İstanbul 2003, s. 280-281; a.m.f., "Muhammed Hamidullah", *Yeni Ümit*, sy. 59, İzmir 2003, s. 7-12; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Muhammed Hamidullah", *Çağdaş İslâm Düşünürleri* (ed. Çağfer Karadaş), Bursa 2003, s. 87-98; a.m.f., "Çok Yönlü Bir İslâm Alimi Portresi: Muhammed Hamidullah", *Yedi İklim*, XVI/157, İstanbul 2003, s. 58-59; İhsan Süreyya Sırma, "Paris Müslümanları Öksüz", *Yeni Dünya*, IV/44, İstanbul 1997, s. 49; a.m.f., "Üstad Muhammed Hamidullah'ın Ardından; O Klasik ve Modern Bir Âlimdi", *Bilgi ve Düşünce*, I/4, İstanbul 2003, s. 108-110; Ramazan Altınay, "Örnek Bir Çağdaş İslâm Bilimleri Araştırmacısı: Muhammed Hamidullah", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Van 2000, s. 263-298; Mehmet Görmez, "Hamidullah Hocamız Üzerine Mehmed Said Hatiboğlu İle Söyleşi", *İslâmiyat (Kitâbiyât, Bülten)*, V/4, Ankara 2002, s. 4-13; Salih Tuğ, "Prof. Dr. Muhammed Hamidullah 1908-2002 (1326-1423 h.)", *Marife*, II/3, Konya 2002, s. 9-12; a.m.f., "Prof. Dr. Muhammed Hamidullah", *Yedi İklim*, XVI/157 (2003), s. 5-8; Yusuf Ziya Kavakçı, "Muhammed Hamidullah: Zamanımızın Dünya Çapındaki Dev İslâm Âlimi", a.e., XVI/157 (2003), s. 21-28; Hasan Mekki - Muhammed Zâkir, "Mevâkıf min ḥayâti's-şeyḥ Muhammed Hamidullah", *er-Râbi'a*, sy. 460, Mekke 1424/2003, s. 87-89; Hasan Azûzî, "eş-

Şeyḥ Muhammed Hamidullah el-Haydarâbâdi: Ḥayâtühü, cihâdühü fi garbi Ürubbâ", a.e., sy. 460 (1424/2003), s. 90-91; İsmail Yakıt, "Tanıdığımız Çağdaş Bir İslâm Düşünürü ve Türk Dostu: Prof. Dr. Muhammed Hamidullah", *TY*, XXIII/192 (2003), s. 44-48; Casim Avcı, "Prof. Dr. Muhammed Hamidullah (1908-2002)", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, I/1, İstanbul 2003, s. 223-226; İsmail Kara, "Gurûb Etti Güneş, Dünya Karardı ...", *Dergah*, XIII/156, İstanbul 2003, s. 1, 14-18; A. R. Momin, "Professor Dr. Muhammad Hamidullah (1908-2002)", *IC*, LXXVII/4 (2003), s. 83-90; Hürşid Ahmed, "Daktir Muhammed Hamidullah", *Khuda Bakhsh Library Journal*, sy. 132, Patna 2003, s. 13-19; *Fikr o Nazar* (Daktir Muhammed Hamidullah Husûsî İştâat), XL-XLI/1-4, İslâmâbâd 2003; *Ma'ârif-i İslâmî* (İştâat-i Hâs be Yâd-ı Daktir Muhammed Hamidullah), II/2-III/1, İslâmâbâd 2003-2004; Adem Apak, "Muhammed Hamidullah'ın Siyer İlimine Katkıları", *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/1, Bursa 2004, s. 53-72; Abdülhamit Birışık, "Hint Alt-kitasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler", *Diwân: İlmî Araştırmalar*, sy. 17, İstanbul 2004, s. 20.



SALİH TUĞ - M. KÂMİL YAŞAROĞLU

MUHAMMED b. HANEFİYYE

(محمد بن الحنفية)

Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali b. Ebi Tâlib el-Hâşimî el-Kureşî (ö. 81/700)

Hz. Ali'nin

Havle bint Ca'fer el-Hanefiyye isimli hanımından doğan oğlu.

16 (637) yılında Medine'de doğdu. Hz. Ali'nin, ileride bir oğlu daha dünyaya gelecek olursa ona adını (Muhammed) ve künyesini (Ebü'l-Kâsım) vermek için Resûl-i Ekrem'den izin aldığı rivayet edilir (İbn Sa'd, V, 91-92). Ancak kaynaklarda daha ziyade Benî Hanîfe esirlerinden olan annesi Havle bint Ca'fer el-Hanefiyye'ye nisbetle Muhammed b. Hanefiyye veya İbnü'l-Hanefiyye diye geçer.

Hz. Ali'nin halife seçildiği günlerde yirmi yaşlarında olan Muhammed cesaret ve kahramanlığıyla tanındı. İsteksiz olarak katıldığı Cemel Vak'ası ve Siffin Savaşı'nda babasının sancağını taşıdı. Siyasetten uzak durmayı ilke edinmesine ve bu hususta son derece tedbirli davranmasına rağmen Hz. Ali'nin oğlu olması sebebiyle adı siyasî hadiselerle karıştırıldı. Muâviye b. Ebü Süfyân'ın ölümü sırasında Medine'de bulunan Muhammed, Yezîd'e biat etti. Yezîd'e biat etmeyip aile fertleriyle birlikte Mekke'ye gitmeye karar veren Hz. Hüseyin'e bu hareketinin doğru olmadığını söyledi ve çocuklarının onunla gitmesine izin vermedi. Hz. Hüseyin'in Kerbe-

İlâ'da şehâdetine çok üzülmüne rağmen Yezîd'e yaptığı biatı bozmadı. Muhammed'in bu tavrından memnun kalan Yezîd kendisini hilâfet merkezine davet etti ve ona karşı iyi davrandı. Muhammed de Yezîd'in ihsanlarını kabul etmekte bir sakınca görmedi (Belâzûrî, III, 469-470). Pek çok kimse tarafından Ehl-i beyt'in tabii lideri olarak görülen Muhammed daha sonra Medine'ye döndü. Bu sırada Medine'de Yezîd'e karşı isyan hazırlıkları başlamıştı. İsyanın liderlerine hareketlerinin yanlış olduğunu söyleyerek onları vazgeçirmeye çalıştı. İsyanı bastırmak için gönderilen Emevî ordusunun Medine'ye yaklaşığı duyulunca Abdullah b. Abbas ile birlikte Mekke'ye gitti. Medine'deki isyanı bastıran ordu Mekke'ye yürüyerek Abdullah b. Zübeyr'i muhasara etti; ancak Yezîd'in ölüm haberi üzerine kuşatmayı kaldırıp Suriye'ye döndü. Bu sırada halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr, Ali evlâdının lideri haline gelmesinden dolayı kendisinden çekindiği Muhammed b. Hanefiyye ile Abdullah b. Abbas'ı biata davet etti. Fakat onlar, halife olacak şahsın üzerinde bütün müslümanların ittifak etmesi gerektiğini söyleyerek bu teklifi reddettiler. Bir süre sonra Abdullah Taîf'e çekildi, Muhammed de Medine'ye döndü.

Emevîler Mekke'yi kuşattığı sırada Abdullah b. Zübeyr ile beraber olan Muhtâr es-Sekafi, Yezîd'in ölümünün ardından Kûfe'ye gidip imâmet hakkının Muhammed b. Hanefiyye'ye geçtiğini iddia etti ve onun adına bir davet başlattı. Ancak Muhammed bilgisi dışında gelişen bu durum karşısında ihtiyatlı davranmaya çalıştı. Muhtâr'a güvenmemekle birlikte Kûfe'deki taraftarlarının pek çoğunu etrafında toplaması sebebiyle onu açık şekilde reddetmek de istemiyordu. Nitekim Muhtâr hakkındaki düşüncesini ve kendisini vekil tayin edip etmediğini soran Kûfeliler'e, "Allah'ın kullarından istediği biriyle yardım etmesi bizi memnun eder" şeklinde üstü kapalı bir cevap verdiği kaydedilmektedir. Muhataplarının olumlu biçimde yorumladığı bu cevap Muhtâr'ın işini kolaylaştırdı. Muhtâr, o sıralarda "mehdî" lakabını verdiği Muhammed'in ağzından İbrâhim b. Eşter'e bir mektup yazarak onu da yanına çekmeyi başardı. Muhammed b. Hanefiyye ise mehdî lakabını kullanmayı reddetti. Bununla birlikte Muhtâr ile bütün ilişkilerini kestiğini açıklamanın getireceği tehlikeleri dikkate alıp onun hakkında sessiz kalmayı tercih etti (İbn Sa'd, V, 94, 105).

Muhammed b. Hanefiyye, 66 (686) yılında hac maksadıyla Mekke'ye gittiğinde Abdullah b. Zübeyr kendisine biat etmesini teklif etti. Ancak o yine bütün müslümanların biat şartını ileri sürerek bunu reddetti. Abdullah bu defa zorla biat almak istedi. Bu sırada Muhtâr es-Sekafi'nin Kûfe'yi ele geçirdiği ve halkı Muhammed b. Hanefiyye etrafında toplamaya çağırıldığı duyuldu. Gelişmeler karşısında endişeye kapılan Abdullah, Muhammed'i yakınlarıyla birlikte Zemzem Kuyusu civarındaki bir eve hapsetti, evin etrafına odun yığdırarak biat etmedikleri takdirde evi yakma tehdidinde bulundu. Muhammed b. Hanefiyye gizlice gönderdiği bir mektupla Muhtâr'ı yardıma çağırdı; onun Kûfe'den gönderdiği süvari birliği onları kurtardı. Fakat Muhammed gelen birliğin Abdullah b. Zübeyr'in askerleriyle savaşmasına izin vermedi.

Mekke'den ayrılıp Mina'ya giden ve bir süre orada ikamet eden Muhammed bir daha Muhtâr'ın yardımına başvurmadı ve bu tutumu sayesinde onun öldürülmesinin (67/687) ardından herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmadı. Abdullah b. Zübeyr tarafından Mekke'ye çağırılmasına rağmen Taîf'e gitmeyi tercih etti. 68 (688) yılı hac mevsiminde Mekke'ye geldi. O yıl hacılar Arafat'ta Muhammed b. Hanefiyye, Abdullah b. Zübeyr, Emevî taraftarları ve Hâricîler olmak üzere dört bayrak altında toplanmıştı. Abdullah b. Zübeyr, hac sonrasında kardeşi Urve vasıtasıyla Muhammed'i tekrar kendisine biata çağırdıysa da Muhammed ihtilâf çıkarma niyetinde olmadığını, dolayısıyla kendisinden endişe etmemesini söyledi ve tehditlere rağmen yine biat etmedi (a.g.e., V, 106). Bu günlerde Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından Şam'a davet edilince Küseyyir ve diğer yakınlarıyla birlikte yola çıktı. Eyle'ye geldiğinde halkın sevgi gösterileriyle karşılandı. Bunun üzerine Abdülmelik, ikinci bir mektup göndererek hâkimiyeti altındaki topraklarda kendisine biat etmeden bulunmasının uygun olmayacağını söyledi; ya biat etmesini veya ülkesini terketmesini istedi. Muhammed ise Abdülmelik'e yazdığı cevapta hilâfet konusunda halkın ittifakı şeklindeki görüşünü değiştirmedini söyledi ve Mekke'ye geri döndü. Haccâc'ın Abdullah b. Zübeyr'i muhasarasına kadar orada kaldı.

Haccâc, 72 (692) yılında Mekke'yi muhasarası sırasında Muhammed b. Hanefiyye'ye haber gönderip Abdülmelik'e biat

etmesini istedi. Şartını tekrarlayarak teklifi reddeden Muhammed, Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmesinin (73/692) ardından şart gerçekleşince Abdülmelik'e biat etti. Muhammed bundan sonraki yıllarını Medine'de öğretimle geçirdi. 78'de (697) Abdülmelik'i ziyaret maksadıyla Dimaşk'a gitti ve halifeden yakınlık gördü. Oradan Medine'ye dönen Muhammed, Muharrem 81'de (Mart 700) vefat etti ve Cennetü'l-baki Mezarlığı'na defnedildi.

Muhammed b. Hanefiyye'nin siyasetin dışında kalmaya çalışması genellikle dinî sebeplerle izah edilmiştir. Ancak babası Hz. Ali ile kardeşleri Hasan ve Hüseyin'in başına gelenler onu çok etkilemiş olmalıdır. Kendisinin Muhtâr es-Sekafi ile münasebetine dair bilgiler çelişkilidir. Muhtâr'ın halkı etrafında toplamak için böyle davrandığına ve Muhammed'in onunla bir ilişkisinin bulunmadığına dair rivayetler yanında Kûfe'deki taraftarlarına Muhtâr'ı desteklemelerini söylediğini ve Hz. Hüseyin'in intikamını alması sebebiyle ondan memnun kaldığını gösteren bilgiler de mevcuttur.

Dönemin büyük âlimleri arasında sayılan Muhammed b. Hanefiyye babasından önemli ölçüde istifade etmiş, Hz. Osman, Ammâr b. Yâsir, Ebû Hüreyre ve diğer sahâbîlerden hadis dinlemiştir. Yetiştirdiği talebelerin başında oğulları Abdullah, Hasan, İbrâhim ve Avn gelmektedir. Bunların İslâm'da ircâ ve itizâl düşüncelerinin ortaya çıkmasında etkili olduğu kabul edilir. Hatta ircâ ile ilgili ilk çalışmaların Muhammed b. Hanefiyye ve oğlu Hasan tarafından başlatıldığı kaydedilir (bk. HASAN b. MUHAMMED b. HANEFİYYE). Kendisinden sonra Keysâniyye Şias'ına bağlı grupların imamı olan büyük oğlu Ebû Hâşim Abdullah'ın Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'yı etkilediği belirtilmektedir. Ayrıca rivayete göre Ebû Hâşim, uhdesindeki imâmet hakkını Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'a vasiyet ederek Abbâsî davetinin başlamasına zemin hazırlamıştır.

Muhammed b. Hanefiyye'nin imâmetini kabul eden Keysâniyye fırkası onun gerçekten ölüp ölmediği, nerede bulunduğu, imâmetin daha sonra kime intikal ettiği konusunda on civarında kola ayrılmıştır. Özellikle Kerbiyye fırkası Muhammed'in ölmediğini, Medine yakınlarındaki Radvâ dağında yaşadığını, kendisine yiyecek ulaştırıldığını, yanında bulunan bir aslan ve kaplan tarafından korunduğunu, bu durumun Allah'ın dilediği bir müddete kadar devam edeceğini, zamanı gelin-

ce mehdî olarak ortaya çıkıp hâkimiyetini kuracağını iddia etmiştir. Bu inancın Küseyyir ve Seyyid el-Himyerî'nin şiiirlerine de aksettği görülmektedir (bk. KEYSÂ-NİYYE).

Muhammed b. Hanefiyye'nin kahramanlıklarının anlatıldığı, konusu tarihî olaylara uygun olmayan dinî-destanî hikâyeler Türk halk edebiyatında *Muhammed Hanefi Cengi*, Fars edebiyatının etki alanında Güneydoğu Asya ülkelerinde *Hikâyât-ı Muhammed Hanefiyye* adıyla şöret bulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳāt*, V, 91-116; Belâzürî, *el-Ensâb* (Zekkâr), II, 423-424; III, 463-488; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 261-263; Taberî, *Târîh* (Ebü'l-Fazl), V, 13, 154, 341-342, 560-561; VI, 17, 75-77, 138; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), III, 123; Ali b. Muhammed en-Nessâbe, *el-Mecdi fi ensâbi't-Tâlibiyyîn* (nşr. Ahmed el-Mehdevî ed-Dâmgânî), Kum 1409, s. 223; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Amrî), LIV, 318-359; İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâga* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Beyrut 1385/1965, I, 243-246; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 169-173; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXII, 38-40; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, IV, 110-129; İbn İnebe, *'Umdetü't-âlib*, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), s. 389-390; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*, s. 15-16; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, II, 54-59; Fr. Buhl, "Muhammed Ibn al-Ḥanafîyya", *EP* (İng.), VII, 402-403.



MUSTAFA ÖZ

MUHAMMED b. HASAN

(bk. ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasan).

MUHAMMED HASAN HAN

(محمد حسن خان)

(ö. 1313/1896)

İrânlı devlet adamı ve yazar.

21 Şâban 1259'da (16 Eylül 1843) Tahran'da doğdu. Kaçar Hanı Nâsîrüddin Şah'ın Merâga hâcibüddevesi Hacı Ali Han'ın oğlu olup anne tarafından Kaçarlar, baba tarafından İlhanlı hükümdarlarının soyundan gelir. Muhammed Hasan, Tahran'daki dârülfünunda eğitim gördükten sonra veliaht Kâsım Mirza'nın yaverliğine getirildi. 1858'de Hûzistan bölgesine vali ve ordu kumandanı, 1861'de de adalet bakanı olan babasının yardımcılığını yaptı. 1863'te büyükelçilik ikinci sekreteri ve askerî ataşe olarak Paris'e gönderildi. 1867'de İrân'a döndüğünde şahın özel mütercimi oldu ve seyahatlerinde ona eşlik etti. Bu arada *Millet* gazetesi için

Fransızca'dan yazılar tercüme etti. 1871'de Devlet Basımevi ve ertesi yıl Devlet Tercüme Bürosu başkanlıklarına getirildi ve kendisine "Sanîuddevle" unvanı verildi. Resmî saraylar ve bahçeler yöneticiliği, protokol âmirliği ve Adalet bakanı yardımcılığı gibi görevlere tayin edildiği 1873'te Nâsîrüddin Şah'ın ilk Avrupa seyahatine katıldı. Devlet Basımevi ve Tercüme Bürosu yöneticiliği sırasında çeşitli gazetelerin yayımını başlattı, birçok kitap tercüme ettirdi ve telif çalışmalarını yürüttü. Bunlar arasında yazımına daha önce başlanan *Nâme-yi Dânişverân* adlı biyografik çalışma özellikle anılmalıdır (I-VII, Tahran 1296-1324, şîh harfine kadar). 1878'de Nâsîrüddin Şah'la birlikte tekrar Avrupa seyahatine çıktı. 1882'de Meclis-i Şûrâ üyeliğine, ertesi yıl Basın Yayın bakanlığına getirildi ve bu görevi hayatının sonuna kadar sürdürdü. 1887'de kendisine "İ'timâdüsaltana" unvanı verildi. Bu arada Paris ve Londra Asya cemiyetleri üyeliklerine seçildi. Şahın 1889'daki Avrupa seyahatine katıldı. 18 Şevval 1313 (2 Nisan 1896) tarihinde vefat etti ve Necef'te defnedildi. Muhammed Hasan çok sayıda kitap telif etmiş ve Fransızca'dan pek çok tercüme yapmıştır. Ancak onun Devlet Basımevi yöneticiliği sırasında başkaları tarafından yazılmış eserleri kendi adına yayımladığı ve bunlardan *Halse yâ Hâbnâme* ile *Rûznâme-i Hâtürât* dışındakilerin ona ait olmadığı ileri sürülmüştür.

Eserleri. 1. *Mir'âtü'l-büldân-ı Nâsîrî*. İrân bölge ve şehirlerinin tarih ve coğrafyasına dair alfabetik olarak bilgi veren bir kitaptır (I-IV, Tahran 1294-1297 h., 1367 hş.; nşr. Abdülhüseyn Nevâî - Mîr Hâşim Muhaddis, I-III, Tahran 1368-1369 hş.). Eserden bir bölüm *Târîh-i Bâbil ve Nînevâ* adıyla yayımlanmıştır (Bombay 1311). 2. *Târîh-i Muntazam-ı Nâsîrî*. Umumi bir tarih olup Hz. Peygamber'in hicretinden 1300 (1883) yılına kadarki olayları kapsar (I-III, Tahran 1298-1300; nşr. Muhammed İsmâil Rızvânî, Tahran 1363-1368 hş.). 3. *Maṭla'u'ş-şems*. Horasan bölgesi, özellikle Meşhed şehri ve yöresinin tarihine, burada yetişmiş kişilerin biyografisine dairdir (Tahran 1301-1303; nşr. Teymûr Burhân Lîmûdihî, Tahran 1362 hş.). 4. *Ḥayrât-ı Hisân*. Adını Rahmân süresinin 70. âyetinden alan eser. Osmanlı âlimi Mehmed Zihni Efendi'nin *Meşâhîr-ü'n-nisâ* adlı kitabının ilâveli tercümesidir (I-III, Tahran 1304-1307). 5. *el-Me'âsir ve'l-âşâr*. Nâsîrüddin Şah'ın kırkıncı hükümdarlık yılı münasebetiyle yazılmış

olup onun dönemiyle ilgili olaylar ve ileri gelen kişiler hakkında bilgi içerir (Tahran 1309, 1348 hş.; nşr. İrec Efşâr, I-III, Tahran 1363-1368 hş.). 6. *Düerü't-ticân fi târihi Beni Eşkân*. Eşkânîler'in (m.ö. 247-m.s. 225) tarihinden bahseder (I-III, Tahran 1308-1311; nşr. Ni'met Ahmedî, Tahran 1371 hş.). 7. *et-Tedvîn fi ahvâli cibâli'ş-Şervîn*. Mâzenderan bölgesindeki Sevâdkûh şehrinin tarihiyle ilgilidir (Tahran 1311). 8. *Hiccetü's-sâ'ade fi hacetî'ş-şehâde*. Kerbelâ şehidleri hakkındadır (Tahran 1304; Tebriz 1310). 9. *Halse yâ Hâbnâme*. Kaçar hânedanlığını ve o dönemin devlet adamlarını eleştiren edebî nitelikli bir eserdir (Meşhed 1324 hş.; Tahran 1348 hş.). 10. *Rûznâme-i Hâtürât-ı İ'timâdi's-saltana* (Tahran 1345 hş.; nşr. İrec Efşâr, Tahran 1356 hş.). 11. *Tatbîk-i Luğât-i Coğrâfiyâ-i Qadîm ve Cedîd-i İrân* (Tahran 1311; nşr. Muhammed Muhaddis, Tahran 1363 hş.). Muhammed Hasan Han'ın ayrıca Batı dillerinden birçok tercümesi ve yazma halde bir sözlük çalışması vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

M. Hasan Han, *Maṭla'u'ş-şems* (nşr. Teymûr Burhân Lîmûdihî), Tahran 1362 hş., neşredenin girişi, s. XVI-XL; a.m.f., *Mir'âtü'l-büldân* (nşr. Abdülhüseyn Nevâî - Mîr Hâşim Muhaddis), Tahran 1362 hş., Nevâî'nin önsözü, I, s. I-XLVI; Browne, *LHP*, VI, 453-456; Tebrizî, *Reyhâne-tü'l-edeb*, I, 151-152; *Nâme-i Dânişverân-ı Nâsîrî*, Kum, ts. (Dârü'l-fikr), I, Seyyid Rızâ Sadr'ın önsözü; I. Krackovsky, *Târîhu'l-edebi'l-coğrâfiyyi'l-Arabî* (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1965, II, 548-550; Rypka, *HIL*, s. 341; Yahyâ Aryanpür, *Ez Şabâ tâ Nîmâ*, Tahran 2535 şş., I, 264-271; Mehdi Bâmdâd, *Şerh-i Hâl-i Ricâl-i İrân*, Tahran 1371 hş., III, 330-348; V. Minorsky, "Muhammed Hasan Khan", *EP* (İng.), VII, 440; Abbas Amanat, "E'temâd al-Saltana", *EI*, VIII, 662-666.



RIZA KURTULUŞ

MUHAMMED HASENEYN MAHLÛF

(bk. ADEVÎ, Muhammed Haseneyn).

MUHAMMED HİDİR HÜSEYİN

(محمد الخضر حسين)

Muhammed el-Hıdr b. Hüseyin b. Ali b. Ömer el-Hasenî
(1876-1958)

Tunus asıllı âlim, Ezher şeyhi.

26 Receb 1293'te (17 Ağustos 1876) Tunus'un Nefta şehrinde doğdu. Ahdar lakabını Mısır, Suriye ve İstanbul'u kapsayan seyahatleri sırasında bu bölgelerde-

ki kullanıma göre Hıdr olarak değiştirdi. İlim tahsiline Nefta'da başladı, ardından İstanbul'a gidip dayısı Muhammed Mekki b. Azzûz'un gözetiminde devam etti. Ailesiyle beraber 1888'de Tunus şehrine göç etti ve 1889'da Zeytûne Medresesi'ne girdi. Burada Tunus İslah hareketinin önderlerinden, Abduh'un arkadaşı Sâlim Bûhâcib'in yanı sıra Ömer b. Şeyh ve Muhammed en-Neccâr'ın talebesi oldu. 1903'te âlimlik diploması aldı. 1904 yılında Tunus'un ilk Arapça dergisi olan *es-Sââdetü'l-ızzmâ'yı* yayımladı. Bazı araştırmacılara göre aynı zamanda Kuzey Afrika'daki ilk ilmi-edebî Arapça dergi sayılan bu yayına yirmi bir sayı çıktıktan sonra Fransızlar tarafından son verildi. Muhammed Hıdır, Muhammed Tâhir b. Âşûr'un teşvikiyle 1905'te Benzert (Bizerte) kadılığı görevini kabul ettiyse de kısa bir süre sonra ayrılarak ders vermek üzere Zeytûne'ye döndü. 1906'da Fransız sömürge yönetiminin tepkisini çeken İslâm'da hürriyet konulu bir konferans verdi. 1907'de Sâdıkiyye Medresesi'ne hoca tayin edildi ve el-Cem'iyetü'l-Haldûniyye'de Arap edebiyatı dersi vermeye başladı. Daha sonra el-Cem'iyetü'l-Zeytûniyye adını alacak olan ve eğitimde İslahı hedefleyen Zeytûne Öğrencileri Birliği'nin kurulmasına katkıda bulundu.

Osmanlı topraklarına seyahat etmek amacıyla 1912'de çıktığı yolculuğu esnasında kütüphanelerindeki nâdir yazmaları inceledi, çeşitli medreseleri ziyaret etti ve buralarda ders verdi. Kahire'de Ahmed Emîn eş-Şinkitî, Şam'da Yûsuf en-Nebhânî ve Said el-Cezâirî ile görüştü. Osmanlı dünyasında siyaset ve kültür alanında birçok çekişme ve problemin varlığına şahit oldu. Aynı yıl İstanbul'a gidip dârülfünunda hocalık yapan dayısı İbn Azzûz'u ziyaret etti. Tunus'a döndükten kısa bir süre sonra Osmanlı topraklarında yaşamaya karar verdi. Şam'a giderken Kahire'ye uğrayıp burada M. Reşid Rızâ ile görüştü.

Şam'da Sultâniyye Medresesi'nde ders okuttu. Bu arada İstanbul'a ve hac maksadıyla Hicaz'a gitti. Bu dönemde makalelerinde ve konferanslarında Osmanlı hilâfetini desteklemeye çalıştı. 1915'te İstanbul'a gitti ve Enver Paşa tarafından görevle Berlin'e gönderildi. Yaklaşık dokuz ay kalıp Şam'a döndü. Cemal Paşa'nın faaliyetlerinden şüphelenerek hapse attığı âlim ve aydınların arasında yer aldı. Altı ay sonra muhtemelen Osmanlı hilâfetini destekleyen ve İstanbul'da önemli vazifeler üstlenen Tunuslular sayesinde 29 Ocak 1917'de serbest bırakıldı ve Harp

Nezâreti'nde çalışmak üzere İstanbul'a davet edildi. Bazı Tunuslu âlimlerle birlikte ikinci defa Berlin'e gönderildi. Berlin'de Abdülaziz Çâvîş, Abdülhamid Saîd ve Ahmed Fuâd ile görüştü. Fransız ordusundaki Kuzey Afrikalı askerlerin kaçmasını sağlayarak bir ordu meydana getirip Fransızlar'a karşı savaşmaları için çalıştı. I. Dünya Savaşı sona erince İstanbul'a dönmüş Muhammed Bâş Hambe ile buluştu ve onun oluşturduğu Tunus-Cezayir Kurulu'na yardım etti. İstanbul'un Müttefik kuvvetler tarafından işgali üzerine Şam'daki Sultâniyye Medresesi'ne döndü. 1919'da burada tesis edilen el-Mecmau'l-ilmîyyü'l-Arabî'nin üyeliğine tayin edildi ve bir yıl boyunca Muhammed Kürd Ali, Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Louis Massignon ve Carl Brockelmann ile birlikte çalıştı. Fransa 1920'de Suriye'yi işgal edince Fransız sömürge yönetimine karşı faaliyetlerinden dolayı daha önce hakkında idam kararı verilmiş olduğu için Mısır'a kaçmak zorunda kaldı.

Kahire'de Ahmed Teymûr Paşa'nın aracılığıyla girdiği Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'de musahhahlık yaptı. 1924'te Kuzey Afrika'dan Mısır'a göç edenlere yardım amacıyla Cem'iyetü teâvünü câlîyyâtü İfrîkiyyâ eş-Şimâliyye'yi kurdu. Mısır'da tanınması büyük ölçüde Ali Abdürrâzık ve Tâhâ Hüseyin'e karşı reddiyeleri sayesinde oldu. Ali Abdürrâzık'ın *el-İslâm ve uşûlü'l-ḥükmi*'üne reddiye olarak yazıp Mısır Kralı Fuâd'a ithaf ettiği çalışması, hilâfetin kaldırılmasına yönelik ulemâ tepkisinin bir ifadesi olduğu kadar Kral Fuâd'ın halifelik teşebbüsüne destek şeklinde de yorumlanmaktadır. Tâhâ Hüseyin'in *Fi's-Şi'ri'l-Câhilî* adlı eseri için kaleme aldığı reddiye Mısır ilim ve kültür hayatındaki yerini pekiştirdi. 1926'da Ezher'in bazı hocaları ile birlikte müslüman halklar arasındaki ilişkiyi kuvvetlendirmek, İslâm'ı asrın ruhuna uygun biçimde anlatmak, ilhâd hareketleriyle mücadele ve Arapça'yı İslah et-

mek amacıyla Cem'iyetü'l-hidâyetü'l-İslâmiyye'yi kurdu ve başkanlığını üstlendi. Bu cemiyetin 1928'de çıkarılan *el-Hidâyetü'l-İslâmiyye* adlı dergisi II. Dünya Savaşı'na kadar yayımını sürdürdü. Daha önce Ezher'de çeşitli dersler vermekle beraber Muhammed Mustafa el-Merâgî'nin 1928'de Ezher şeyhi olmasıyla sürekli kadroya aktarıldı. 1930'da yayımlanan ve üç yıl sonra adı *Mecelletü'l-Ezher* olan *Nûrû'l-İslâm* dergisinin yazı işleri müdürlüğüne getirildi.

1921'den beri *el-Menâr*'da makaleleri neşredilen Muhammed Hıdır'ın *Nûrû'l-İslâm*'ın ilk sayısında eski Ezher Şeyhi Muhammed Mustafa el-Merâgî'nin katkılarını anmamasından dolayı M. Reşid Rızâ tarafından suçlanmasıyla başlayan tartışma uzun süre her iki dergide devam etti. Muhammed Hıdır, 1932'de Kahire'de kurulan Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'nin ilk üyeleri arasına girdi ve *el-Mu'cemü'l-vasîf* gibi önemli projelerin komisyonlarında çalıştı. 1940'ların sonuna kadar Kuzey Afrika'nın sömürge düzeninden kurtarılması için siyasi faaliyetlerini sürdürdü. Bu amaçla Kahire'de Cebhetü'd-difâ'an İfrîkiyyâ eş-Şimâliyye'nin oluşumuna katkıda bulundu ve çalışmalarında yer aldı. 1950'de *el-Kiyâs fi'l-luğa* adlı eseriyle Mısır'daki Hey'etü'l-kibârî'l-ulemâ'ya kabul edildi. 1952'de Hür Subaylar'ın (ed-Dubbâtü'l-ahrâr) gerçekleştirdiği ihtilâlin ardından Eylül'de Ezher şeyhliğine getirildi. General Muhammed Necîb'in azlinden sonra Ocak 1954'te istifa etti. 13 Receb 1377'de (2 Şubat 1958) ölünce vasiyeti üzerine Ahmed Teymûr Paşa'nın yanına defnedildi.

Eserleri. 1. *Naḫzu Kitâbi'l-İslâm ve uşûlü'l-ḥükmi* (Kahire 1344). Muhammed İmâre, Ali Abdürrâzık'ın eseriyle bu tenkidî *Ma'irketü'l-İslâm ve uşûlü'l-ḥükmi* adıyla yeniden neşredip değerlendirmiştir (Kahire 1410/1989). 2. *Naḫzu Kitâbi Fi's-Şi'ri'l-Câhilî* (Kahire 1345). Yeğeni Ali Rızâ et-Tûnisî tarafından düzenlenip indeks eklenerek tekrar yayımlanmıştır (Dımaşk 1397/1977). 3. *el-Kiyâs fi'l-luğati'l-Arabiyye* (Kahire 1353). 1922'de *el-Menâr*'da çıkan yazılarının bir araya getirilmesinden oluşan eser, diğer araştırmaları ile beraber Ali Rızâ et-Tûnisî'nin hazırladığı *Dirâsât fi'l-luğa'l-Arabiyye ve târihihâ* içinde de basılmıştır (Dımaşk 1960). 4. *Muḫammed Resûlullah ve ḥâtemü'n-nebiyyîn* (Kahire 1352). Ali Rızâ et-Tûnisî tarafından bazı konferanslarıyla birlikte yeniden neşredilmiştir (Dımaşk 1391/1971). 5. *Ḥavâtîrû'l-hayât* (Kahire



Muhammed
Hıdır
Hüseyin

1366, 1373/1953). Türkiye'de bulunduğu günlerden hilâfetin ilgasına kadar geçen zaman içinde şahit olduğu hadiselerle temas eden şiirlerinin yer aldığı divanıdır. **6. Resâ'ilü'l-İslâh** (Kahire 1358). Çeşitli konferans ve makalelerini ihtiva eden üç ciltlik eseri bazı değişiklik ve ilâvelerle Ali Rızâ et-Tûnisî tekrar yayımlamıştır (Dımaşk 1391/1971). Bu neşirde ilk iki cilt bazı çıkarmalarla tek cilt haline getirilmiş, III. cilt ise birkaç konferans ve makale daha eklenerek eş-Şerfatü'l-İslâmiyye şâliha li-küllü zamân ve mekân başlığı ile neşredilmiştir (Dımaşk 1391/1971). **7. Belâğatü'l-Kur'ân** (nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî, Dımaşk 1391/1971). **8. ed-Da'ive ile'l-İslâh** (Tunus 1328; Kahire 1346; nşr. Ali b. Hasan el-Halebî, Riyad 1417). **9. el-Hayâl fi's-Şi'rî'l-Arabî** (Dımaşk 1340; nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî, Dımaşk 1392/1972). **10. Tûnis ve Câmî'u'z-Zeytûne** (Dımaşk 1391/1971). Ali Rızâ et-Tûnisî tarafından müellifin bazı yazılarının bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. **11. Ta'îfetü'l-Kâdiyâniyye** (Kahire 1351, 1970). **12. Tûnis: Seb'a ve sittine 'âmen tahte'l-ihtilâli'l-Feransevî** (nşr. Kemâl el-Ârif, Tunus 1989, bu eserin ilk baskısı daha önce gerçekleştirilmiştir). **13. Terâcimü'r-ricâl** (Tunus 1972). **14. Âdâbü'l-harb fi'l-İslâm** (Kahire 1394/1974). **15. el-Bâbiyye ve'l-Bahâ'iyye** (nşr. Abdülfettâh Hüseyin ez-Zeyyât v.dğr., Kahire 1405/1984). Muhammed Hidir'in bazı konferansları **el-Hürriyyetü fi'l-İslâm** (Tunus 1327/1909), **Hayâtü'l-luğatî'l-Arabîyye** (Tunus 1327; nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî, Dirâsât fi'l-luğa'l-Arabîyye ve târihihâ içinde, Dımaşk 1960), **el-Azame** (Kahire 1346/1928, Ali Abdürâzîk'in bir mevlid kandili münasebetiyle Hz. Peygamber hakkında kaleme aldığı yazıya reddiyedir), **el-Hitâbe 'inde'l-Arab** (Kahire 1346) ve **'Ulemâ'ü'l-İslâm fi'l-Endelüs** (Kahire 1347) adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Hidir Hüseyin, *Nakzu Kitâbi Fi's-Şi'rî'l-Câhili* (nşr. Ali Rızâ et-Tûnisî), Dımaşk 1397/1977, neşredenin girişi, s. 5-6; Ahmed Teymur Paşa, *A'lâmü'l-fikrî'l-İslâmî fi'l-âsri'l-hadîs* (nşr. M. Şevki Emîn), Kahire 1387/1967, s. 378-381; Muhammed İmâre, *Ma'reketü'l-İslâm ve usûlü'l-hükûm*, Kahire 1410/1989, s. 169-423; Muhammed Muvâade, *Muhammed el-Hıdır Hüseyin: Hayâtühü ve âşâruh*, Tunus 1974; Ali Abdülazîm, *Meşihatü'l-Ezher münzü inşâihâ hatte'l-ân*, Kahire 1399/1979, II, 145-162; *el-Ezherü's-Şerîf fi 'idihî'l-elfi*, Kahire 1403/1983, s. 258-259; *Şüyûhu'l-Ezher* (nşr. Vizâretü'l-İlâm), Kahire, ts., s. 42-43; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 113-114; M. Mehdi Allâm, *el-Mecma'iyün fi hamsine 'âmen*, Kahire 1406/1986, s. 249-251; Muhibbüddin el-Hatîb,

"es-Seyyid Muhammed el-Hıdır Hüseyin", *ME*, XXIX (1957), s. 736-744; M. Receb el-Beyyûmî, "Muhammed el-Hıdır Hüseyin", a.e., XLII/1 (1970), s. 58-64; XLII/3 (1970), s. 233-239; M. Ali en-Neccâr, "el-Merhûm eş-Şeyh Muhammed el-Hıdır Hüseyin", *MMLA*, XIV (1962), s. 323-334; J. Majed, "al-Khağir, Muhammed b. al-Hısayn", *El²* (ing.), IV, 906-907.

ALİ CUM'A

MUHAMMED b. HİNDUŞAH

(bk. ŞEMS-i MÜNŞİ).

MUHAMMED HUDÂBENDE

(bk. OLCAYTU HAN).

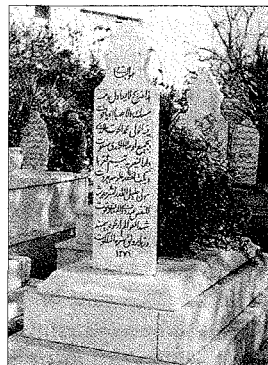
MUHAMMED el-HÛT

(محمد الحوت)

Ebü Abdillâh (Ebû Abdirrahmân) Muhammed b. Dervîş b. Muhammed el-Hût el-Beyrûtî el-Alevî (ö. 1276/1860)

Muhaddis, Şâfiî fakihî.

1209'da (1794) Beyrut'ta doğdu. Hz. Ali'nin soyundandır. Kur'an'ı ezberledikten sonra Muhammed el-Müseyyerî el-İskenrânî'den usûlü'd-dîn okuyarak başladığı öğrenimini sürdürmek için 1228'de (1813) Şam'a gitti ve özellikle Abdurrahman et-Tîbî, Muhammed Emîn İbn Âbidîn ve Abdurrahman b. Muhammed el-Küzberî'den istifade etti. Temel İslâmî ilimler yanında felsefe, mantık, şiir ve edebiyat alanındaki eserleri okudu. 1231'de (1816) Beyrut'a döndü. 1236 (1821) yılına kadar Kitap ve Sünnet'le ilgili ilimlerle uğraştı. Bu arada el-Câmiu'l-Ömeriyyü'l-kebir'de ders okuttu, bir taraftan da vaaz ve irşadla meşgul oldu. Değişik meslek gruplarından insanların bu derslere devam etmesini sağlamak için özel gayret sarfetti. En tanınmış talebesi, daha sonra Beyrut müftülüğü görevinde bulunan



Muhammed el-Hût'un Beyrut Bâşûre Kabristanı'ndaki mezarı

Abdülbâsıt el-Fâhûrî'dir. Ayrıca Ebû'l-Hasan Kâsım b. Muhammed el-Kestî, Ömer Hâlid ile oğulları Abdurrahman ve Muhammed de kendisinden faydalandı. Sünnete bağlı bir âlim ve zâhid olan, ayrıca şiirle de uğraşan Muhammed el-Hût tasavvufa yönelmiş ve geçimini temin edecek kadar ticaretle uğraşmıştır. Muhammed el-Hût 8 Zilhicce 1276'da (27 Haziran 1860) Beyrut'ta vefat etti ve Bâşûre Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. *ed-Dürretü'l-vaz'iyye fi tevhiği rabbi'l-beriyye*. Akaide dair olup Muhammed Misbâh el-Hût tarafından neşredilmiştir (Beyrut, ts.). 2. *er-Risâletü'r-râ'ika*. Halku'l-ef'âl hakkında filozoflar, Mu'tezile kelâmcıları ve Ehl-i sünnet âlimlerinin görüşlerinin ele alındığı bir risâledir. 3. *el-Akîdetü'l-fâ'ika*. Müellifin talebesi Abdülbâsıt el-Fâhûrî'ye imlâ ettiği küçük bir risâledir (Mahmûd Selîm el-Hût, s. 139; *ed-Dürretü'l-vaz'iyye* ile birlikte basılan son iki risâle, Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından yine aynı eserle birlikte *Resâ'il fi beyâni 'akâ'idî Ehli's-sünne ve'l-ce-mâ'a* adıyla yeniden yayımlanmıştır [Beyrut 1403/1983, 1404/1984]). 4. *Esne'l-me'tâlib fi ehâdis muhtelifeti'l-merâtib*. Halk arasında hadis diye bilinen meşhur sözlerin sıhhat derecesini tesbit amacıyla kaleme alınan ve 1784 rivayet ihtiva eden eser 1265'te (1849) tamamlanmıştır. Müellifin oğlu Abdurrahman'ın alfabetik sıraya koyduğu bu çalışma Beyrut (1319) ve Kahire'de (1346) basılmış, daha sonra Halîl el-Meys tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1403/1983). Ancak bu son baskı hatalarla doludur (örnekler için bk. a.g.e., s. 141-144). Kemâl Yûsuf el-Hût'un *el-Ehâdisü'l-müşkile fi'r-rütbe* adıyla yayımladığı eser de bu kitaptır (Beyrut 1403/1983). 5. *Hüsnü'l-eşer fîmâ fihi da'f ve'htilâf min hadîs ve haber ve eşer*. Gazzâlî'nin Şâfiî fikhına dair *el-Veciz*'ine Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfîi'nin yazdığı *Fethu'l-'aziz (eş-Şerhu'l-kebir)* adlı şerhdeki hadislerin tahrîcini yapmak üzere İbnü'l-Mülâkkın'ın kaleme aldığı *el-Bedrü'l-münîr fi tahrîci ehâdisi's-Şerhi'l-kebir*'i özetlemek ve bazı yerlerdeki zaafarla ihtilâflara işaret etmek amacıyla telif edildiği belirtilen eser (Muhammed el-Hût, *Muhtasar*, s. 17) fıkıh bablarına göre düzenlenmiştir. Müellifin bir ad vermediği anlaşılan kitabı Muhammed Tevfik Hâlid *Hüsnü'l-eşer* başlığıyla neşretmiş (Beyrut 1353/1934), daha sonra bu neşrin eksik ve yanlışlarla dolu olduğunu söyleyen Kemâl Yûsuf el-Hût eseri *Muhtasarü Bedri'l-münîr* adıyla yeniden ya-

yımlamıştır (Beyrut 1407/1987). 6. *Risâle fi hisâbi'l-keşr ma'a's-şahîh*. Ferâzile ilgili olup Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından Rahbî'nin *er-Rahbiyye*'sine Bedreddin el-Mardîni'nin yazdığı şerhlerle birlikte neşredilmiştir (Beyrut 1409/1989, 2. bs.).

Muhammed el-Hût'un kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları şunlardır: *Hâşiye 'alâ Şerhi İbn Hacer li'l-Erba'ine'n-Neveviyye, Kitâb fi Zikri esmâ'i'r-ricâli'q-đu'afâ' ve'l-metrûkin, Kitâb fi Beyâni'z-zâ'if min eĥâdîsi'l-Câmi'i's-şagîr, Kitâb fi Esmâ'i ricâli'l-Buĥârî, el-Vazzâ'un ve mâ vazâ'û* (diğer eserleri ve nüshaları için bk. Mahmûd Selîm el-Hût, s. 150-161). Mahmûd Selîm el-Hût, Muhammed el-Hût'a dair geniş bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed el-Hût. *el-Eĥâdişü'l-müşkile fi'r-rütbe* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1403/1983, Kâsım Ebü'l-Hasan el-Küsti'nin yazdığı biyografi, s. 7-8; a.mlf., *Resâ'il fi beyâni 'akâ'id Ehl-i's-sünne ve'l-cemâ'a* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1404/1984, s. 24, 70, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 8-19; a.mlf., *Muĥtaşaru Bedri'l-münir* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1407/1987, s. 17, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-12; Tâhâ el-Velî, *Beyrût fi't-târîh ve'l-ĥadâire ve'l-'umrân*, Beyrut 1993, s. 287-288; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, *Mevsû'atü 'ulemâ'i'l-müslimîn fi târihi Lübnân el-İslâmî: Ricâlü'l-ĥadîş ve'l-'ulûmî'l-insâniyye*, Beyrut 1414/1993, IV, 143-151; Mahmûd Selîm el-Hût, *Şeyĥu Beyrût el-'allâme el-imâm Muhammed el-Hût*, Beyrut 1994.



ABDÜLKADİR ŞENEL

MUHAMMED HÜSEYİN MEVLEVİ

(محمد حسين مولوى)

(1840-1920)

Ehl-i ĥadîs hareketinin ileri gelenlerinden Hindistanlı âlim.

17 Muharrem 1256'da (21 Mart 1840) Pencap eyaletinde Amritsar yakınlarındaki Gordaspûr şehrine bağlı Batâle beldesinde doğdu. Bu sebeple Batâlevî (Batâlvî) nisbesiyle de anılır. Babasının adı Abdürrahîm (Rahîmbaĥş), dedesinin adı Zevk Muhammed'dir. İlk öğrenimini Batâle'de, yüksek öğrenimini Delhi, Aligarh ve Leknev'de yaptı. Müftî Sadreddin Han Âzerde Dihlevî, Mevlânâ Gülşen Ali Cavnûrî ve Mevlânâ Nûrül-Hasen Kandehevî gibi âlimlerden özellikle fıkıh ve usûl-i fıkıh dersleri aldı. Hindistan'da XIX. yüzyılın sonunda, tarihi ehl-i ĥadîs* çizgisini devam ettirmek üzere ortaya çıkan Ehl-i Ĥadîs Cemaati'nin kurucusu Nezîr Hüseyin Dihlevî'den ĥadis okudu. Uzun süre

sohbetinde bulunduğu bu hocasının *Mi'yârü'l-ĥaĥ* adlı kitabının telifinde ona yardım etti. 1864'te öğrenimini tamamlayıp Batâle'ye döndü ve tefsir dersleri verip vaaz etti.

Muhammed Hüseyin, muhalifleriyle girdiği polemikler sebebiyle Urduca *İşâ'atü's-sünne* adlı aylık dergiyi çıkarmaya başladıktan sonra üne kavuştu. Derginin ilk üç sayısı, Amritsar'da neşredilen *Sefir-i Hind* gazetesinin eki halinde (Nisan-Haziran 1878) ve ardından müstakil olarak yayımlandı. Muhammed Hüseyin, Ehl-i ĥadîs grubunun ilk süreli yayını olan bu dergide ĥiristyanları, bid'at fırkalarını, Ehl-i Kur'ân ekolünü, Kâdiyânîler'i, modernistleri ve başta Hanefîler olmak üzere mezhep imamlarını taklit edenleri sert bir dille eleştirdi. Onun en büyük hedeflerinden biri Kâdiyânîler ve liderleri Mirza Gulâm Ahmed'di. Önceleri Ehl-i ĥadîs hareketi içinde yer alan, daha sonra ayrılarak Kâdiyânîlik'in temellerini atan bu eski ders arkadaşına ilk defa o karşı çıktı ve bütün Kuzey Hindistan'ı dolaşarak Ahmedîyye hareketi liderinin ve müntesiplerinin mürted veya sapık olduğuna dair yaklaşık 200 âlimin imzasını taşıyan bir fetva aldı (8 Mayıs 1891). Bu çabaları sonucunda 1899'da Pencap hükûmeti Mirza Gulâm Ahmed'in faaliyetlerini sınırlayan bir karar aldı (May, s. 137-138). Onun yazılarında hedef aldıklarından biri de Ehl-i ĥadîs hareketinden koparak ĥadîsin delil olma değerini inkâr eden ve sadece Kur'an'la yetinme iddiasında bulunan Ehl-i Kur'ân grubunun liderlerinden Abdullah Çekrâlevî olup küfrüne fetva veren Hint ulemâsının görüşlerini 1902 yılı sonlarında dergisinde yayımladı (Hâdim Hüseyin İlähîbahş, s. 31-32); bunun üzerine hükûmet Çekrâlevî'nin hayatını korumak zorunda kaldı (Azîz Ahmed, s. 147).

Hindistan halkının çoğunluğunu oluşturan muhtelif mezheplere mensup müslümanlar ve özellikle Hanefîler de Muhammed Hüseyin'in hedeflerinden biri haline gelmiştir. İctihad, taklit, ĥadîsle amel gibi meseleler ve bunların uygulamadaki yansımalarını teşkil eden namazda rükûdan sonra elleri kaldırma, cemaatle namazda Fâtiha sûresinden sonra "âmin"i yüksek sesle söyleme ve imama uymakla beraber Kur'an da okuma gibi konular çevresindeki tartışmalar çeşitli makale ve kitapların yazılmasına vesile oldu. Onun bu konularla ilgili olarak Hanefî âlimlerine meydan okuması, Mahmûd Hasan Diyûbendî'nin *Edille-i Kâmile* (İz-

hâr-ı Ĥaĥ) adlı bir eseri kaleme almasına yol açtı. Mevlevî'nin Hindistan'daki Hanefîler'i temsil eden Diyûbend ekolünün kurucularından Muhammed Kâsım Nânevteví ile yaptığı tartışma da ünlüdür (Metcalf, s. 285). Abdülĥay el-Hasenî, onun Sünnî gruplarla girdiği bu polemiklerin faydasız tartışmalara dönüştüğünü, hatta fitneye sebep olduğunu, bazı çatışmalara zemin hazırladığını, İslâm'ı ve müslümanları zaafa düşürdüğünü söyler ve bunu farkedemeyen Mevlevî'nin daha müsamahakâr bir yol izlediğini kaydeder (*Nüzhe*, VIII, 427-428).

Muhammed Hüseyin, itikadda sahih rivayetlere dayanan Selef'in görüşlerine tâbi olmayı ve amelde herhangi bir mezhebi taklit etmeden nasların zâhirine bağlanmayı savunmakta, âlimlerin görüşlerini de Kitap ve Sünnet ışığında değerlendirmektedir. Ancak taklidin reddine ve herkesin ichtihad etmesi anlayışına dayanan bu düşüncenin zamanla Seyyid Ahmed Han'da olduğu gibi yeni Mu'tezilî düşüncelere, Abdullah Çekrâlevî'de ĥadîsin inkârına, Gulâm Ahmed Kâdiyânî'de nübüvvet iddialarına kadar vardığını görünce onun kendisini Hanefî Ehl-i ĥadîs olarak nitelendirmeye başladığı söylenmektedir (Hâlid Mahmûd, II, 384-389). Muhammed Hüseyin'in Ehl-i ĥadîs hareketi açısından önemli bir faaliyeti de bu ismin resmî hüviyet kazanması yönündeki gayretidir. Ehl-i ĥadîs önceleri kendilerini bu isim yanında Muhammedî ve muvahhid diye adlandırırken muhalifleri onlara Vehhâbî, gayri mukallid, lâ-mezhep gibi isimler vermekteydi. Fakat onlar Vehhâbîlik'le alâkaları bulunmadığını çeşitli vesilelerle açıklamıştır. Muhammed Hüseyin, 1887'de İngiliz hükûmetinin Pencap valisine bir dilekçe vererek kendilerine nisbet edilen Vehhâbî isminin bütün resmî dairelerden kaldırılmasını ve adlarının Ehl-i ĥadîs olarak tescil edilmesini istedi. Bu isteği önce Pencap'ta, ardından bütün Hindistan eyaletlerinde kabul edildi (Metcalf, s. 279, 281; Hâlid Mahmûd, II, 366-367, 370).

Tedris, vaaz, irşad ve telif faaliyetleriyle polemikçiliği yanında gazeteciliği ve cemiyetçiliğiyle Ehl-i ĥadîs hareketine önemli katkılarda bulunan Muhammed Hüseyin 27 Ocak 1920'de vefat etti ve memleketi Batâle'de defnedildi. Onun görüşleri, dergisindeki yazıları dışında kaleme aldığı polemik türü risâleleriyle *Şaĥîh-i Buĥârî* ve *Miškâtü'l-Meşâbih* üzerine yazdığı ta'lîkat ve ĥâşiyelerde yer almaktadır.

Eserleri. Muhammed Hüseyin'in çoğu Urduca risâleler halinde olan eserleri genellikle Hindistan'daki Ehl-i hadîs hareketinin diğer gruplarla ihtilâflarına dairdir. Onun en önemli eseri kendi yönetiminde yaklaşık yarım asır aylık olarak yayımı süren *İşâ'atü's-sünne*'dir. Bu dergi önce Amritsar, sonra Lahor'da yayımlanmıştır. Mevlevî'nin diğer eserleri ise şunlardır: *el-Burhânü's-sâti'*, *et-Tibyân (el-Beyân) fî reddi'l-burhân* (içtihad ve taklit konusundadır), *el-İktisâd fî mesâ'ili'l-cihâd* (cihad aleyhinde kaleme alınmış bir risâle olduğu belirtilmektedir), *Müfteta-hu'l-kelâm fî hayâti'l-Mesîh 'aleyhi's-selâm, İ'âze-i Rahmânî, Buğz o Tehâcür, Taqdîr aor Cebr o İhtiyâr, el-İktisâd fî beyâni'l-iftikâd* (Allah'ın sıfatları hakkındadır), *el-İktisâd fî hükmi's-şehâde ve'l-milâd, Keşfü'l-estâr 'an vec-hi'l-izhâr, Minahu'l-bârî fî tercihi Şâ-hîhi'l-Buhârî, İsbât-ı Nübüvvet, Tev-rât o İncil ki Nisbet İslâmî 'Akâ'id, el-Meşrû' fî zikri'l-iktizâ' bi'l-muhâlifin fi'l-fürû'*, *Hidâyetü'r-Rab li-ibâhati'd-çab, el-Mefâtîh fî bahsi't-terâvîh, Sec-de-i Ta'zîm, Ta'likât 'alâ Kitâbi's-şalât ve'l-meğâzî ve't-tefsîr mine'l-Buhârî, Ta'likât 'ale'n-nuşi'l-evvel mine'l-Miş-kât* ve Muhammed Hayât es-Sindî'nin *el-İkâf 'alâ sebebi'l-ihtilâf* adlı eserinin Urduca'ya çevirisi (nşr. Atâullah Hanîf Büc-yânî, Lahor 1959).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, VIII, 427-428, 469; Rahman Ali, *Tezkire-i 'Ulemâ-i Hind* (trc. M. Eyyûb Kâdirî), Karaçi 1961, s. 454-455; L. S. May, *The Evolution of Indo-Muslim Thought After 1857*, Lahore 1970, s. 137-138; Ebû Yahyâ İmâm Han Nevşehrevî, *Hindustân meyn Ehl-i Hadîs ki 'İlmî Hidmât* (nşr. M. Hanîf Yezdânî), Sahival 1391/1971, s. 29, 71, 100; Kârî Füyûzrahman, *Meşâhîr-i 'Ulemâ-i Diyû-bend*, Lahor 1976, I, 568-569; B. D. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900*, Princeton 1982, s. 212-213, 279, 281, 285, 289; Hâlid Mahmûd, *Âşârü'l-hadîs*, Lahor 1988, II, 366-380, 384-390; Hâdim Hüseyin İlahîbahş, *el-Kur'ânîyyûn ve şübühâtühüm hav-le's-sünne*, Tâif 1409/1989, s. 31-32; İrşâdü'l-hak Eserî, *Pak u Hind meyn 'Ulemâ'ey Ehl-i Hadîs ki Hidmât-ı Hadîs*, Faysalâbâd 1990, s. 124-125, 131; Aziz Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm* (trc. Ahmet Küskün), İstanbul 1990, s. 144-147; Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadîs Çalışmaları* (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 74, 82, 87-88; Abdünnebi Kevkeb, "Muhammed Hüseyin Batâlevî (Mevlevî)", *UDMİ*, XIX, 414-416; Abdullah Aydınlı, "Ehl-i Hadîs", *DİA*, X, 508; *Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh* (ed. N. Kr. Singh), New Delhi 2001, IV, 31.



MEHMET ÖZŞENEL

MUHAMMED b. HÜSEYİN el-VÂSİTÎ

(bk. KALÂNİSÎ, Muhammed b. Hüseyin).

MUHAMMED b. İDRİS

(bk. ŞÂFİİ).

MUHAMMED İKBAL

(bk. İKBAL, Muhammed).

MUHAMMED İLİŞ

(محمد عليش)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed
b. Muhammed İliş el-Mısıri
(ö. 1299/1882)

Mâlikî âlimi, başmüftü.

Receb 1217'de (Kasım 1802) Kahire'de doğdu. Fas asıllı bir aileye mensup olup dedesi hac dönüşü Trablusgarp'a yerleşmiş, amcalarından biri Mekke'de, diğer iki amcasıyla babası Kahire'de yaşamış ve burada vefat etmiştir. Lakabı çeşitli kaynaklarda İliş, Ulleyş, Uleyş, Aleys şeklinde kaydedilmişse de doğru telaffuzu bizzat kendisi tarafından belirtildiği üzere İliş'tir. Bazıları bu lakabı Ali adının küçültme haliyle irtibatlıdır. Ancak yine kendisi, Fas'ta Alâişe adlı bir eşraf kabilesinden söz ederek tanınmış mutasavvıf Abdülâzîz ed-Debbâğ'ın da ceddî olan ileri atalarından birinin Allûş adını taşıdığını ve lakabının bununla ilgili olduğunu söyler (Ali Paşa Mübârek, IV, 88-89; Delanoue, I, 129-130).

Muhammed İliş, ilk öğreniminden ve Kur'an'ı ezberledikten sonra 1232'de (1817) Ezher'e girdi. Burada Muhammed el-Emîr es-Sagir, Abdülcevâd eş-Şebâsî, Avaz es-Sünbâvî, Mustafa es-Selmûnî, Mustafa el-Bûlâkî, Hasan Hamîde el-Adevî gibi âlimlerden ders aldı; kendisine icâzet verenler arasında İbrâhim el-Mevlevî, Mustafa el-Bennânî, Muhammed Hubeyş bulunmaktadır. İslâmî ilimlerde ihtisas sahibi olarak adını duyurdu ve 1245'te (1829) müderrisliğe başladı; kendi zamanındaki Ezher ulemâsının hemen hepsi onun derslerini takip etti. Bunlar arasında Ezher şeyhi Muhammed el-İnbâbî, Mahlûf el-Minyâvî, Muhammed el-Haddâd, Mansûr el-Adevî, Ahmed el-Üchûrî, Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî

ve Abdurrahman el-Bahrâvî'nin adları anılabilir. Ayrıca Şam ulemâsından İbn Âbidînzâde ondan ders almıştır. Hacvî Muhammed İliş'i, Cennûn İakabıyla tanınan çağdaşı Faslı âlim Muhammed b. Medenî el-Fâsî ile denk görür, bu ikisinin benzerinin Yemen'de Şevkânî ve Irak'ta Âlûsî olduğunu belirtir.

Şevval 1270'te (Temmuz 1854), Ezher şeyhliğinden sonra ikinci sırada öneme sahip Mısır Mâlikî meşihatlığı ve başmüftülüğüne tayin edildi. Takvâ ehli olması yanında ilmî konularda titiz, uzlaşmaz ve heybetli bir kişiliğe sahipti. Bir camide aynı anda birden fazla cemaatle namaza cevaz vermelerinden dolayı Şâfîi ulemâsına şiddetle karşı çıkan İliş, Mâlikî ulemâsından Hasan el-İdvî'nin verdiği bir fetvayı hatalı görüp bundan dönmesi isteğinin İdvî tarafından kabul edilmemesi yüzünden onu Ezher'de ders okutmaktan menetti. Bunun üzerine toplanan meşâyih meclisi, Mâlikî meşihatlığı unvanı kendisinde kalmakla birlikte bu göreve bağlı resmî yetkileri elinden aldı ve İdvî'yi Ezher'deki görevine iade etti.

Yeniilik ve islah gayretlerine karşı muhafazakâr bir tavır benimseyen İliş, Ezher şeyhi Mustafa el-Arûsî'nin müderrisler için klasik icâzet yerine imtihan usulünü getirme yönündeki çalışmalarına muhalefet ettiyse de ondan sonraki Ezher şeyhi Mehdî el-Abbâsî'nin bu projeyi gerçekleştirmesine engel olamadı. Yine 1871-1879 yıllarında Kahire'deki ikameti sırasında Cemâleddîn-i Efgânî'nin Ezher'de ders ve konferans vermesine karşı çıkanların başında İliş gelmekteydi. Mehdî el-Abbâsî'nin Hanefî olması ve bazı reformlar gerçekleştirmesi sebebiyle, Urâbî Paşa hareketinden sonra Ezher çevresinde ona karşı oluşturulan muhalefette de önemli rol oynayan İliş, Ezher şeyhi olma arzusunun gerçekleştirilemedi; Mehdî görevden alınınca yerine Şâfîi ulemâsından Muhammed el-İnbâbî getirildi (Aralık 1881). Muhammed İliş, 1882'de Mısır'ın İngiltere tarafından işgali sürecinde Hidiv Tefik Paşa'ya karşı millî hareket içinde yer aldı, olanlardan hidivi sorumlu tutarak onu Bâbî'ye şikâyet etti. Bir grup âlimle birlikte, hidivin İngilizler'le iş birliği yapmak suretiyle dine ve vatana ihanet ettiğine dair fetva verdi.

Tasavvufa karşı müsbet bir tavra sahip olan Muhammed İliş, Şâzeliyye tarikatına mensuptu. Bununla birlikte dinî ölçülere aykırı tutum ve uygulamalara şiddetle karşı çıkardı. Yöneticilerden uzak durmaya çalıştı. Ezher'den başka son yıllarda

rına kadar el-Mescidü'l-Hüseynî'deki hadis derslerini de sürdürdü. İliş, İngilizler'in yönetimi ele geçirmesi üzerine tutuklandıysa da daha sorgulanmadan 9 Zilhicce 1299 (22 Ekim 1882) tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. *Minehu'l-celil 'alâ Muhtaşari's-Şeyh Halil*. Halil b. İshak el-Cündî'nin Mâlikî fıkına dair *el-Muhtaşar*'ının şerhi olup *Teshilü Minehi'l-celil* adlı kendi hâşiyesiyle birlikte basılmıştır (I-IV, Bulak 1292, 1294; bk. el-MUHTASAR). 2. *Hidâyetü's-sâlik 'alâ şerhi Akrebi'l-mesâlik* (I-II, Kahire 1296). Ahmed ed-Derdî'nin Mâlikî fıkına dair kendi eseri üzerine yazdığı küçük şerhin hâşiyesidir. 3. *Fethu'l-'aliyyi'l-mâlik fi'l-fetvâ 'alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik (Fetâvâ Muhammed 'İliş)* (I-II, Kahire 1300, 1319, 1356; kenarında İbn Ferhûn'un *Tebşiratü'l-hükâm*'ı olarak, Bulak 1300, 1301; Kahire 1321, 1378/1958; bazı fetvalarının değerlendirilmesi için bk. Delanoue, I, 141-167). 4. *Hidâyetü'l-mürîd li-'Aqideti ehli't-tevhîd* (Kahire 1306, kenarında *el-Fütühâtü'l-ilâhiyyetü'l-vehbiyye*'si olarak). Senûsî'nin *el-'Aqidetü'l-kubrâs*'ının şerhi olup bunun üzerine de *el-Kavlü'l-vâfi's-sedîd fi 'aqideti ehli't-tevhîd* adlı bir hâşiye yazmıştır. 5. *el-Fütühâtü'l-ilâhiyyetü'l-vehbiyye 'ale'l-'Akâ'idi'l-Mak-kariyye* (Kahire 1306). Ahmed b. Muhammed el-Makkarî'nin, Necmeddin en-Neseffî'ye ait akaide dair meşhur kitabını nazma çevirdiği *İdâ'etü'd-dücnâ bi-'akâ'idi Ehli's-sünne* adlı beş yüz beyitlik manzumesinin şerhidir. 6. *el-Kavlü'l-münci 'alâ Mevlidi'l-Berzenci* (Kahire 1281, 1301, 1305, 1311, 1319). 7. *Vesiletü'l-işvân 'alâ Risâletü'l-'allâme eş-Şabbân* (Kahire 1281). Muhammed es-Sabbân'ın beyânla ilgili risâlesinin hâşiyesi olup bunu ayrıca ihtisar etmiştir. 8. *Muvaşşilü't-tullâb li-Minehi'l-vehhâb fi kavâ'idü'l-i'râb* (Kahire 1281). Yûsuf el-Bernâvî'nin nahve dair *Minehu'l-vehhâb* adlı manzumesine yazdığı şerhtir. 9. *Halilü'l-ma'kûd min Nazmi'l-Mağşûd* (Kahire 1282, 1323, 1329; Mekke 1316). Ahmed b. Abdürrahîm et-Tahtâvî'nin sarfla ilgili eserinin şerhidir. 10. *el-Kavlü'l-müşrik 'alâ Şerhi İşâgücî fi'l-mantık* (Kahire 1284). Esîrüddin el-Ebherî'nin eseri üzerine Zekeriyâ el-Ensârî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir. 11. *'Akıde behiyye li-Ehli's-sünneti'l-Muhammediyye* (Kahire 1304). 12. *el-İzâh fi'l-keîlâm 'ale'l-besmeleti's-şerife (İzâhu ibdâ'î hikmeti'l-hakim fi beyâni bismillâ-hirrahmânirrahim)* (Kahire 1295, 1373/

1954). Osmanlı âlimi Ebû Saîd el-Hâdimî'ye ait *Risâletü'l-besmele*'nin muhtasarıdır. 13. *Tedribü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî* (Kahire 1301). Dört mezhebe göre miras paylarının hesaplanmasına dairdir. 14. *Mevâhibü'l-Kâdir 'alâ Mecmû'ü'l-'allâme el-Emîr*. el-Emîrül-Kebîr es-Sünbâvî'nin Mâlikî fıkına dair eseri için kaleme aldığı şerh olup buna yazdığı hâşiye de *et-Teysîr ve't-tahrîr* adını taşır. 15. *el-Bedrü'l-münîr*. el-Emîrül-Kebîr'in *el-Mecmû'*unun hâşiyesidir. 16. *el-Câmü'l-kebîr 'alâ Mecmû'ü'l-Emîr*. Aynı eser için kaleme aldığı dört ciltlik bir şerh olup oruç bahsine kadar gelmiştir. 17. *Mevâhibü'l-Mâlik*. Nûreddin el-Üşmûnî'nin İbn Mâlik et-Tâî'nin *el-Elfiyye*'si üzerine yazdığı şerhin hâşiyesidir. 18. *Feyzü'l-mennân*. Abdurrahman el-Ahdarî'nin hesap ve ferâize dair *ed-Dürretü'l-beyzâ* adlı eserinin şerhidir (bu eserler ve diğer çalışmaları için bk. Ali Paşa Mübârek, IV, 89-91; Delanoue, II, 598-601).

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Paşa Mübârek, *el-Hittat*, Bulak 1305, IV, 88-92; L. Şeyho, *el-Âdâbü'l-'Arabiyye fi'l-karni't-tâsi'* 'aşer, Beyrut 1910, II, 85; Serkis, *Mu'cem*, II, 1372-1374; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, s. 385; Brockelmann, *GAL*, II, 637-638; *Suppl.*, II, 738-739; *Fihrisü'l-Hizâneti't-Teymüriyye*, Kahire 1367/1948, III, 212-213; Hacvî, *el-Fikrû's-sâmi*, II, 301; M. Abdülcevâd el-Kâyâtî, *Nefhatü'l-beşşâm fi rihleti's-Şâm*, Beyrut 1401/1981, s. 10; G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, Caire 1982, I, 129-167, 266; II, 598-601; Âyide İbrâhim Nusayr, *el-Kütübü'l-'Arabiyyetü'l-leîti nüşiret fi Mısr beyne 'amey 1900-1925*, Kahire 1983, s. 94; a.m.f., *el-Kütübü'l-'Arabiyyetü'l-leîti nüşiret fi Mısr fi'l-karni't-tâsi'* 'aşer, Kahire 1990, s. 64-65; Zirikî, *el-'Alâm (Fethullah)*, VI, 19-20; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, Beyrut 1414/1993, III, 104.

▲ AHMET ÖZEL

MUHAMMED b. İSMÂİL el-MEKTÛM (محمد بن إسماعيل المکتوم)

Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer es-Sâdik
b. Muhammed el-Bâkir el-Mektûm
(ö. 179/795 [?])

İsmâîlîler'in yedinci imamı.

120 (738) veya 121 yılında doğdu. İsmâil'in büyük oğludur. Belli bir dönemde gizlendiğinden "Mektûm" diye anılmıştır. Abbâsîler'e karşı gerçekleştirilen isyanlara katılmayan Muhammed b. İsmâil hakkındaki bilgiler son derece azdır. Dedesi Ca'fer es-Sâdik'ın ölümüne kadar onun yanında kaldı; ilk İsmâiliyye'nin nüvesini

teşkil eden ve İsmâil'in, babası Ca'fer henüz hayatta iken öldüğü görüşünü savunan bir Şii grup tarafından imam olarak benimsendi. Bu zümre Ca'fer es-Sâdik'ın, İsmâil'in ölümünün ardından torunu Muhammed'i gerçek halef tayin ettiğini de ileri sürmüştür. Nevbahî ve Kummî, Muhammed'i imam tanıyan bu grubu muhtemelen onların sözcüsü ve İsmâil b. Ca'fer'in âzâtlı kölesi olan Mübârek'e nisbetle Mübârekiyye diye adlandırmaktadır. W. Ivanow ise Mübârek kelimesinin İsmâil'in unvanlarından biri olduğunu söylemiş (*The Alleged Founder*, s. 108-112); aynı ismin İsmâil için kullanılması son yıllarda keşfedilen İsmâilî kaynaklarında da teyit edilmiştir (meselâ bk. Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, s. 190; Husayn İbn Fayd Allâh el-Hamdâni, s. 10). Öyle anlaşılıyor ki Mübârekiyye fırkası başlangıçta İsmâil'in imâmetini benimsemişken önce kendisinin, ardından babası Ca'fer'in ölümü üzerine Muhammed b. İsmâil'e biat etmiştir. Meymûn unvanını da taşıyan Muhammed Mektûm sonraki bazı İmâmî kaynaklarında Meymûniyye'nin imamı olarak zikredilmiştir (İbn İnebe, s. 233; ayrıca bk. MEYMÛN el-KADDÂH). Bu durumda Muhammed b. İsmâil'in Meymûn, mensuplarının da Meymûniyye diye anılmasından sonra Mübârekiyye ismi gelişme halindeki İsmâiliyye için kullanılan isimlerden biri olarak düşünülebilir. Bu hususlar dikkate alındığında Muhammed'in, o dönemde gelişmekte olan İsmâiliyye'nin temelini teşkil eden Mübârekiyye'nin imamı ve amcası Abdullah el-Eftah'tan sonra ailenin en yaşlı üyesi olduğu, bu sebeple de Ali ailesi fertlerinden muayyen bir dereceye kadar saygı gördüğü ortaya çıkmaktadır.

Abdullah el-Eftah'ın ölümünün (149/766) ardından Ca'fer es-Sâdik'a mensup olanların çoğu Mûsâ el-Kâzım'ın imâmetini tanımış, buna bağlı olarak Muhammed b. İsmâil'in imâmeti savunulamaz hale gelmiştir. Büyük ihtimalle bu devrede doğuya gitmek üzere Medine'yi terkedip insanlardan gizlendiği için Mektûm lakabıyla anılmıştır (ayrıca bk. MESTÛR). Kaynaklarda onun yerleştiği yer olarak Kûfe, Rey, Deylem, Nîşâbur, Muhammedâbâd gibi beldeler zikredilmektedir. Anlaşıldığına göre Muhammed önce Irak'ın doğusuna, daha sonra İran'a intikal etmiş, burada diğer Şii grupları gibi Kûfe'de yerleşmiş olan Mübârekiyye fırkasıyla irtibatını sürdürmüştür. Sonraki İsmâilîler bu muhacereti, İsmâiliyye'nin ilk döneminde başlayıp 297 (910) yılına kadar

devam eden gizlenme devrinin başlangıcının alâmeti saymıştır.

Hayatının son yıllarını belirli sayıya ulaşan mensuplarıyla Güney İran'daki Hûzistan'da geçirdiği sanılan Muhammed b. İsmâîl dâîlerini buradan komşu bölgelere göndermiştir. Genel olarak Muhammed'e düşman olan İsnâaşerî kaynakları, onun Mûsâ el-Kâzım'ı Abbâsîler'e hiyanet etmekle suçladığını ileri sürerken aynı kaynaklar, Muhammed'in Irak'ı terketmesinden önce Mûsâ ile barıştığı rivayetine de yer verir (meselâ bk. Küleynî, I, 485-486; Ebû Ca'fer et-Tûsî, s. 263-265; İbn Şehrâşûb, V, 77). Muhammed b. İsmâîl'in Abbâsî Halifesi Hârûnürreşid devrinde (786-809) vefat ettiği bilinmektedir. Onun, 179 (795) yılından hemen sonra Hârûnürreşid'in Şii karşıtı politika izlediği ve Medine'de Mûsâ el-Kâzım'ı tutuklatıp Irak'a gönderdiği yıl ölmüş olması muhtemeldir. İdrîs İmâdüddin'e göre Muhammed b. İsmâîl Fergana'da ölmüş ve orada defnedilmiştir. Zayıf sayılan bir başka rivayette Nişâbur'da gömüldüğü belirtilmektedir. Bu arada Fâtîmî Halifesi Muiz - Lidî-nillâh'ın gizlilik devresindeki imamların naaşlarından artakalanları Kahire'de topladığı da rivayet edilmektedir. Muhammed b. İsmâîl'in Medine'de iken İsmâîl ve Ca'fer (el-Musaddak) adında iki oğlunun dünyaya geldiği bilinmektedir. Hicretinden sonra Abdullah el-Vefî, Ahmed, Hüseyin ve Ali el-Leys adlı dört oğlu daha olmuştur. Bunlardan Ali el-Leys Abbâsîler tarafından öldürülmüş, Abdullah ise müteahhir İsmâîlîler'ce babasının halefi kabul edilmiştir (İbn İnebe, s. 234 vd.; İdrîs İmâdüddin, 'Uyûn, IV, 356; Destûrû'l-mü-neccimîn, s. 8-9, 203; Ivanow, *Ismaïli Tradition*, s. 38-39).


İlk İsmâîlîler, 286 (899) yılındaki Fâtîmîler öncesi bölünmeye kadar Muhammed el-Mektûm'u yedinci ve son imam olarak tanıdılar. Ölümünü kabul etmeyen mensupları onun gerçek İslâm'ın islahçısı, yeryüzüne adaleti hâkim kılacak mehdî, nâtik yahut kâim olduğuna inandılar ve yakın zamanda dönmesini beklediler. İsmâîliye bölününce bir grup, sonraki hareketin merkezî lideri olan müstakbel Fâtîmî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'yi imam kabul etti. İmâmetin devamlılığını benimseyen bu grup Fâtîmîler olarak bilinmektedir. Bahreyn ve Güney Irak Karmatîleri tarafından idare edilen İsmâîlîler ise Muhammed el-Mektûm'un mehdîliğine inanmaya devam ettiler (*Eir.*, IV, 823-832). "İnsanlığın devri" anlamındaki dinî-tarihî gö-

rüşlerine uygun olarak (bk. DEVİR) Muhammed'in son ve büyük nâtik nebî olduğunu ileri süren ikinci grup İsmâîlîler, diğerlerinin düşüncesine paralel olarak onun yedinci ve son nâtik nebî olma özelliğini ve kutsal tarihin nihaî devrini başlatmak için ortaya çıkacağı düşüncesini benimsediler (*a.g.e.*, VII, 151-153; Walker, IX [1978], s. 355-366). Onlara göre kıyametle ilgili bu son dönemde Muhammed el-Mektûm altıncı devrin nâtığı olan Hz. Muhammed'in getirdiği kanunları iptal edecek ve daha önceki şeriatlarda gizlenen değişmez hakikatleri ortaya koyacaktır. Muhammedî şeriata ihtiyaç duyulmuyacak ve sadece mânevî bilginin hüküm süreceği bu mesiyani dönemde Muhammed dünyayı yönetecek, ardından fizikî âlem sona erecektir. İlk İsmâîlîler, böylece Muhammed b. İsmâîl'i "kâimü'l-kıyâme" (kıyametin imamı) diye kabul etmiş olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırağ* (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 80-86; İbn Havşeb, *er-Rûşd ve'l-hidâye* (nşr. M. Kâmil Hüseyin, *Collectanea* [ed. W. Ivanow] içinde), Leiden 1948, s. 189-213; Nevbahtî, *Fırağuş-Şifa*, s. 58-64; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VIII, 480; Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfî* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Tahran 1388/1968, I, 485-486; Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *İşbâtü'n-nübü'ât* (nşr. Ârif Tâmir), Beyrut 1966, s. 190; Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, *el-Keşf* (nşr. R. Strothmann), Bombay 1952, s. 14 vd., 62, 77-103, 109-110, 132-133, 135, 138, 150, 169-170; a.mlf., *Serâ'ir ve es-rârü'n-nuṭaqâ* (nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut 1404/1984, s. 21, 39, 109, 112, 259; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *İhtiyârü ma'rifeti'r-ricâl* (nşr. Hasan Mustafavî), Meşhed 1348/1969, s. 263-265; İbn Şehrâşûb, *Menâkıbü âli Ebi Tâlib*, Bombay 1313/1896, V, 77; İbn İnebe, *'Umde-tü't-tâlib* (nşr. M. Hasan Âli Tâlekânî), Necef 1380/1961, s. 233 vd.; İdrîs İmâdüddin, *'Uyûnü'l-aḥbar ve fûnûnü'l-âşâr* (nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut 1973, IV, 351-356; a.mlf., *Zehrü'l-me'ânî* (nşr. Mustafa Gâlib), Beyrut 1411/1991, s. 204-208; *Destûrû'l-mü-neccimîn* (M. J. de Goeje, *Mémoire sur les carmathees du Bahrain et les fatimides* içinde), Leiden 1886, s. 8-9, 203; W. Ivanow, *Ismaïli Tradition Concerning the Rise of Fatimids*, Bombay 1942, metin, s. 53-58; tercüme, s. 38-39, 240-248; a.mlf., *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay 1946, s. 108-112; Husayn İbn Fayd Allâh al-Hamdânî, *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*, Cairo 1958, s. 9-14; S. M. Stern, "İsmâîlis and Qarmatians", *L'élaboration de l'Islam: Colloque de Strasbourg 12-14 Juin 1959*, Paris 1961, s. 99-108; a.mlf., *Studies in Early Isma'itism*, Leiden 1983, s. 289-298; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'itliya*, Wiesbaden 1978, s. 18-37; J. N. Hollister, *The Shi'a of India*, New Delhi 1979, s. 204-206; Farhad Daftary, *The Isma'itli. Their History and Doctrines*, Cambridge 1990, bk. İndeks; a.mlf., "The Earliest Isma'itli", *Arabica*, XXXVIII/2, Leiden 1991,

s. 214-245; a.mlf., "A Major Schism in the Early Isma'itli Movement", *St.I*, LXXVII (1993), s. 123-139; a.mlf., "Carmatians", *Eir.*, IV, 823-832; a.mlf., "Dawr", a.e., VII, 151-153; W. Madelung, "Das Imamatum in der frühen Ismailitischen Lehre", *Isl.*, XXXVII (1961), s. 43-86; P. E. Walker, "Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought", *IJMES*, IX (1978), s. 355-366; A. Hamdani - F. de Blois, "A Re-examination of al-Mahdi's Letter to the Yemenites on the Genealogy of Fatimid Caliphs", *JRAS* (1983), s. 173-207.

 FARHAD DAFTARY

MUHAMMED İSMÂİL ŞEHÎD

(bk. İSMÂİL ŞEHÎD).

MUHAMMED b. KÂ'B el-KURAZÎ

(محمد بن كعب القرظي)

Ebû Hamza (Ebû Abdillâh)
Muhammed b. Kâ'b b. Süleyym el-Kurazî
(ö. 108/726 [?])

Müfessir tâbiî.

Hz. Ali'nin hilâfetine son yılında (40/661) Kûfe'de doğdu. Gençlik döneminde Medine'ye yerleşti. Hz. Peygamber zamanında dünyaya geldiği ve onu gördüğü rivayet edilmekteyse de bunun doğru olmadığı (Zehebî, V, 65, 67) ve bu bilginin babasıyla ilgili bulunduğu (İbn Hacer, *el-İşâbe*, VI, 346) anlaşılmaktadır.

Ebân b. Osman b. Affân, Enes b. Mâlik, Berâ b. Âzib, Câbir b. Abdullah, Zeyd b. Erkam, Abdullah b. Abbas, Amr b. Âs başta olmak üzere pek çok kişiden hadis rivayet eden Muhammed b. Kâ'b'dan kardeşi Osman, ayrıca Zeyd b. Eslem, Ebû Ma'ser es-Sindî, Amr b. Dînâr, Muhammed b. Aclân, İbnü'l-Münkedir gibi şahıslar rivayette bulunmuştur. Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Ebû Hüreyre ve Ebû'd-Derdâ gibi sahâbîlerden mürsel rivayetlerinin olduğu söylenen Muhammed b. Kâ'b'ı İbn Sa'd, Ali b. Medîni ve Ebû Zür'a er-Râzî gibi âlimler güvenilir kabul etmiş (İbn Ebû Hâtim, VIII, 67; Zehebî, V, 68), başta *Kütüb-i Sitt*e olmak üzere hadis kaynaklarında rivayetlerine yer verilmiştir. Muhammed b. Kâ'b'dan gelen rivayetler umumiyetle nüzûl sebepleri (meselâ bk. Taberî, VI, 7, 28, 89; XXV, 100) ve Kur'an kıssalarıyla (*a.g.e.*, XII, 92-93, 98, 102; XIII, 25, 72; XIX, 169; XX, 68) ilgilidir. Onun zaman zaman te'villere başvurduğu (*a.g.e.*, XXIII, 80, 84) ve fikhî konulara ilişkin yorumlar yaptığı (*a.g.e.*, VII, 21) görülmektedir. Muhammed b. Kâ'b, Rebeze Mes-

cidi'ndeki tefsir dersi sırasında meydana gelen deprem sonucu enkaz altında kalarak öldü (108/726). Ölüm tarihini 117 (735), 118, 120, hatta 129 (747) olarak kaydedenler de vardır.

Tâbiîn neslinden Medine tefsir ekolünün önde gelenlerinden olan Muhammed b. Kâ'b'ın Ömer b. Abdülazîz'le dostluk kurduğu ve halifeye tavsiyelerde bulunduğu, ayrıca çok Kur'an okuduğu, varlıklı olmasına rağmen servetini tasadduk ederek zühd hayatı yaşadığı ifade edilmektedir. Onun *Tefsîrü'l-Kurazî* adıyla bir eser yazdığı kaydedilmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 457). Hz. Peygamber'in, kendisinden sonra Kur'an'ın en iyi inceleyip anlayacağını haber verdiği kişilerin Muhammed b. Kâ'b olduğu rivayet edilmiştir (İbn Sa'd, *e't-Tabakât*, VII, 501).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *e't-Tabakât*, V, 370-371; VII, 501; a.e.: *el-Mütemmim*, s. 134-137; Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih*, I, 564; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI, 7, 28, 89; VII, 21; XII, 92-93, 98, 102; XIII, 25, 72, 252; XVI, 30; XIX, 169; XX, 68; XXIII, 80, 84; XXIV, 30; XXV, 100; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 67; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk* (Amrî), LIV, 270; LV, 130-150; Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliya* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 74, 131; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVI, 340-347; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, V, 65-68; Ebû Abdullah el-Belensî, *Tefsîru mübhemâti'l-Kur'ân* (nşr. Hanîf b. Hasan el-Kâsîmî - Abdullah Abdülkerîm Muhammed), Beyrut 1411/1991, I, 315, 410; II, 202, 642; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), VI, 345-346; a.m.f., *Tehzîbü'l-Tehzîb*, IX, 420-422; Süyûtî, *el-İtkân* (Bugâ), II, 1235; *Keşfü'z-zunûn*, I, 457; Wensinck, *el-Mu'cem*, VIII, 248.



MEHMET EMİN MAŞALI

MUHAMMED KADRİ PAŞA

(ö. 1306/1888)

Kanunlaştırma alanındaki çalışmalarıyla tanınan Mısırlı hukukçu ve devlet adamı.

1237'de (1821-22) Yukarı Mısır'daki Mellevî'de doğdu. Mısırlı bir anne ile Anadolu'dan göç etmiş bir babanın (Kadri Ağa) çocuğudur. İlk öğrenimini bu şehirde yaptı. Ardından Kahire'de Rifâa Râfî'et-Tahtâvî'nin müdür olduğu Yabancı Diller Okulu'na devam etti ve Fransızca öğrendi. Bu okul, özellikle Fransız kanunlarının ve hukuk kitaplarının Arapça'ya tercüme edilmesinde önemli bir rol üstlenmişti. Muhammed Kadri mezun olduktan sonra aynı okulda yardımcı mütercim olarak göreve başladı. Tercüme faaliyetlerini Maliye Nezâreti'ndeki mütercimliği sırasında da sürdürdü. Bu arada hu-

kuka ilgi duyarak Ezher'de İslâm hukuku derslerine devam etti. Kavalalı İbrâhim Paşa kumandasındaki Mısır ordusu Suriye'de yönetimi ele geçirince Şam'a vali tayin edilen Şerif Paşa kâtip olarak onun da yanında götürdü. Buradan İstanbul'a gidip bir süre kaldı ve daha sonra Kahire'ye döndü. Mustafa Fâzıl Paşa Medresesi'nde Arapça ve Türkçe hocalığı yaptı. Ardından Hidiv İsmâil Paşa tarafından oğlunun mürebbiliğine getirildi. Onun üstlendiği görevler arasında Hariciye Tercüme Kalemî reisliği de vardır. Öğretmenliği sırasında çeşitli alanlarda kitaplar yazdı ve Arapça-Fransızca sözlükler hazırladı.

Kadri Paşa, şer'iyye mahkemelerinin yanı sıra Batılılaşma akımının etkisiyle kurulan mahkemelerin kanunlarını hazırlama işinde de çalıştı. Hidiv İsmâil Paşa döneminde başlayan bu faaliyet sırasında belli başlı Fransız kanunları Arapça'ya çevrildi. "Code Civile"nin Arapça'ya tercümesi Rifâa Bey'e, ceza kanununun tercümesi de (*Kânûnü'l-cinâyât*, I-III, Bulak 1282/1865) Muhammed Kadri'ye verildi. Muhammed Kadri bu görevinin yanı sıra Fransız medenî kanununun tercümesinde de Rifâa Bey'e yardımcı oldu. Bu arada Fransa'dan alınan kanunlarla İslâm hukuku hükümlerinin uzlaştırılması problemiyle de ilgilendi. *Tatbîku mâ vücide fi'l-Kânûni'l-medenî mu'tâbîkan li-mezhebi Ebî Hanîfe* adıyla bir kitap yazdı (eserin yazma nüshası Mısır Millî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır). Bu faaliyetleriyle önemli bir hukukçu olarak öne çıkan Muhammed Kadri karma istinaf mahkemesi hâkimliğine getirildi ve Adliye nâzırı oluncaya kadar bu görevde kaldı. 1299 (1882) yılındaki Urâbî Paşa isyanının ardından Hidiv Tefvîk Paşa döneminde kurulan Şerif Paşa hükümetinde Adliye nâzırı, dördüncü Şerif Paşa hükümetinde önce Maarîf, ardından tekrar Adliye nâzırı oldu. Adliye nâzırı iken yeni mahkemelerle (el-mehâkimü'l-ehliyye) ilgili kanunların hazırlanmasına katkıda bulundu. Mısır medenî, ticaret ve ceza soruşturmalara kanunları ile Mısır'ın ilk anayasasının hazırlanmasına iştirak etti. Ardından emekliye ayrıldı. Son dönemlerinde gözleri artık görmeyen Muhammed Kadri Paşa 17 Rebûlevvel 1306'da (21 Kasım 1888) vefat etti.

Eserleri. Kadri Paşa, İslâm hukukunun kanunlaştırılması alanında kanun taslağı şeklinde üç kitap hazırlamıştır. Bunlardan ilki *Mürşidü'l-hayrân ilâ mâ rifeti ahvâli'l-insân fi'l-mu'âmelâti's-şer'iyye*

ye 'alâ mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân'dır (Kahire 1308, 1983; Amman 1987). Hidiv İsmâil Paşa, Osmanlı Devleti'ne fazla bağımlı olmamak için Tanzimat sonrasında hazırlanan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'yi yürürlüğe koymamıştı. Kadri Paşa, İslâm hukukuna dayalı bir medenî kanun ihtiyacını karşılamak üzere *Mürşidü'l-hayrân*'ı kaleme aldı. Ancak bu taslak yürürlüğe konmadı, yayımlanması Kadri Paşa'nın ölümünden sonra gerçekleşti (bk. MÜRŞİDÜ'L-HAYRÂN). İsmâil Paşa muhtemelen, kanun koyucu olarak suçlanmaktan ve muhafazakâr ulemânın muhalefetinden endişe ettiği için bu teşebbüsten vazgeçmiştir. İkinci taslak *el-Ahkâmü's-şer'iyye fi'l-ahvâli's-şahsiyye*'dir (Bulak 1292, 1298, 1318; Kahire 1325, 1329; İstanbul 1304). Birinci bölümde aile hukuku, ikinci bölümde miras hukukuyla ilgili hükümler düzenlenmiş olup tamamı 647 maddedir (bk. el-AHKÂMÜ'S-ŞER'İYYE Fİ'L-AHVÂLİ'S-ŞAHSİYYE). Üçüncü taslak *Kânûnü'l-'adl ve'l-insâf fi'l-kazâ'î 'alâ müşkilâti'l-evkâf*'tir (Bulak 1308, 1311, 1312, 1313, 1320). Eser Abdülazîz Kâhil Bey tarafından *Du wakf* adıyla Fransızca'ya çevrilmiştir (Caire 1896). Her üç kitap Hanefî mezhebi esaslarına göre kaleme alınmıştır. Kadri Paşa'nın bunların dışında *ed-Dürü'l-muntehab min luğâti'l-Fransiyyîn ve'l-'Arab* (Bulak 1875) ve *Tatbîku mâ vücide fi'l-Kânûni'l-medenî mu'tâbîkan li-mezhebi Ebî Hanîfe* (Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye, Kavânîn ve Ahkâm, nr. 80) adlı eserleri bulunmaktadır (diğer eserleri için bk. Zekî M. Mücâhid, I, 109-111).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Kadri Paşa, *Mürşidü'l-hayrân*, Amman 1987, yayımlayanın önsözü, s. 3-6; a.m.f., *Du wakf* (trc. Abdülaziz Kahil Bey), Caire 1896; E. Clavel, *Droit musulman*, Paris 1895, II, 261-424; Serkis, *Mu'cem*, II, 1495-1496; Zekî M. Mücâhid, *el-A'lâmü's-Şarkıyye*, Kahire 1368/1949, I, 109-111; Farhat J. Ziadeh, *Lawyers the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt*, Stanford 1968, s. 19-21, 31-32; M. Hüseyin Heykel, *Terâcimü Mısriyye ve Garbiyye*, Kahire 1980, s. 96-103; G. Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX^e siècle (1798-1882)*, Caire 1982, II, 627; Zirikli, *el-A'lâm* (Fethullah), VII, 10; Ayide İbrâhim Nusayr, *el-Kütübü'l-'Arabiyyetü'lletî nüşret fi Mısır fi'l-karni't-tâsi' 'aşer*, Kahire 1990, s. 81, 95, 109, 130; Tefvîk İskârûs, "Muhammed Kadri Bâşâ", *A'lâmü'n-nehdati'l-hadişe, el-halkatü's-sâniyye*, Beyrut 1991, s. 221-229; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, Beyrut 1414/1994, III, 600-601; Abdülmün'im Şümeys, *'Uzama'ü min Mısır*, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 78-84.



M. ÂKIF AYDIN

MUHAMMED el-KĀĪM

(bk. MEHDĪ el-MUNTAZAR).

MUHAMMED b. KALAVUN

(محمد بن قلاوون)

Ebü'l-Meâlî el-Melikü'n-Nâsır Nâsırüddin
Muhammed b. Kalāvün
(ö. 741/1341)Memlük sultanı
(1293-1294, 1299-1309,
1310-1341).

Muharrem 684'te (Mart 1285) Kahire'de Kal'atülcebel'de doğdu. Memlük Sultanı el-Melikü'l-Mansûr Seyfeddin Kalavun'un oğludur. Ağabeyi el-Melikü'l-Eşref Halîl b. Kalavun'un 693 yılı Muharreminde (Aralık 1293) öldürülmesi üzerine Zeynüddin Ketboğa el-Mansûrî'nin liderliğindeki kumandanların desteğiyle sekiz yaşında tahta çıkarıldı ve devlet yönetiminde yeni görev dağılımı yapıldı. Zeynüddin Ketboğa nâib-i saltanat, Alemüddin Sencer eş-Şucaî vezir, Rükneddin Baybars el-Mansûrî ed-devâdârü'l-kebir tayin edildi. Ancak Alemüddin Sencer'in Ketboğa'yı bertaraf ederek iktidara tek başına sahip olmak istemesi siyasî krize yol açtı. Alemüddin, desteğini aldığı Burciyye ve Sultâniyye Memlükleri'ni Ketboğa aleyhine kışkırttı. Buna karşılık Alemüddin'in askerlerinden bir kısmı Ketboğa'ya katıldı. Vezirle nâib-i saltanat arasındaki mücadele Vezir Alemüddin Sencer'in öldürülmesiyle sonuçlandı. Sultan Muhammed bu olaydan sonra Ketboğa'nın nüfuzu altına girdi. Ardından Ketboğa, el-Melikü'l-Eşref Halîl'i katleden kumandanlardan biri olan Hüsâmeddin Lâçin'in teşvikiyle, kumandanlar ve devlet adamlarından ülkeyi idare etmekten âciz olan bir çocuğun yerine kendisini sultan ilân etmelerini istedi. Teklifi kabul edilen Ketboğa halife ve el-Melikü'l-Âdil unvanıyla hükümdar ilân edildi (Muharrem 694 / Aralık 1294). Muhammed b. Kalavun annesiyle birlikte Kal'atülcebel'de hapsedildi.

Ülkede kıtlık, veba salgını gibi sıkıntılardan yaşandığı bir dönemde Gâzân Han'ın İslâmiyet'i kabul etmesi dolayısıyla kaçıp Sultan Ketboğa'ya sığınan 10.000'den fazla putperest Moğol'un Mısır'da iskân edilmesi ve birçoğunun önemli görevlere getirilmesi yüzünden bir süre sonra sultana karşı muhalefet hareketi ortaya çıktı. Hareketin liderliğini Ketboğa tarafından nâib-i saltanat tayin edilen Hüsâmeddin Lâçin üstlendi. Hüsâmeddin kumandanların

desteğiyle Ketboğa'yı bertaraf etmeye karar verdi. Durumu öğrendiğinde Filistin'de bulunan Ketboğa Dimaşk'a kaçtı. Hüsâmeddin Lâçin, el-Melikü'l-Mansûr unvanıyla sultan ilân edildi (18 Muharrem 696 / 16 Kasım 1296).

Hüsâmeddin Lâçin'in "er-ravku'l-Hüsâmi" diye bilinen arazi tahriiriyle emirlerin arazilerini sınırlandırıp gelirlerini azaltma girişimi ve nâib-i saltanat olarak tayin ettiği Mengü Timur'un diğer emirler üzerindeki tahakkümü yüzünden başlayan muhalefet sonunda Hüsâmeddin Lâçin ve Mengü Timur öldürüldü (11 Rebîülâhîr 698 / 16 Ocak 1299). Emîrler, o sırada Kerek'te bulunan Muhammed b. Kalavun'u ikinci defa tahta çıkarmaya karar verdiler ve kendisini Kahire'ye çağırıp sultan ilân ettiler (Cemâziyelevvel 698 / Şubat 1299). Emîr Seyfeddin Sellâr nâib-i saltanat, Emîr Baybars el-Çâşnigîr üstâdüddâr (üstâdâr) oldu.

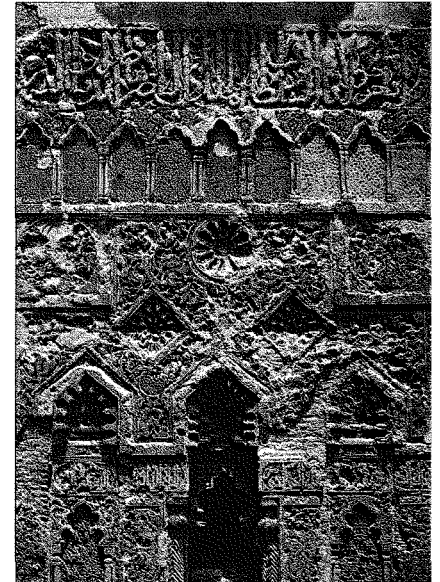
Muhammed b. Kalavun'un ikinci hükümdarlığı döneminde İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han, kendisine sığınan Memlük emirlerinin teşvikiyle Memlükler'e karşı Moğollar'ın düşmanca tavrını devam ettirdi. Sonunda Moğollar'ın üzerine sefere çıkılması kararlaştırıldı. 698 Zilhiccesinde (Eylül 1299) Kahire'den ayrılan Muhammed b. Kalavun, Gazze'ye vardığı sırada bazı emirlerin Ketboğa'yı tekrar tahta çıkarmak istediklerini ve kendisine suikast hazırlığı içinde olduklarını öğrendi. Komplonun engellenmesinden sonra sefere devam eden sultan Hama-Humus arasındaki bir mevkiye Moğol kuvvetleriyle karşılaştı ve meydana gelen bu savaşta yenildi (27 Rebîulevvel 699 / 22 Aralık 1299). Gâzân Han Humus'u alarak Dimaşk üzerine yürüdü; kumandanlarından Kıpçak 10 Rebîülâhîr 699'da (4 Ocak 1300) Dimaşk'a girdiyse de şehrin iç kalesi alınamadı. Gâzân Han tekrar döneceğini söyleyip Suriye'den ayrıldı. Muhammed b. Kalavun, Mısır'da Gâzân Han'a karşı yeni bir sefer için hazırlıklarını tamamlayarak Suriye'ye hareket etti. Gâzân Han'ın Suriye'de bıraktığı Kıpçak ile haberleşip onu kendi saflarına katılmaya çağırdı. Kıpçak'ın Memlük saflarına geçmesiyle Dimaşk'ta hutbe 100 günlük bir aradan sonra yeniden Muhammed b. Kalavun adına okunmaya başlandı.

Sultan, Memlükler için tehlike oluşturan Dâviyye (Templier) şövalyeleri üzerine sevkettiği donanmayla Ervâd (Ruâd, Arados) adasını fethetti, böylece sahillerdeki fetih harekâtı tamamlanmış oldu (Muharrem 702 / Eylül 1302). Suriye'yi yeni-

den istilâ hareketine girişen Moğollar'la Tedmür civarında cereyan eden savaş Memlükler'in zaferiyle sonuçlandı (Şâban 702 / Nisan 1303). Moğollar bu yenilginin intikamını almak için hemen yeni bir sefere çıktılar. Memlük ordusu, Mercisuffer yakınlarında Şekhab mevkiinde üç gün devam eden savaşta İlhanlı ordusunu tekrar bozguna uğrattı (4 Ramazan 702 / 22 Nisan 1303). Gâzân Han'ın yerine geçen kardeşi Olcaytu, Memlükler'in Altın Orda hanı ile ittifak yapmasından çekinerek Muhammed b. Kalavun'a barış teklifinde bulundu, ancak bir sonuç alamadı. Bunun üzerine papaya, İngiltere ve Fransa kralına elçiler gönderip kendisine yardımcı olmalarını istediysede beklediği yardımı alamadı. Olcaytu ile mücadele halinde olan Memlükler'e ödemekte oldukları vergiyi kesen Ermeniler üzerlerine kuvvet sevk edilince barış isteyip vergilerini ödeyeceklerini bildirdiler.

Emîr Sellâr ve Baybars el-Çâşnigîr'in tahakkümünden bunalan Sultan Muhammed, 708 yılı Ramazan ayında (Şubat 1309) hacca gitmek üzere Kahire'den ayrılacağını ilân etti. Bir süre sonra yola çıkıp Kerek'e vardığında maiyetindeki emirlere saltanatı bıraktığını bildirdi, Kahire'deki emirlere de mektup göndererek aralarından birini sultan seçmelerini istedi. Bunun üzerine Baybars el-Çâşnigîr, el-Melikü'l-Muzaffer unvanıyla sultan ilân

Muhammed b. Kalavun'un Kahire'de inşa ettirdiği medresenin minaresinden bir detay



edildi (23 Şevval 708 / 5 Nisan 1309). Ancak kısa bir süre sonra emîrlerin büyük bir kısmı Muhammed b. Kalavun'dan yana tavır aldı, bazı emirlerle askerler gruplar halinde o sırada Dimaşk'ta bulunan Muhammed b. Kalavun'un saflarına katıldı. Endişeye kapılan Baybars el-Çâşnigîr emirlerini toplayıp fikirlerini sordu. Emîrler, Muhammed b. Kalavun'dan af dileyip saltanatı tekrar kendisine devretmesini söylediler. Baybars, Muhammed b. Kalavun'a bir elçi göndererek saltanatı kendisine bıraktığını bildirdi. Böylece üçüncü defa tahta çıkan Muhammed b. Kalavun (2 Şevval 709 / 5 Mart 1310) ilk iş olarak Baybars ve Sellâr'ı bertaraf edip nâibliklere güvendiği adamlarını tayin etti.

Moğollar'ın Suriye'ye yeni bir sefer düzenlemesi üzerine sultan Şevval 712'de (Şubat 1313) Kahire'den yola çıktı. Yolda Moğollar'ın Rahbe kuşatmasına son verip geri çekildiklerini öğrenince Hicaz'a yönelip hac farızasını ifa ettikten sonra Kahire'ye döndü (Safer 713 / Haziran 1313). Sultan Muhammed 715'te (1315) Ermeniler'in hâkimiyetindeki Malatya'yı savaş yoluyla ele geçirdi. Ertesi yıl vergilerini ödemeyen Nûbe halkına karşı asker sevketti. Müslüman olan bir Nûbeli'nin idaresindeki ordu Nûbe'de iktidarı ele geçirdi de çok geçmeden öldürüldü. Olcaytu'dan sonra İlhanlı tahtına geçen Ebû Saîd Bahadır Han, Muhammed b. Kalavun'a barış teklifinde bulundu. Taraflar arasında İlhanlı hâkimiyetindeki topraklarda yaşayan müslümanlara hac iznini de kapsayan bir barış antlaşması imzalandı (723/1323).

Saltanatının son yıllarında Muhammed b. Kalavun ile Halife Müstekfî-Billâh'ın arası açıldı. 736 (1336) yılında halife tutuklandı; halkla ve devlet adamlarıyla görüşmesi yasaklandı. Ardından Kûs'a sürgüne gönderildi (737/1337). Sultan Muhammed, Müstekfî-Billâh'ın ölümü üzerine veliahdı Ahmed'i değil aynı aileden İbrâhim'i Vâsiq-Billâh lakabıyla halife ilân etti. Ancak ölümünden kısa bir süre önce Ahmed'in Hâkim-Biemrillâh lakabıyla halife ilân edilmesine izin verdi.

Muhammed b. Kalavun 21 Zilhicce 741'de (7 Haziran 1341) vefat etti. Sultan bu üçüncü saltanat döneminde yönetime hâkim olmayı başarmış, Memlükler'in büyük devletler arasında yer almasını sağlamış, Ebû Saîd Bahadır Han ile barış yaparak İlhanlı tehdidini son vermiştir. Ayrıca Resûlîler, Hafşîler, Merînîler, Delhi Sultanlığı, Bizans İmparatorluğu, Fransa Krallığı, Habeşistan Krallığı, Bulgar Çarlığı ve

Aragon Krallığı'yla iyi ilişkiler kurmuştur. Cömertliği ve kurnazlığıyla tanınan Muhammed b. Kalavun'un iyi vasıfları yanında insanlara karşı güvensizlik, intikam hırsı ve paraya düşkünlük gibi kötü vasıfları da vardı. Âimlere değer verirdi. Takıyyüddin İbn Teymiyye, Alâeddin Konevî, Hatîb el-Kazvîni ve tarihçi Ebû'l-Fidâ onun saygı duyduğu şahsiyetlerdendi. Sultan Kudüs'e su getirtmiş, zirâ faaliyetlere önem vermiş, İskenderiye'de el-Halîcû'n-Nâsîrî denilen kanalı kazdırmış, su kanallarını onartmış, haksız yere alınan vergileri iptal etmiştir. İmar faaliyetleriyle de ilgilenmiş; Mısır, Suriye ve Filistin'de çok sayıda cami, medrese, tekke, köprü, sarnıç, han, hamam ve saray yaptırmıştır. Kahire'deki el-Medresetü'n-Nâsîriyye ve el-Câmiu'n-Nâsîrî onun devrinde yapılan önemli mimari eserler arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'd-Devâdârî, *ed-Dürrü'l-fâhîr fî sireti'l-Meliki'n-Nâsîr* (nşr. H. R. Roemer), Kahire 1379/1960; Zeynüddin İbnü'l-Verdî, *Tetimmütü'l-Muhtaşar fî ahbâri'l-beşer*, Kahire 1285, II, 242, 256; Yüsuflî, *Nüzhetu'n-nâzir fî sireti'l-Meliki'n-Nâsîr* (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1406/1986; Safedî, *el-Vâfi*, IX, 370; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 3, 7 vd., 14-16, 18, 21, 24-26, 47 vd., 52, 56, 73, 135, 158; İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-nebih fî eyyâmî'l-Manşûr ve benih* (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1982; Makrîzî, *es-Sülûk* (Ziyâde), I/3, s. 794, 805, 806, 819, 822, 829, 856, 877-878, 883, 898; II/1, s. 70, 841 vd.; II/2, s. 537; a.m.f., *el-Hıttat*, Kahire 1324, II, 239; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VIII, 41, 63 vd., 67, 99, 240 vd.; İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine*, Kahire 1389/1966, IV, 261-262; Süyûtî, *Hüsnü'l-muâhadara*, Kahire 1321, II, 83; İbn İyâs, *Bedâ'ü'z-zühûr*, Kahire 1301, I, 150 vd.; Ali Paşa Mübârek, *el-Hıttatü't-Tevfikıyye*, Kahire 1969, s. 92-101; Mekki Şübeke, *es-Südan 'abre'l-kurûn*, Kahire 1964, s. 36-37; Hayât Nâsîr el-Haccî, *es-Sultân en-Nâsîr Muhammed b. Kalâwûn ve Nizâmü'l-vakf fî 'ahdih*, Küveyt 1983; Şemseddin eş-Şücâî, *Târîhu'l-Meliki'n-Nâsîr Muhammed b. Kalâwûn eş-Şâlihî ve evlâdih* (nşr. ve trc. B. Schäfer), Wiesbaden 1985; R. Irwin, *The Middle East in the Middle Ages, The Early Mamluk Sultanate 1250-1382*, Carbondale 1986, s. 105-124; İsmail Yiğit, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlükler*, İstanbul 1991, s. 65-81; A. Levanoni, *A Turning Point in Mamluk History: The Third Reign of al-Nâsîr Muhammed Ibn Qalâwûn (1310-1341)*, Leiden 1995; M. Abdülazîz Merzûk, *en-Nâsîr Muhammed b. Kalâwûn*, Kahire, ts.; R. Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, New York 1995, bk. İndeks; D. Behrens-Abouseif, "al-Nâsîr Muhammed and al-Aşraf Qâytabay-Patrons of Urbanism", *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras* (nşr. U. Vermeulen - D. de Smet), Leuven 1995, s. 267-284; P. M. Holt, "an-Nâsîr Muhammed b. Qalâwûn (684-741/1285-1341), his Ancestry, Kindred and Affinity", *a.e.*, s. 313-323; a.m.f., "Qalâwûn's Treaty with the Latin

Kingdom (682/1283), Negotiation and Abrogation", *a.e.*, s. 325-334; a.m.f., "al-Nâsîr", *EP* (İng.), VII, 991-992; U. Vermeulen, "Some Remarks on a Rescript of an-Nâsîr Muhammed b. Qalâ'ûn on the Abolition of Taxes and the Nuşayris (Mamlaka of Tripoli, 717/1317)", *Orientalia Loveniensia Periodica*, I, Leuven 1970, s. 195-201; Ahmet Ali Bayhan, "Mısır'daki Türk Kültür Varlığından Örnekler: Kahire/Nâsîr Muhammed b. Kalavun Camii", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, sy. 7, Erzurum 2001, s. 23-36.



KÂSİM ABDUH KÂSİM

MUHAMMED b. KÂSİM es-SEKAFİ

(محمد بن قاسم الكافي)

Muhammed b. Kâsım b. Muhammed
b. el-Hakem b. Ebî Akil es-Sekafî
(ö. 96/715)

Sind'i fetheden Emevî kumandanı.

72 (691-92) yılında Basra'da doğdu. Babası Kâsım b. Muhammed, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin Basra valisi ve akrabası idi. Henüz genç yaşta Haccâc tarafından Fars bölgesinin merkezi Şiraz'daki öncü kuvvetlerinin başına getirilen Muhammed, daha sonra Sind'in fethine memur edildi. Haccâc 91 (710) yılında Sind Racası Dâhir'in üzerine. Mekkân'daki müslümanlar ve müslüman ticaret gemilerine düşmanca tavır takınması ve Mekkân Valisi Saîd b. Eslem'i öldürenleri koruması sebepleriyle Ubeydullah b. Nebhân ve Büdeyl b. Tahfe el-Becellî'yi göndermiş, ancak yapılan savaşlarda her ikisi de şehid düşmüştü. Muhammed'in emrine 60 milyon dirhem ve 6000 kişilik bir ordu veren Haccâc, Şiraz'da karargâh kurup diğer birliklerin iltihakını beklemesini söyledi. Muhammed, ordunun her türlü ihtiyacını karşıladıktan sonra erzak ve tecihizatı, mancinıkları ve yeni gelen takviye birliklerini gemilerle Deybül'e gönderip arkasından orduyla Mekkân'a doğru yola çıktı. Mekkân'a varmasının (92/711) ardından Kannezbûr ve Ermâil'i fethetti; daha sonra da kendisine katılan müstakbel Sind valisi Muhammed b. Hârûn'un ordusuyla birlikte Ermâil'den Deybül'e gidip şehri kuşattı. Aynı günlerde, gemilerle yolladığı mancinık ve askerler de limana ulaşarak kuşatmaya katıldılar. Üç ay süren kuşatmanın sonunda müslümanlar tarafından Hindistan'da ilk defa kullanılan mancinıkla ünlü kulenin yıkılmasıyla şehir düştü (93/712). Muhammed emniyeti sağladıktan sonra Deybül'de bir cami yaptırdı ve merkezden gönderilen 4000 kişiyi burada iskân edip Sind'deki diğer şehirlere yöneldi; Nîrûn, Sivîstan

(Sedûsân) ve Bağrûr'u kan dökmeden fet-hetti. Sivistan geri alındıysa da Muham-med'in Dâhir'le yaptığı bir savaşta raca hayatını kaybetti (10 Ramazan 93/20 Ha-ziran 712). Bu savaşın sonra Rûr (Arûr), Brahmanâbâd ve Mûltan fethedilerek çok sayıda esir ve bol miktarda ganimetle bir-likte Sind topraklarının tamamı ele geç-iildi. Böylece 92-96 (711-715) yılları ara-sında gerçekleştirilen fetihlerle bugünkü Belûcistan'dan Hindistan'daki Kathia-var'a kadar bütün İndus vadisi İslâm hâ-kimiyetine girmiş oldu. Dâhir'in eşlerin-den biriyle evlenen Muhammed bölge hal-kına can ve mallarının emniyet altında ol-duğunu bildirdi; Budist ve Hindular'a din hürriyeti tanıdı ve tapınaklarına dokun-madı. Mûltan'ın fethinden etkilenen Bail-man (Bhilamalla) racası da kendi arzusuyla İslâm hâkimiyetini benimsedi.

Muhammed b. Kâsım, Kannevc Krallı-ğına karşı yürümek amacıyla hazırlık yap-tığı sırada Haccâc b. Yûsuf es-Sekaff'nin, ardından da Halife I. Velîd'in ölümü üze-rine bu planını gerçekleştirmedi. Süley-man b. Abdûlmelik halife olunca (96/715) ağabeyi Velîd'in kendisini veliahtlıktan az-letmesini desteklediği için kin duyduğu Haccâc'ın akraba ve adamlarına karşı bir harekât başlatarak onları görevlerinden uzaklaştırıp cezalandırma yoluna gitti. Bu arada Muhammed de yerine tayin edi-len Yezîd b. Ebû Kebşe es-Seksekî tara-fından zincire vurulup Irak'a gönderildi; Vâsıt'ta zindana atılarak işkence altında öldürüldü. İntihar ettiğine veya Dâhir'in intikamını almak isteyen yakınlarının su-ikastına uğradığına dair rivayetler de var-dır. Zeki ve cesur bir kumandan, kabili-yetli bir idareci olan Muhammed b. Kâ-sım'ın ölümüne Sind'deki müslümanlar kadar gayri müslimler de üzüldü. Çünkü herkese din ve vicdan özgürlüğü tanımış, bütün insanlara hoşgörüsüyle yaklaşmış-tır. Dönemin şairleri ülkeler fetheden bu genç kumandanın arkasından kasideler yazmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzûrî, *Fütûhu'l-büldân*, Leiden 1866, s. 435-438, 440-441; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 250, 256; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, Beyrut 1973, I, 187; İbn Havkal, *Kitâbü'l-Mesâlik* (nşr. M. J. de Geo-je), Leiden 1887, s. 476; Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, Beyrut 1403/1983, s. 19, 81; Ali b. Hâmid b. Ebû Bekir el-Kûfî, *Fethu's-Sind: Çeçnâme, Fetihnâme-i Sind* (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXI, 304-310; H. Cousens, *The Antiquities of Sind with Historical Outline*, Calcutta 1929, s. 107-109; N. C. Majumdar, *Explorations in Sind*, Delhi 1934, s. 2; S. M. Hodiwala, *Studies in Indo-Muslim History*, Bombay 1939, I, 89; Abdullah

Mübeşşir et-Tarâzî, *Mevsû'atü't-târîhi'l-İslâmî ve'l-hadâreti'l-İslâmiyye li-bilâdi's-Sind ve'l-Bencâb fi 'ahdi'l-Arab*, Cidde 1403/1983, I, 164-226; H. M. Elliot - J. Dowson, *The History of India as Told by Its Own Historians*, Delhi 1990, I, 119-124, 157, 174, 180, 192, 210, 428, 432, 434, 437; İqtidar Husain Siddiqui, *Perso-Arab Sources of Information on the Life and Conditions in the Sultanate of Delhi*, New Delhi 1992, s. 44-46; Mahmûd Şit Hattâb, "Muham-med b. Kâsım eş-Şekâfi Fâtihu's-Sind", *MMllr.*, XVI (1968), s. 127-148; M. Yusuf Abbasi, "Mu-hammad bin Qasim's Conquest of Sind (A Military Appraisal)", *Journal of Central Asia*, II/1, Islamabad 1979, s. 159-188; Tasvir Husain Ha-midi, "Entry Route of Muhammad bin Qasim in South Eastern Sindh", *JPHS*, XLV/4 (1997), s. 337-345; Y. Friedman, "Muhammad b. al-Kâ-sım", *EI²* (İng.), VII, 405-406.



İQTİDAR HUSAIN SIDDIQUI

MUHAMMED b. KERRÂM

(محمد بن كرام)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm
b. Arrâk b. Huzâbe
b. el-Berr (el-Berâ') es-Siczi
(ö. 255/869)

Horasan
ve Mâverâünnehir'de
ortaya çıkan

Kerrâmiyye fırkasının kurucusu.

Büyük ihtimalle 190 (806) yılında Sicis-tan'ın Zerenc şehrinin bir köyünde doğ-du. Arap asıllı olduğu belirtilen babası Kerrâm (Kerâm, Kirâm) Benî Nizâr'a, bazı-larına göre ise Benî Tûrâb'a mensuptur (Sem'ânî, V, 43-44; Zehebî, *Mizânü'l-i'ti-dâl*, IV, 21-22). İlk eğitimini köyünde alan Muhammed tahsil için Horasan'a gitti. Nişâbur'da uzun süre yanında kaldığı Mürcie âlimi ve zâhid Ahmed b. Harb'den faydalandı, zühde ilgili görüşlerinde onun tesirinde kaldı. Ayrıca diğer bazı ho-caların derslerine devam etti. Ali b. İshak el-Hanzalî es-Semerkindî'den Muham-med b. Sâib el-Kelbî'nin Muhammed b. Mervân tarikiyle gelen tefsirini okudu. Daha sonra Belh'te Mürciî İbrâhim b. Yû-suf el-Mâkiyânî'den, Merv'de Ali b. Ha-cer'den, Herat'ta Mürciî Abdullah b. Mâ-lik b. Süleyman'dan öğrenim gördü. Mürcie adına hadis uyduran Ahmed b. Abdul-lah el-Cüveybârî ve Mürciî Muhammed b. Temîm el-Faryâbî'den çok sayıda hadis rivayet etti (İbn Hibbân, I, 142; II, 306).

Kaynaklarda genellikle Mürcie'nin men-subu veya kollarından Kerrâmiyye'nin ku-rucusu diye gösterilen, bazı eserlerde ise Mürcie kelâmcısı yahut Mürciî bir zâhid olarak tanıtılan Muhammed b. Kerrâm (Zehebî, *el-İber*, I, 366; İbnü'l-İmâd, II,

131) öğrenimini tamamladıktan sonra gençlik yıllarını Sicistan'da geçirdi. Amelî konularda diğer Mürciîler gibi Ebû Hanî-fe'nin fikhî görüşlerine bağlı kaldı. "Üm-metimden Ebû Hanife isimli biri çıkacak ve Allah onun vasıtasıyla sünnetimi yeni-leyecek" meâlindeki hadisi (Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, I, 106) Ahmed b. Abdullâh el-Cüveybârî'den rivayet etti. Bu arada İb-râhim b. Muhammed b. Süfyân, İbrâhim b. Haccâc, Muhammed b. İsmâil b. İshak, Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ ed-Deh-hân ve daha pek çok kimse onun dersle-rine devam edip kendisinden rivayette bulundu (İbn Asâkir, XV, 878; Sem'ânî, V, 44). Kendini ibadete vermesi geniş bir kesimin etrafında toplanmasına vesile oldu. Özellikle zühde, teccim ve teşbihe ilgili gö-rüşlerini Muhammed b. İsmâil b. İshak'ın rivayet ettiği söylenir (a.g.e., V, 42-43).

Sicistan valisinin dinde bid'atlar orta-ya koyduğu gerekçesiyle Muhammed b. Kerrâm'ı öldürtmek istediği, fakat taraf-tarlarının fazla olması sebebiyle sürgün etmekle yetindiği belirtilmekte (Sübkî, II, 306), ancak vali tarafından ona isnat edilen bid'atların neler olduğu bilinme-mektedir. İbn Kerrâm, Sicistan'dan çıkarılmasının ardından fikirlerini Gûr, Gar-cistan (Gazne) ve Horasan'ın kırsal kesim-lerinde köylüler arasında yaymaya devam etti. Buralarda ayrıca ashâbü'l-hadis ile Şi'a'nın düşüncelerine karşı mücadele ver-di (Bağdâdî, s. 215-216; Şehristânî, I, 45). Garcistan'da bulunduğu sırada âbid gö-rünümüyle pek çok kimseyi kendisine bağladı. Bazı taraftarlarıyla birlikte Nişâ-bur'a geldiğinde özellikle cahil ve ezilmiş köylüler onun fikirlerini kolayca benim-sedi (Bağdâdî, s. 216; İsfarayînî, s. 100; Bosworth, L/1 [1968], s. 6).

Hayatının bu hareketli dönemlerinde Mekke'ye gidip beş yıl süreyle mücavir kaldıktan sonra Nişâbur'a dönen Muham-med b. Kerrâm'ın Mekke'de kimlerle görüştüğü konusunda yeterli bilgi bulun-mamaktadır. Ardından Sicistan'a döndü, zühde ve takvâ adına bütün mallarını satıp Nişâbur'a geçti. Burada dikişsiz deri elbise giydiği, başına beyaz külâh koydu-ğu, sütçülükle uğraştığı, dükkânında in-sanlara vaaz ve nasihatte bulunduğu be-lirtilmektedir. Bu şekilde etrafında avam-dan fakir bir kesimi toplamayı başaran İbn Kerrâm, kalbin bilmesi (mârifet) olma-sa bile sadece şehâdet kelimesini söyle-mekle (ikrar) imanın geçerli olduğu fikrini ortaya attı. Ayrıca teccim ifade eden bazı görüşler ileri sürmeye başladı; bu arada zühde ve ibadet konusunda âzami hassasi-

yet gösterdi. Ancak fikirleri ve hayat tarzı halk arasında tartışılmaya başlandı. Bazıları onu âlim ve dindar bir kimse olarak kabul ederken bazıları düşüncelerini eleştirdi. Özellikle imanın sadece ikrardan ibaret olduğu şeklindeki görüşü Muhammed b. Eslem'den büyük tepki gördü. Abbas b. Hamza ve İbn Huzeyme ise İbn Kerrâm'a mensup kişilerin küfre girdiği, tövbe etmedikleri takdirde öldürülmelerinin gerektiği yönünde fetva verdiler (İbn Hacer, V, 356). Öte yandan Buhârî'ye gönderdiği bir mektupla imanın artıp eksilmeyeceğini belirten hadis konusunda fikrini sorması, Buhârî'nin de bu hadisi rivayet edenlerin şiddetle dövülmesi ve uzun süre hapsedilmesi gerektiğini yazarak mektubunu iade etmesi (Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, IV, 21) İbn Kerrâm'ın toplumdaki itibarının sarsılmasına yol açtı. Tâhirîler'in Horasan valisi Tâhir b. Abdullâh'ın huzurunda bir grup âlim tarafından sorulanan İbn Kerrâm, fikirlerinin ilâhî ilham ürünü olduğunu iddia edince 243 (857) yılında vali tarafından Nişâbur'da hapsedildi. Bir süre sonra serbest bırakıldı ve Şam ordusunun sınırdaki karargâhına gitti, oradan yine Nişâbur'a döndü. Bu defa Muhammed b. Tâhir kendisini sekiz yıl hapse mahkûm etti (Sübkî, II, 304; İbn Hacer, V, 356). Muhammed b. Kerrâm'ın hapsedilmesinde iman görüşünün, dolayısıyla Mürce'ye yakınlığının büyük payı olduğu düşünülebilir. 251'de (865) serbest bırakıldığında Kudüs'e gidip vaaz vermeye başladı. İmanın ikrardan ibaret olduğu düşüncesinde ısrar etmesi üzerine kitapları yakıldı; Kudüs valisi tarafından Remle'ye sürgün edildi ve burada vefat etti. Cesedinin Kudüs'e getirilerek Eriha'da Zekeriyâ peygamberin yanına gömüldüğü rivayet edilmektedir.

Allah'ın arş üzerinde bulunduğunu ve arşı doldurduğunu, O'nun zât ve cevher itibarıyla tek olduğunu, bir yerden başka bir yere intikal edebileceğini, ilâhî kelâmın lafız açısından da kadim olduğunu savunan Muhammed b. Kerrâm, Allah'ın zâtıyla ilgili olarak ileri sürdüğü tecsim doktriniyle vahdet-i vücûda zemin hazırlamış, dolayısıyla İslâm düşüncesinde antropomorfist tanrı anlayışının ilk temsilcilerinden kabul edilmiştir. Bunun yanında iman için dilin ikrarını kâfi görmesinin yaşadığı bölgede pek çok kişinin müslüman olmasını kolaylaştırdığı söylenmiştir (bk. KERRÂMİYYE).

Eserleri. Muhammed b. Kerrâm'a yapılan atıflardan günümüze ulaşmayan eser-

leri hakkında kısmen fikir edinmek mümkündür. 1. *Kitâbü't-Tevhîd*. Allah'ın varlığı, sıfatları ve diğer temel akaid meselelerine dair olmalıdır. 2. *Kitâbü 'Azâbül-ğabr*. Allah'ın zâtı ve sıfatları, iman, büyük günah gibi itikadî konularla ilgili olup sonraki müellifler tarafından bu kitaba atıflar yapılmıştır (Bağdâdî, s. 161, 163, 164; İsferyânî, s. 103-104; Neseffî, I, 112; Şehristânî, I, 124; Sem'ânî, V, 43). Eserin bölümlerinden biri hadisçilerin iman anlayışının reddi hakkındadır, müellif burada imanı ikrar ve amel olarak tanımlayanları reddetmektedir. 3. *Kitâbü's-Sır*. Şîh İbn Dâî er-Râzî'nin yaptığı alıntılardan eserin İbn Kerrâm'ın kelâmî ve fikhî görüşlerini içerdiği anlaşılmaktadır. 4. *Ma-kâlât*. Zühde ve zahmet içinde yaşamaya (tekaşşüf), ayrıca nefsanî arzulardan kurtulma yollarına dair bazı hadisleri, görüşleri ve diğer ahlâkî konuları içerdiği sanılmaktadır (Massignon, s. 263).

Ömer es-Semerkindî'ye nisbet edilen *Kitâbü Revnâkı'l-kulûb* adlı eser Muhammed b. Kerrâm'ın biyografisini de ihtiva etmektedir (Ess, *Ungenützte Texte zur Kerrâmiya*, s. 30-41).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-İktisâb* (nşr. Mahmûd Arnûs), Beyrut 1986, s. 21, 27; Eş'arî, *Ma-kâlât* (Ritter), s. 141, 143; Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-a'zam*, İstanbul 1887, s. 27; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 142; II, 306; Ebül-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red*, Mısır 1991, s. 151; Hakîm en-Nisâbü'rî, *Târîh-i Nisâbü'r* (nşr. R. N. Frye), Mouton 1965, V, vr. 27^b; Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 161, 163, 164, 215-216; İsferyânî, *et-Tebşîr* (Hût), s. 100, 103-104; Neseffî, *Tebşîratü'l-edille* (Salamé), I, 112; Şehristânî, *el-Milel*, Beyrut 1990, I, 45, 124; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 42-44; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XV, 877-879; Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, I, 106; IV, 21-22; a.mlf., *el-İber*, I, 366; Safedî, *el-Vâfi*, Dimaşk 1954, IV, 375-377; Sübkî, *Tabakât*, II, 304-306; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 353-354, 356; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, II, 131; L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954, s. 260, 263; Süheyr M. Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-müslimîn: Mezhebü'l-Kerrâmiyye*, Kahire 1971, s. 48-54; J. van Ess, *Ungenützte Texte zur Kerrâmiya*, Heidelberg 1980, s. 8-11, 30-41; a.mlf., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin 1991; U. Rudolph, *Al-Maturîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1996, s. 82-87; Sönmez Kutlu, *Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürce ve Tesirleri*, Ankara 2000, tür.yer.; a.mlf., "Kerrâmiyye", *DİA*, XXV, 294-296; M. Şerefeddin [Yaltkaya], "Kerramiler", *DİFM*, III/11 (1929), s. 3; C. E. Bosworth, "The Rise of the Karamiyah in Khurasan", *MW*, L/1 (1968), s. 5-14.



SÖNMEZ KUTLU

MUHAMMED KÜRD ALİ

(محمد كرد علي)

Muhammed Ferîd
b. Abdirrezzâk b. Muhammed
(1876-1953)

Suriyeli edebiyat ve tarih âlimi,
gazeteci ve yazar.

Dimaşk'ta doğdu. Asıl adı Muhammed Ferîd'dir. Irak'ın Süleymaniye şehrinde Dimaşk'a göç eden Kürt asıllı bir aileye mensuptur. İlkokuldan sonra askerî rüşdiyeye kaydoldu; burada Türk dili ve edebiyatı okudu. Hıristiyan Âzârlılar papaz okuluna iki yıl devam ederek Fransız dili ve edebiyatı dersleri aldı. Başta Tâhir el-Cezâirî olmak üzere Muhammed Mübârek el-Cezâirî, Selîm el-Buhârî gibi âlimlerden Arap dili ve edebiyatı ile tarih vb. ilimleri tahsil etti. Ayrıca Voltaire, Rousseau, Montesquieu gibi yazarların eserlerini okuyarak zengin birikime sahip oldu.

On iki yaşında babasını kaybeden Muhammed Kürd Ali, Dîvânü'ş-şuûnî'l-ecnebiyye'de altı yıl süren memuriyet hayatında Arapça'dan Fransızca'ya ve Fransızca'dan Arapça'ya çeviriler yaptı. On altı yaşında gazeteciliğe başladı; Şam'ın ilk resmî haftalık gazetesi *eş-Şâm*'a redaktör olarak girdi. Mısır'ın *el-Muktefat* dergisinde yayımladığı ilmî makaleleriyle Arap dünyasında şöhrete kavuştu. 1901'de Kahire'de *er-Râ'id el-Mısrî* gazetesinde çalıştı. Aynı zamanda *eş-Zâhir*, *el-Mü'eyyed* ve *el-Müsâmerât* gazeteslerinde yazı yazdığı gibi Muhammed Abdüh ile tanışma fırsatı bularak onun Ezer Üniversitesi'nde verdiği derslere katıldı. Bu sırada Paris'te neşredilen *Mecelletü'l-âlemi'l-İslâmî* dergisinde de makaleleri yayımlandı. 1906'da Mısır'da *el-Muktebes* dergisini çıkardı. 1908'de dergiyi Şam'a nakletti ve burada yayımını on yıl daha sürdürdü. Aynı adı taşıyan günlük siyasî bir gazete de neşrediyordu.

1909'da Fransa'ya gitti. Burada birkaç ay kalarak kütüphanelerdeki yazma eserleri inceledi ve Fransız filozofu Emile Boutroux ile tanıştı. Ardından Şam'a döndü. 1913'te ikinci defa Avrupa seyahatine çıktı; Fransa, İtalya, Macaristan ve İstanbul'u ziyaret etti. Bu seyahatten edindiği intibalarını *Ğarâ'ibü'l-Ğarb* adlı kitabı ve *el-Muktebes* dergisinde yazdığı otuz üç makaleyle anlattı. Yolculuğu sırasında İtalyan tarihçisi Leone Caetani ile tanıştı, onun kütüphanesinden yararlandı ve birçok eserinin malzemesini buradan aldı.



Muhammed
Kürd Ali

Muhammed Kürd Ali, Şam'a geldikten sonra İttihatçılar'la arasının açılması yüzünden Şam'ı terkedip İstanbul'a gitti. 1918'de Şam'da kurulan ilk Arap hükümetinin ordularıyla birlikte Şam'a döndü. Ardından Maarif Divanı başkanlığına getirildi. 1919'da el-Mecmau'l-ilmîyyü'l-Arabî'yi kurarak ilk başkanı oldu ve hayatını bu akademiye adadı. Ayrıca Şam'da oluşturduğu arkeoloji kurumunun yanı sıra Zâhiriyye Kütüphanesi'nin gelişmesini sağladı. Bu kurumu yöneten Kürd Ali diğer Arap ülkelerinde de birer akademinin açılmasına çalıştı ve Kahire Akademisi'nin kurucusu ve ölümüne kadar üyesi oldu.

Cemâleddin-i Efgânî ile talebesi Muhammed Abduh'un başlattığı ıslah hareketini benimseyen Kürd Ali, Dimaşk Hukuk Enstitüsü'nde öğretim görevi üstlendiyse de genellikle resmî vazifelerden uzak kaldı. Ancak 1920-1922 ve 1928-1932 yıllarında Maarif bakanlığı yaptı. 1921'de üçüncü defa Avrupa seyahatine çıkarak Belçika, Hollanda, İngiltere, İspanya, Almanya, İsviçre ve Macaristan'ı gezdi. Seyahat hatıralarını elli bir makede toplayıp *Garâ'ibü'l-Ğarb* adlı eserinin ikinci baskısına ekledi. Muhammed Kürd Ali Şam'da vefat etti.

İletişimin bir ıslah vesilesi olarak önemini kavramış olan Muhammed Kürd Ali bu imkândan faydalanmıştır. Gazeteciyi bir eğitimci, akıl hocası, milletleri doğru yola sevkeden, hükümdarları denetleyen ve mazlumları savunan bir kişi olarak görülmüştür. *el-Muktebes* dergisinde Osmanlı yönetiminin eksikliklerini ortaya koymakla birlikte Osmanlı câmiyasından ayrılmak istememiştir. Buna rağmen birçok Osmanlı valisinin hisşına uğramış, gazetesi kapatılmış ve kendisi yargılanmıştır. Bu sebeple Fransızlar'ın I. Dünya Savaşı'n-

dan sonra Şam'ı işgalleri sırasında *el-Muktebes*'i kapatmış ve bilimsel araştırmalara yönelmiştir. Taassuba karşı olan Muhammed Kürd Ali, Arap-İslâm medeniyetini savunduğu gibi Batı medeniyetine hayranlığını da gizlememiştir. Batı medeniyetinden faydalanırken Araplar'ın kendi geçmişlerini unutmamaları gerektiğine dikkat çekmiştir. Araplar'ın kültürel yabancılığa düşmemeleri için Japonlar'ı örnek almalarını özellikle önermiştir. Bu çerçevede Abdülaziz Fehmi Paşa'nın Arapça'yı modernleştirmek amacıyla Latin harflerini kabul etme fikrine karşı çıkmış ve bunun Kur'an dilini bozma, İslâm kültürünü yok etme amacı taşıdığını belirtmiştir.

II. Meşrutiyet'in ardından İttihatçılar'ın Türkçülük politikasının Osmanlı uyanışını çıkmaza soktuğunu, Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde Türkler'in ve Araplar'ın bir arada yaşaması gerektiğini söylemiştir. Ancak I. Dünya Savaşı'ndan ve Osmanlı Devleti'nin parçalanmasından sonra Arap birliğinin kurulmasını desteklemiştir. Muhammed Kürd Ali, İttihatçılar devrinde Türkler ve Araplar'dan oluşan Hürriyet ve İtilâf Fırkası adında siyasî bir parti kurmuştur. Suriye'deki Fransız mandası devrinde de müslüman ve hıristiyanların yer aldığı el-Hizbü'l-vatanî'yi oluşturmuşsa da uzun süre devam ettirememiştir. Tarıhçi kişiliğiyle de bilinen Muhammed Kürd Ali, çalışmalarında İslâm medeniyetinin başarılarını ve Ortaçağ'da Avrupa üzerindeki etkisini dile getirmiş, şarkiyatçılara reddiye yazmıştır.

Eserleri. A) Telifleri. *Resâ'ilü'l-büleğâ'* (Kahire 1908, 1913, 1946, 1954); *Garâ'ibü'l-Ğarb* (üç Avrupa seyahatiyle İstanbul ve Mısır gezilerine dair gözlemlerini ve anılarını içerir, Dimaşk 1910; I-II, Kahire 1923); *er-Rihletü'l-enverîyye ile'l-aşkâ'l-Hicâziyye ve's-Şâmiyye* (Beyrut 1916, 1334); *el-Ba'şetü'l-İlmîyye ilâ Dâri'l-hilâfeti'l-İslâmiyye* (Beyrut 1916); *Gâbirü'l-Endelüs ve hâzırühâ* (MMİADm. [1922], II/5, s. 129-346); *Hıta'tü's-Şâm* (I-VI, Dimaşk 1343-1347/1925-1928); *el-Hükümetü'l-Mısriyye fi's-Şâm* (Kahire 1925); *el-Ğadim ve'l-hadîş* (*el-Muktefâf*, *el-Muktebes*, *el-Mü'eyyed*, *eż-Zâhir* dergilerinde çıkan makalelerinden seçmeleri ihtiva eder, Kahire 1343/1925); *el-İslâm ve'l-hadâratü'l-Şarabiyye* (Kahire 1934, 1936, 1950, 1968); *el-İdâretü'l-İslâmiyye fi'izzı'l-Şarab* (bir önceki eserde yer alan bazı konferanslarıdır, Kahire 1934); *Ümerâ'ü'l-beyân* (kadim ediplerden bazı ünlülerin biyogra-

fileri, edebî kişilikleri ve üslûpları hakkındadır, I-II, Kahire 1355/1937, 1367/1948; Beyrut 1969); *Târihu'l-hadâre fi'l-kurûni'l-vüstâ ve'l-hadîş* (Kahire 1940); *Dimaşk medinetü's-sihr ve's-şif'r* (bir önceki eserin bazı bölümlerinin özetinden ibarettir, Kahire 1944, 1404/1984); *Akvâ-lünâ ve ef'â-lünâ* (eski ve yeni örf, âdet ve geleneklerin mukayesesidir, Kahire 1946); *el-Müzekkirât* (I-IV, Dimaşk 1948-1951); *Gûtatü Dimaşk* (Dimaşk 1949, 1952, 1984); *Künüzü'l-ecdâd* (üstadi Tâhir el-Cezâirî dışında eski edip, şair ve müelliflerden elliden fazla kişinin biyografisini içerir, Dimaşk 1950, 1984); *el-Mu'âşırûn* (nşr. M. el-Mısri, Dimaşk 1980); *Mecelletü'l-Muktebes* (toplam sekiz cilt ve iki cüzdür).

B) Neşirleri. Abdullah b. Muhammed el-Belevî, *Sîretü Ahmed b. Tolûn* (Dimaşk 1939); Zahirüddin Ali b. Zeyd el-Beyhaki, *Târihu hükemâ'i'l-İslâm* (Dimaşk 1946); Ali b. Ebû Ali et-Tenûhî, *el-Müstecâd min fe'âlâti'l-ecvâd* (Dimaşk 1946); Ebû Abdullah Hasan b. Hüseyin, *Bâziyânü'l-'Azîz-Billâh, Kitâbü'l-Beyzere fi's-şayd ve'âlatihî* (Dimaşk 1947, 1952, 1409/1988); İbn Kuteybe, *Kitâbü'l-Eşribe* (Dimaşk 1366/1947) (eserleri için ayrıca bk. Sâmî ed-Dehhân, *MMİADm.*, XXX/2 [1955], s. 240-251; Adnân el-Hatîb, *MMLADm.*, XLIV/1-2 [1969], s. 161-180).

Muhammed Kürd Ali ayrıca şu eserleri Fransızca'dan tercüme etmiştir: Yâfmân, *Ğubbe'atü'l-yahûdî* (Kahire 1894); George, *el-Fazile ve'r-rezile* (Kahire 1907); Charles Sinopos, *Târihu'l-hadâre* (I-II, Kahire 1908).

BİBLİYOGRAFYA :

M. Kürd Ali, *Hıta'tü's-Şâm*, Dimaşk 1928, VI, 411-425; a.mlf., *el-Müzekkirât*, Dimaşk 1367-70/1948-51, I-IV, tür.yer.; Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 430-434; Cemâleddin el-Âlûsî, *Muhammed Kürd 'Ali*, Bağdad 1946; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 73; Sâmî ed-Dehhân, *Muhammed Kürd 'Ali: Hayâtühü ve âşâruh*, Dimaşk 1955; a.mlf., "Muhammed Kürd 'Ali", *MMİADm.*, XXX/2 (1955), s. 211-251; a.mlf., "Muhammad Kurd Ali", *Mélanges Louis Massignon*, Damas 1957, I, 369-394; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, X, 162; Selâhaddin el-Müneccid, *Mu'cemü'l-mü'errihine'd-Dimaşkiyyin*, Beyrut 1398/1978, s. 420-422; Semîr Saykalî, "el-Hayâtü'l-fikriyyetü'd-Dimaşkiyye fi müstehelli'l-ğarni'l-İşrin: Muhammed Kürd 'Ali ve Mecelletü'l-Meşrik", *el-Hayâtü'l-fikriyye fi'l-meşriki'l-'Arabî: 1890-1939*, Beyrut 1983, s. 145-171; M. Mehdî Allâm, *el-Mecma'ıyyün fi hâmsine 'âmen*, Kahire 1406/1986, s. 311-312; M. Abdüllatif Sâlih el-Ferfûr, *A'lâmü Dimaşk*, Dimaşk 1408/1987, s. 387-388; Şeffik Cebri, *Muğâdarât 'an Muhammed Kürd 'Ali*, Beyrut 1409/1989;

Adnân el-Hatîb, *Muhammed Kürd 'Alî*, Dımaşk 1410/1989; a.mlf., "Muhammed Kürd 'Alî", *MMLADm.*, XLIV/1-2 (1969), s. 161-180; a.mlf., "Muhammed Kürd 'Alî", *a.e.*, LXIV/2 (1989), s. 179-187; R. Hermann, *Kulturkrise und Konservative Erneuerung: Muhammad Kurd 'Alî (1876-1953)*, Frankfurt 1990; Muhammed b. İbrâhîm eş-Şeybânî, *Şeyhu'l-bâhişin Muhammed Kürd 'Alî*, Küveyt 1993; Zekî el-Mehâsinî, "Muhammed Kürd 'Alî", *el-Kitâb*, XII/51, Kahire 1953, s. 577-579; M. Kâmil Ayyâd, "Muhammed Kürd 'Alî", *MMLADm.*, XXIV/1 (1959), s. 185-191; A. Havemann, "Between Ottoman Loyalty and Arab 'Independence' Muhammad Kurd Ali", *Quaderni di Studi Arabi*, sy. 5-6, Venezia 1987-88, s. 347-356; İsa Fetûh, "Muhammed Kürd 'Alî", *MMLADm.*, LXIV/4 (1993), s. 712-725; Ch. Pellat, "Kurd 'Alî", *El²* (Fr.), V, 440-441.



SÂMÎ ES-SAKKÂR

MUHAMMED b. MAHLED

(bk. İBN MAHLED el-ATTÂR).

MUHAMMED MAHLÛF

(محمد مخلوف)

Muhammed b. Muhammed
b. Ömer Mahlûf el-Münestîrî
(ö. 1941)

Mâlikî âlimi, biyografi yazarı.

1280 (1863) yılı dolaylarında Tunus'un doğu sahilindeki Münestîr (Monastir) şehrinde doğdu. Kur'an-ı Kerim'i hifzetti ve Hüseyin Lâz, Ali Zehre gibi hocalardan akaid, ferâiz, hesap dersleri aldı. Çeşitli ilimlere ait temel metinleri ezberledi. Öğrenimine dört yıl kadar ara verdikten sonra 1882'de gittiği başşehir Tunus'ta Zeytûne Camii'nde tahsilini sürdürdü. Muhammed Sâdık b. Hamde, Hasan b. Muhammed Şebîl, Muhammed b. Osman en-Neccâr, Hammûde b. Muhammed Tâc, Sâlim b. Ömer Bûhâcib, Muhammed Tayyib b. Muhammed en-Neyfer, Mahmûd Bayram, Mahmûd b. Hoca ders aldığı âlimlerden bazılarıdır. Ayrıca Mehdî el-Vezzânî, Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî ve Abdülhay el-Kettânî'den icâzet aldı (*Şeceretü'n-nûr*, I, 460-471). 1890 yılında Zeytûne Camii'nde akaid, fıkıh ve nahiv dersleri vermeye başladı. 1895'te müderris olarak Münestîr'e gitti. Aynı yıl Kâbis (Gabes) şehrinde müftülük ve ardından kadılık görevlerine getirildi. 1901'de Münestîr'e kadı ve buradaki büyük camiye imam-hatip tayin edildi. 1936'da başmüftü oldu ve şer'î meclis başkanlığına getirildi. 15 Haziran 1941 tarihinde vefat edinceye kadar bu görevlerini sürdürdü.

Eserleri. 1. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî şabakâti'l-Mâlikiyye*. Mâlikî fukahasının biyografisine dair yazılan eserlerin en önemileri olarak Kâdî İyâz, İbn Ferhûn ve Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'nin çalışmalarını kaydeden müellif bunlardan sonuncusunun XI. (XVII.) yüzyılın başlarına kadar geldiğini, daha sonra yetişen ulemâ hakkında bir kitap yazılmadığı için bu eserini anılan çalışmalara bir zeyil olarak telif ettiğini belirtir. Tarih, coğrafya, isnad, Kur'an'ın cem'i, kurrâ-i seb'a, fukahâ-i seb'a, hadis kaynakları, *Kütüb-i Sitte* imamları, müctehid imamlar, ehl-i hadîs ve ehl-i re'y hakkında bilgilerin yer aldığı bir mukaddime ile başlayan kitap yirmi yedi tabaka halinde bir ana bölüm (maksad), eserde geçen fehreselerle ilgili kısa bir bölüm, hadis ilimleri ve kaynaklarına dair çeşitli bilgilerin yer aldığı bir hâtime, Hulefâ-yî Râşidîn'in fütuhâtı ve İfrîkiye emirleri hakkında bir tetimme ile müellifin memleketi Tunus ve Münestîr'le ilgili bir bölümle sona ermektedir. Esas bölüm Hz. Peygamber'le başlamakta, ahabın önde gelenleri, tâbiîn imamları, İmam Mâlik ve diğer ulemâ tabakaları ile devam etmekte, her tabaka kendi içinde memleketlere göre tasnif edilmektedir. Başlangıçtan XX. yüzyıla kadar tanınmış bütün Mâlikî ulemâsını kapsamı ve özellikle son dönem âlimlerine dair ilk elden bilgi vermesi bakımından önem taşıyan eser Kahire'de yayımlanmış (I-II, 1349-1350), daha sonra birçok ofset baskısı yapılmıştır. 2. *Mevâhibü'r-rahîm fî menâkıbi Mevlânâ eş-Şeyh Sîdî 'Abdisse-lâm b. Selîm*. Arûsiyye tarikatı şeyhlerinden Abdüsselâm el-Esmer'in hayatına da irdir. Müellif, Esmer'in *el-Envârü's-seniyye fî esânîdi't-tarîkati'l-Arûsiyye* adlı eserindeki tarikat silsilesine zeyil olarak ona ulaşan kendi silsilesini de eklediği bu kitabını şeyhin müridlerinden Kerîmüddin Abdülkerîm b. Nâsirüddin el-Bermûnî'nin *Ravzatü'l-ehzâr ve münyeti's-sâdâti'l-ibrâr fî menâkıbi şâhibi't-Târ*'ından ihtisar ettiği için eser *Ten-kîhu Ravzati'l-ehzâr ve münyeti's-sâdâti'l-ibrâr fî menâkıbi Sîdî 'Abdisse-lâm el-Esmer* adıyla anılır (Tunus 1325; Kahire 1386/1966). 3. *el-Mâzeriyye* (Se-fâkus 1356). Münestîr'de hastahane kurulması vesilesiyle kaleme alınan kitap, İbn Ebû Usaybia'nın *'Uyûnü'l-enbâ' fî şabakâti'l-etibbâ'* adlı eserinden derlenen tıp tarihine dair mâlûmatı ve tanınmış tabiplerin biyografilerini ihtiva etmektedir. Kitabı bu ad Münestîr'de medfun olan Kuzey Afrikalı Mâlikî âlimi Mâ-

zerî'den dolayı verilmiştir. Muhammed Mahlûf'un ayrıca, hocalarından Sâlim b. Ömer Bûhâcib'in biyografisine dair bir risâlesiyle, *el-Muvatta'*'da senedindeki rivâi ile Hz. Peygamber arasında iki kişi bulunan (sünâî) kırk hadis (bu hadisler için bk. *Şeceretü'n-nûr*, I, 48-52; II, 204-210) şerhine dair bir eseri olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 1-5, 48-52, 417-447, 460-471; II, 197, 204-210; Ahmed Abdesselem, *Les historiens tunisiens*, Tunus 1973, s. 27; A. H. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915*, Leiden 1978, s. 302, 304; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 206; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), IV, 57; VII, 82; Mahfûz, *Terâcimü'l-mü'ellifin*, IV, 257-262; F. de Jong, "al-Asmar", *El² Suppl.* (İng.), s. 93; İrfan Gündüz, "Abdüsselâm el-Esmer", *DİA*, I, 301.



AHMET ÖZEL

MUHAMMED b. MAHMÛD

(محمد بن محمود)

Ebû Şücâ' es-Sultânü'l-a'zam
Gıyâsü'd-dünyâ ve'd-dîn Muhammed
b. Mahmûd b. Muhammed Tapar
b. Melikşâh es-Selcûkî
(ö. 554/1159)

Irak Selçuklu hükümdarı
(1153-1159).

Rebülâhir 522'de (Nisan 1128) doğdu. Sultan Mahmûd b. Muhammed Tapar'ın oğludur. Çocuk yaşta kardeşi Melikşâh ile birlikte, atabek unvanıyla bu iki kardeş adına Fars bölgesini yöneten ve onlara dayanarak Sultan Mes'ûd b. Muhammed Tapar'a karşı isyanlar çıkaran Boz-aba'nın (Boz-apa) denetimine girdi. Boz-aba, 540'ta (1145) Sultan Mesud'a karşı Arrân ve bazı Azerbaycan yörelerinin hâkimi Çavlı Candar ile bir antlaşma yaptı. Buna göre Boz-aba, Çavlı istediği takdirde Melik Muhammed'i ona götürecekti. İki yıl sonra müttefikleri Emir Abdurrahman b. Togayürek ile Emir Abbas'ın öldürüldüğünü duyan Boz-aba, Muhammed ve Melikşâh'ı, bir rivayete göre ise yalnız Muhammed'i İsfahan'da tahta oturttu. Ardından onlarla birlikte Hemedan üzerine yürüdü. Hemedan yakınlarındaki Karategin çayırında yapılan savaşta Boz-aba'nın Sultan Mesud'a yenilip öldürülmesi üzerine iki kardeş savaş meydanından uzaklaştı (542/1147). Bu olaydan sonra Sultan Mesud yeğeni Muhammed'i çağırarak kızıyla evlendirdi ve veliaht ilân edip Hûzistan'a tayin etti. Ertesi yıl Sultan Mesud'a itaatten ayrılmış olan Şemseddin İldeniz, Kaymaz, Korkut, Torumtay gibi

emîrler Muhammed'i başlarına geçirip Bağdat'a geldiler. Ancak Halife Muktefi-Liemrillâh onlara şehrin kapılarını açmadı. Emîrler Sultan Mesud'un gelmekte olduğunu duyunca dağıldılar. Hûzistan'a dönen Muhammed'in bu yanlış hareketi veliahtlığı kardeşi Melikşah'a kaptırmasına sebep oldu. Sultan Mesud'un ölümü üzerine (1 Receb 547 / 2 Ekim 1152) Beylerbeyi Has Beg, Melikşah'ı Selçuklu tahtına çıkarınca Melikşah devlet işlerini ona bıraktı. İki yıl sonra Has Beg'in teklifiyle yerine kardeşi Muhammed'in geçirilmesine karar verildi. Hemedan Kalesi'ne kapatılan Melikşah (Şevval 547 / Ocak 1153) Hûzistan'a kaçtı ve tahtı ele geçirmek için hazırlanmaya başladı. Sultan Muhammed, Atabeg Ayaz'ı bir orduyla Hûzistan'a gönderip kardeşinin tahtı ele geçirme teşebbüsünü neticesiz bıraktı.

Muhammed'in Emîr İl Kavşut ve diğer bazı kumandan ve devlet adamlarının yönlendirmesiyle Has Beg'i öldürtmesi tepkiyle karşılandı. Bu yüzden Merâğa emîri Ahmedîfîler'den Nusretüddin Has Beg ile Arrân ve Azerbaycan hâkimi Şemseddin İldeniz Muhammed'in hükümdarlığını tanımadılar. Şemseddin İldeniz ve diğer emîrler, Hemedan'a giderek amcası Sultan Sencer'in veliaht olduğu halde bundan faydalanamayan Muhammed Tapar'ın oğlu Melik Süleyman Şah'ı tahta çıkardılar. Vezirliğine Sultan Mesud'un vezirini, emîr hâcibliğe de Alp Argun'u geçirmeye karar verdiler. Görevini kaybedeceğini öğrenen emîr hâcib Hârizmşah Yûsuf, Süleyman'a emîrlerin kendisini tutuklayacağını bildirdi. Süleyman da hazinedeki parayı alarak yakınlarıyla birlikte Hemedan'dan ayrıldı. Süleyman'ın sultanlığı yirmi yedi gün sürdü.

Bu sırada İsfahan'da bulunan Muhammed, Rey hâkimi İnanç'ın olup bitenleri kendisine haber vermesi üzerine Hemedan'a gidip tahta oturdu. Sultan Muhammed, Bağdat'a elçi göndererek Halife Muktefi-Liemrillâh'tan kendi adına hutbe okunmasını istedi. Fakat halife bu isteği şiddetle reddetti. Bir süre sonra dirlikleri halife tarafından zaptedilmiş olan emîrler Sultan Muhammed'e Bağdat'a sefer düzenlenmesi için baskı yapmaya başladılar. Sultan halifeye karşı böyle bir hareketi doğru bulmadıysa da emîrler onun sözlerini dinlemeyip harekete geçtiler. İki ordu Ba'kübâ yakınlarındaki Becimzâ'da karşılaştı (30 Receb 549 / 10 Ekim 1154). Savaş Abbâsî ordusunun zaferiyle sonuçlandı. Sultan Muhammed'in yardım

için gönderdiği Merâğa hâkimi Nusretüddin Has Beg Arslanapa kumandasındaki kuvvet yolda bozgun haberini alınca geri döndü.

Öte yandan Horasan ve Mâzenderan'a gidip kendisine destek arayan, ancak aradığı desteği bulamayan Süleyman Şah, İsfahan önüne gelip Camedâr Reşid'den şehri kendisine teslim etmesini istedi; fakat Reşid, Sultan Muhammed'e ihanet edemeyeceğini söyleyerek bunu reddetti. Emrindeki küçük kuvvetle bir şey yapamayacağını anlayıp Kâşân'a giden Süleyman Şah, Sultan Muhammed'in üzerine kuvvet gönderdiğini duyunca Hûzistan'a yöneldi, daha sonra Bağdat'a halifenin yanına gitti. Halife Muktefi-Liemrillâh, Süleyman Şah'ın Sultan Muhammed ile savaşması için 3000 kişilik bir yardım kuvveti hazırlattı ve onunla birlikte Bağdat'tan ayrıldı (Reb'ülevvel 551 / Mayıs 1156). Hulvan'da Hûzistan meliki Melikşah da onlara katıldı. Arrân'a giderek Şemseddin İldeniz ile buluşan Süleyman Şah'ın etrafında çok sayıda asker toplandı. Bu gelişmeleri öğrenen Sultan Muhammed, Zengîler'den Musul hâkimi Kutbüddin Mevdûd b. İmâdüddin ile nâibi Zeynüddin Ali Küçük'e vaadlerde bulunarak kendisine yardım etmelerini istedi. Onların yardıma hazır olduklarını öğrenince Süleyman Şah ile savaşmak üzere harekete geçti. İki ordu Aras nehri kıyısında karşılaştı (Cemâziyelevvel 551 / Temmuz 1156). Bozguna uğrayan Süleyman Şah Bağdat'a dönerken yolda Ali Küçük tarafından tutuklanıp Musul Kalesi'ne hapседildi.

Sultan Muhammed, bu zaferin ardından halifeye elçi gönderip Bağdat ve Irak'ta adına hutbe okutmasını istedi. Halifenin isteği reddetmesi üzerine Bağdat'a yürünmesine karar verildi. 551 yılı Zilhicce ayında (Ocak - Şubat 1157) Irak'a giren sultan Bağdat'ı üç ay boyunca muhasara etti. Bunun üzerine halife ile veziri Ebü'l-Muzaffer İbn Hübeyre, muhasarayı kaldırmak için Arrân Valisi Şemseddin İldeniz'in Melikşah ve yanında bulunan Arslanşah b. Tuğrul ile birlikte Hemedan'a yürünmesini sağladılar. Hemedan'a giren Melikşah, İldeniz ve Arslanşah'ın Sultan Muhammed'in yanındaki emîrlerin ailelerini tutuklayıp mallarına el koyduklarının öğrenilmesi Selçuklu ordusu arasında büyük bir tedirginlik meydana getirdi. Ailesi ve dirliği Hemedan'da olan askerler ordugâhı terketmeye başladılar. Neticede Sultan Muhammed Bağdat'tan ayrılmak zorunda kaldı; Hemedan'a dö-

nerek İldeniz'in ülkesine sefer için hazırlık yapılmasını emretti. Ancak vereme yakanması bu seferin yapılmasına engel oldu.

Sultan Muhammed, 553 (1158) yılında Kum ve Kâşân yöresinde yağmalarda bulunan kardeşi Melikşah'a haber göndererek yaptıklarına son verdiği takdirde kendisini veliaht tayin edeceğini bildirdi. Fakat Melikşah hareketlerini sürdürdü. Bunun üzerine sultan Melikşah'ı bölgeden uzaklaştırmak için Hemedan'dan ayrıldı. Durumu öğrenen Melikşah Bağdat'a doğru kaçtıysa da sultan onu takip edemedi. Muhammed b. Mahmûd Zilhicce 554'te (Aralık 1159) vefat etti. 30 Zilkade 554'te (13 Aralık 1159) öldüğü de rivayet edilir. Sultan Muhammed akıllı, vakur, iyi kalpli, doğru sözlü, âlim, âdil, dindar ve cömert bir hükümdardı. Halife Muktefi-Liemrillâh'ın onu "akıllı düşman" olarak tanımladığı söylenir. Muhammed'in ölümü üzerine Süleyman Şah'ın altı aylık hükümdarlığından sonra Irak Selçukluları tarihinde atabeglik devri başladı.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 147, 156-158, 161, 164-166, 168-175, 181, 191; Râvendî, *Râhatü's-şudûr*, s. 67, 85, 113, 169, 170, 203-205, 208, 234; a.e. (Ateş), bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, bk. İndeks; Bûndârî, *Zübdetü'n-Nusra*, s. 226-229, 231-255, 285-289; a.e. (Burslan), bk. İndeks; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 234; Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Câmi'u't-tevârih* (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 136-153; Müstevfî, *Târîh-i Güzide* (Nevâî), s. 462, 464; G. le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924, s. 328-330; Hüseyin Emîn, *Târîhu'l-İrak fi'l-Asri's-Selcûki*, Bağdad 1385/1965, s. 116, 421; C. L. Klausner, *The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration 1055-1194*, Cambridge 1973, s. 32, 45, 65, 66, 86, 88, 95, 103, 109, 127; *CHIr.*, V, 131-133; M. Th. Houtsma, "Muhammed b. Mahmûd", *IA*, VIII, 480-481; C. E. Bosworth, "Muhammad b. Mahmûd b. Muhammad b. Malik-shâh", *EP* (İng.), VII, 406-407.



FARUK SÜMER

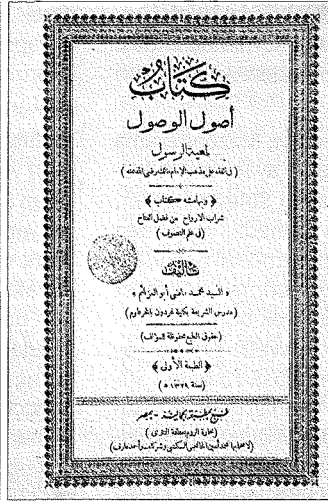
MUHAMMED MÂZÎ

(محمد ماضي)

Ebü'l-Azâim Seyyid Muhammed Mâzî
b. Abdillâh Mahcûb b. Ahmed
(1869-1937)

Şâzeliyye tarikatının
Azemiyeye kolunun kurucusu
Mısırlı mutasavvif ve âlim.

27 Receb 1286'da (2 Kasım 1869) Mısır'ın Reşid kasabasında doğdu. Ailesi ve hayatıyla ilgili bazı bilgiler, *Kitâbü Uşûli'l-vüşûli li-ma'iyyeti'r-Resûl* adlı ese-



Muhammed Mâzî'nin *Kitâbü Uşûlî'l-vüşûl* adlı eserinin iç kapağı ile ilk sayfası

rinin sonundaki otobiyografisinde yer almaktadır. Buna göre soyu, Hz. Ali'nin oğlu Hasan'dan gelen ve Fas'ta ilk İslâm hânedanı İdrîsîler'i kuran İdrîs b. Abdullah'a (İ. İdrîs) dayanır; ayrıca anne tarafından Abdülkâdir-i Geylânî vârisiyle Hz. Hasan'a ulaşır. Mâzî nisbesi, Fas'taki Aynı-mâzî denen yere nisbetle Mâzî diye anılan büyük dedesinden gelmektedir. Ebû'l-Azâim lakabının ailenin diğer mensupları için de kullanılması bunun aileye verilen bir unvan olduğunu göstermektedir.

Muhammed Mâzî, Mısır'ın Garbiye vilâyetine bağlı Desûk yakınlarındaki Mahalletüebûlî kasabasında büyüdü ve ilk öğrenimini burada tamamladı. Daha sonra babasının kendisi ve kardeşleri için özel olarak tuttuğu Ezher müderrislerinden Şeyh Abdurrahman Abdülgaffâr'dan fıkıh, kelâm, nahiv ve hadis okudu. Nahiv alanında derinleşti. Kardeşi Ahmed Ezher'e girince babasına hizmet için onun yanında kaldı ve burada Şeyh Muhammed Kaffâs'tan kelâm ve dil, Şeyh Muhammed Hatîb'den fıkıh dersleri aldı. Babasının kütüphanesinden hikmet ve tıp ilimlerine dair eserler okudu. On dört yaşına gelince Rifâî şeyhi Gânim el-Haşşâb'a intisap etti; iki yıl sonra da Ezher'e girdi. Bu sırada mutasavvıfların sohbetlerine katıldı ve Şâzelîye şeyhi Haseneyn el-Hisâfî'ye intisap etti. Ardından eğitimini Kahire Dârülülmü'nda sürdürdü. 1308'de (1890-91) buradan mezun oldu.

İlk olarak 1311 (1893) yılı başlarında Minyâ şehrinde bir okula öğretmen tayin edilen Muhammed Mâzî okul derslerinin yanı sıra halka Mâlikî fıkıhı, kelâm ve ahlâk dersleri verdi. Daha sonra Mısır'ın Şarkîye vilâyetiyle Asvan, Halfâ ve Sudan'ın Ümmüdermân (Omdurman), Sevâ-

kin, Hartum şehirlerinde görev yaptı. 1905'ten Ağustos 1915'e kadar Hartum Gordon Külliyesi'nde İslâm hukuku dersleri verdi. Mısır ve Sudan'da yaptığı sohbetler sırasında birçok kişi kendisine intisap etti.

Muhammed Mâzî, İngiltere'nin Sudan'da gerçekleştirdiği idarî reformlara karşı çıktığı için 1915'te Minyâ bölgesine dönmeye mecbur edildi; bir yıl sonra da Kahire'ye yerleşmesine izin verildi. Kahire'de tarikat faaliyetlerini sürdürürken başlattığı teccid ve ihyâ hareketini, müridlerinden Ali Abdurrahman el-Hüseynî'nin 1914-1923 yılları arasında yayımladığı *es-Sa'âdetü'l-ebdiyye* dergisiyle 1925-1927 yıllarında çıkan *el-Medînetü'l-münevvere* dergisinde yazdığı yazılar ve müridleri vasıtasıyla çevreye yaymaya çalıştı. *el-Medînetü'l-münevvere*, *el-Fâtîh* dergisiyle birleşerek *el-Fâtîh ve'l-Medînetü'l-münevvere* adını almıştır.

Mısır'da İngiliz mevcudiyetine şiddetle karşı çıkan Muhammed Mâzî 1919 devrimi sırasında iki defa tutuklandı. Türkiye'de hilâfetin kaldırılmasının ardından bu konuyu görüşmek üzere 20 Mart 1924'te Kahire'de düzenlenen toplantı sonunda kurulan Cemâatü'l-hilâfeti'l-İslâmiyye bi-vâdî'n-Nîl'in başına getirildi. Bu kurum ona, Kral Ahmed Fuâd'ın hilâfete adaylığına karşı etkili bir muhalefet oluşturma imkânı verdiği gibi Mayıs 1926'da Kahire'de bir hilâfet kongresinin tertip edilmesi ve Ahmed Fuâd'ın adaylığının nihayetle erdirilmesi çalışmaları için de önemli destek sağladı.

Muhammed Mâzî'nin kurduğu, Şâzelîye tarikatının Azemîyye (Azâyimîyye) kolunun Mısır'da resmen kabulü Nisan 1933 tarihinde gerçekleşmiştir. İleri gelen müridlerinden kardeşi Mahmûd Mâzî'nin

kendisinden ayrılarak Mahmûdiyye-Azemîyye adıyla yeni bir kol teşkil ettiği belirtilmektedir. 28 Receb 1356'da (4 Ekim 1937) Kahire'de vefat eden Muhammed Mâzî, Sultânü'l-Hanefî Camii'nin yanındaki zâviyesine gömüldü. Daha sonra buraya Azemîyye tarikatının merkezi olarak kullanılan bir cami inşa edildi (1962). Kendisinden sonra yerine geçen oğlu Ahmed'in (ö. 1970) kabri de onun yanındadır.

Eserleri. 1. *Kitâbü Uşûlî'l-vüşûl li-ma'îyyeti'r-Resûl* (Kahire 1312, 1329, 1334). Mâlikî mezhebine göre fıkıh meseleleri ve tasavvuf konularının ele alındığı eserin cefr ile alâkalı olduğuna dair bilgi (*D/Â*, VII, 218) doğru değildir. **2. *Şı-yâmü ehli'l-Medîneti'l-münevvere*** (Kahire 1971). Ayrıca müellifin *Neylû'l-hayrât bi-mülâzemeti's-şalavât* isimli kitabıyla birlikte basılmıştır. **3. *Ed'iyetü menâsiki'l-haç ve'l-umre ve'z-ziyâre*** (Kahire 1977). **4. *Ta'şîlû'n-neş'eti's-şâniye: Baḥşün taḥlîliyyün 'ani'l-ba'ûsi ba'âde'l-mevt***. Biri tarihsiz olmak üzere Kahire'de üç baskısı gerçekleştirilmiştir (1973, 1978). **5. *Kitâbü Şarâbi'l-ervâḥ min faẓli'l-Fettâḥ***. Daha çok tasavvufi hikmetlerin derlendiği eser kardeşi Mahmûd Mâzî'nin kendisinden duyduklarını kaydetmesiyle meydana gelmiştir. İlk defa *Kitâbü Uşûlî'l-vüşûl li-ma'îyyeti'r-Resûl*'ün kenarında basılan eserin daha sonra müstakil baskısı yapılmıştır (Kahire 1978).

Müellifin yayımlanan diğer eserleri de şunlardır: *eş-Şifâ' min marâzi't-tetrika* (Kahire 1974); *Risâletü'l-'Azâ'im* (haz. İzzeddin Mâzî Ebû'l-Azâim, Kahire, ts.); *Me'âricü'l-muḳarrebîn* (Kahire 1331); *Müzekkiretü'l-mürşidîn ve'l-müsterşidîn* (Kahire 1331, *Me'âricü'l-muḳarrebîn*'in kenarında); *en-Nürü'l-mübîn li-ʿulûmi'l-yâqîn* (Kahire 1314); *Esâsü't-turuk* (Kahire, ts.), *el-İsrâ'* (Kahire 1331); *Mevâcîd rabbâniyye* (Kahire, ts. [Matbaatü'l-Medîneti'l-münevvere]). Son eser cefrle ilgili olup müellifin bu konuda diğer bazı çalışmaları da vardır (bk. Abdülmün'im Muhammed Şakraf, *İlmü'l-Cefr*, s. 117-163). Aslı ailesinin elinde bulunan mektuplarının mikrofilmleri ve transkripsiyonunu içeren küçük bir koleksiyonu Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir. Abdülmün'im Muhammed Şakraf'ın Muhammed Mâzî'nin eserleri arasında saydığı *Vesâ'ilü izhâri'l-haḳ* kardeşi Ahmed Mâzî'ye aittir. İlk defa diğer kardeşi Mahmûd tarafından Kahire'de yayımlanan eseri (1914) oğlu Ahmed ikinci baskısın-

da (Kahire, ts.) yanlışlıkla babasına nisbet etmiştir.

A. Muhammed Şakraf, *el-İmâm Muhammed Mâzî Ebû'l-'Azâ'im: Hayâtühû cihâdühû âşârühû* adıyla kapsamlı bir çalışma yapmıştır (Kahire 1970). Burada birçok dokümanın metni, şiirlerinin değerlendirilmesi, tevhid ve insân-ı kâmil anlayışı ile eserlerinin özetleri yer almaktadır. Ayrıca *Min Cevâmî'îl-kelim* (Kahire 1962), *el-Vicdâniyyât* (nşr. Abdullah Mâzî Ebû'l-'Azâim, Kahire, ts.), *Dîvân* (nşr. Muhammed Beşîr Mâzî Ebû'l-'Azâim, Kahire, ts.), *et-Tarîkatü'l-'Azemiyye* (nşr. Mahmûd Mâzî Ebû'l-'Azâim, Kahire 1328/1910) gibi eserler Muhammed Mâzî'nin hayatı ve tarikatı için önemli bilgiler içermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Mâzî, *Kitâbü Uşûl'l-vüçûl li-ma'iyeti'r-Resûl*, Kahire 1329 (sonunda müellifle ilgili otobiyografi kısmı); Serkis, *Mu'cem*, I, 325; Ahmed Şefik, *Havliyyât Mısr es-siyâsiyye*, Kahire 1929, III, 105 vd.; J. S. Trimmingham, *Islam in the Sudan*, London 1949, s. 239-240; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 16; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XI, 167-168; M. Abdülmün'im Hafâcî, *et-Türâşü'r-rûhî li't-taşavvufi'l-İslâmî fi Mısr*, Kahire, ts., s. 170; J. O. Voll, "The Evolution of Islamic Fundamentalism in Twentieth-Century Sudan", *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan* (ed. G. R. Warburg - U. M. Kupferschmidt), New York 1983, s. 119, 122-123; F. de Jong, "Aspects of the Political Involvement of Sufi Orders in Twentieth-Century Egypt (1907-1970): An Exploratory Stock-Taking", a.e., s. 184-187, 207-208; a.m.f., "Two Anonymous Manuscripts Relative to the Sufi Orders in Egypt", *Bibliotheca Orientalis*, XXXII, Leiden 1975, s. 186-190; a.m.f., "Abu'l-'Azâ'im", *El² Suppl.* (İng.), s. 18; Abdülmün'im M. Şakraf, *Ebû'l-'Azâ'im ve eşeruhû fi't-taşavvufi'l-mu'âşır*, Kahire 1986; a.m.f., "İlmü'l-cefr fi'l-İslâm", Kahire 1986, s. 117-163; C. Fluehr-Lobban v.dğr., *Historical Dictionary of the Sudan*, Metuchen-London 1992, s. 28-29; Zeke-riyyâ Süleyman Beyyûmî, *et-Turuku's-şûfiyye beyne's-sâse ve's-siyâse fi Mısr el-mu'âşıra*, Kahire 1412/1992, s. 35-36, 121, 146-147; J. W. McPherson, *el-Mevâlid fi Mısr* (trc. Abdülvehhâb Bekir), Kahire 1998, s. 172-176; Metin Yurdagür, "Cefr", *DİA*, VII, 218; Rahmi Yaran, "Hac" (Literatür), a.e., XIV, 412.



REŞAT ÖNGÖREN

MUHAMMED MEHDÎ el-ABBÂSÎ

(bk. MEHDÎ el-ABBÂSÎ).

MUHAMMED MEHDÎ el-MUNTAZAR

(bk. MEHDÎ el-MUNTAZAR).

MUHAMMED MEHDÎ es-SA'DÎ

(bk. MEVLÂY MUHAMMED eş-ŞEYH).

MUHAMMED MEHDÎ es-SÛDÂNÎ

(bk. MUHAMMED AHMED el-MEHDÎ).

MUHAMMED b. MESLEME

(محمد بن مسلمة)

Ebû Abdîrahmân Muhammed
b. Mesleme b. Seleme el-Evsî el-Ensârî
(ö. 43/663)

Sahâbî.

Hicretten otuz beş yıl önce Yesrib'de doğdu. Babası Mesleme Evs, annesi Huleyde Hazrec kabilesine mensuptur. Medine'de Mus'ab b. Umeyr vasıtasıyla İslâmiyet'i ilk kabul edenlerdendi. Hicretten sonra Hz. Peygamber onunla Ebû Ubeyde b. Cerrâh arasında kardeşlik bağı kurdu. Muhammed b. Mesleme her zaman Resûl-i Ekrem'in yanında yer aldı; Tebük Gazvesi dışında bütün gazvelere katıldı. Uhud Gazvesi'nde müslümanlar zor durumda kaldığı sırada vücudunu Hz. Peygamber'e kalkan yaparak oğullarıyla birlikte onu korudu. Hudeybiye'de ve Hayber Gazvesi'nde de Resûlullah'ı koruyarlardan biriydi. Tebük Gazvesi'nde Resûl-i Ekrem onu Medine'de kendi yerne vekil bıraktı. Gazveden önce malının bir kısmını Hz. Peygamber'in emrine veren Muhammed b. Mesleme'nin hemen bütün gazve ve seriyelerin planlama ve uygulamasında hizmeti oldu. Gazvelerde gösterdiği yiğitlik dolayısıyla "Hz. Peygamber'in atlısı" (fârisü nebiyyillâh) unvanı ile tanındı. 14 Rebülevvel 3 (4 Eylül 624) tarihinde İslâm düşmanlığı ile tanınan Yahudi şairi Kâ'b b. Eşref ile İbn Ebû'l-Hukayk'ı öldürenler arasında yer aldı (Buhârî, "Megâzî", 15, "Rehin", 3, "Cihâd", 158, 159; Müslim, "Cihâd", 119; Ebû Dâvûd, "Harâc", 21-22).

Muhammed b. Mesleme, 11 Muharrem 6 (2 Haziran 627) tarihinde emrine verilen otuz kişiyle birlikte Medine'ye yedi günlük mesafedeki Kuratâ kabilesi üzerine gönderildi (bk. KURATÂ SERİYYESİ). Yine aynı yılın rebîülâhîr ayında on kişilik bir grupla Medine'den 24 mil uzaklıktaki Zülkassa'da yaşayan Sa'lebe b. Sa'd oğullarına karşı sevk edildi. Geceleyin kabilenin bulunduğu yere vardıklarında silahlı 100 kişiyle karşılaştılar. Birkaç saatlik çatış-

madan sonra Sa'lebe b. Sa'd oğulları müslümanların tamamını öldürdükleri düşüncesiyle geri döndüler. Muhammed b. Mesleme bu çarpışmadan yaralı olarak kurtulup Medine'ye döndü.

Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman devrinde yöneticileri teftişle görevlendirildi. Hz. Ömer zamanında Kûfe Valisi Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın Kûfe'de kendisi için bir köşk inşa ettirdiği ve Kısra'nın Medâin'deki köşkünün kapısını söktürüp kendi köşkünde kullandığı yolundaki şikâyetler üzerine halife bu köşkü yakmaları için onu bir heyetle birlikte Kûfe'ye gönderdi. Muhammed b. Mesleme görevini yerine getirdikten sonra Medine'ye döndü.

Muhammed b. Mesleme, Hz. Osman'ın şehid edilmesinin ardından Hz. Ali'yi halife seçen sahâbiler arasında yer aldı (*DİA*, II, 372). Daha sonra fitne baş gösterince Medine'ye 3 mil mesafedeki Rebeze köyüne çekildi. Cemel ve Sıffin savaşlarına katılmadı. Kendisini köyünde ziyaret eden Ebû Bürde el-Eş'arî, insanlarla beraber olup onlara doğruyu anlatmanın daha iyi olacağını söylediğinde ona Hz. Peygamber'in kendisine bir kılıç verip onunla cihad etmesini emrettiğini, müslümanların birbirine düştüğünü gördüğünde ise Uhud dağına gidip kılıcını kırılıncaya kadar dağa vurmasını, sonra da evine çekilmesini tavsiye ettiğini anlattı (*Müsned*, III, 493; İbn Mâce, "Fiten", 10). Huzeyfe b. Yemân, Muhammed b. Mesleme'ye fitnelerin tesir edemeyeceğini söyledi (Hâkim, III, 491-492). Muhammed b. Mesleme Safer 43'te (Mayıs 663) Medine'de vefat etti. Bu tarih 46 ve 47 (667) olarak da zikredilmiş, Ürdün'den gelen bir kişi tarafından evinde öldürüldüğü de rivayet edilmiştir. Cenaze namazını Medine Valisi Mervân b. Hakem kıldırdı ve Cenetü'l-bakî'e defnedildi. Onun yedi hanımından on oğlu ve altı kızı olmuştur. Çocuklarının beşi sahâbîdir.

Muhammed b. Mesleme muhaddis, fakih ve Hz. Peygamber'in kâtibi olarak anılmakta, adı ölüm cezalarını infaz eden sahâbiler arasında geçmektedir. Resûl-i Ekrem'den on altı hadis rivayet etmiştir. Kendisinden Sehl b. Ebû Hasme ve Misver b. Mahreme gibi sahâbîlerle Kabisa b. Züeyb, Urve b. Zübeyr, Hasan-ı Basrî, Ebû Bürde el-Eş'arî ve A'rec diye bilinen Abdurrahman b. Hüzmüz gibi tâbîler hadis rivayet etmiş, rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'de ve birçok hadis kitabında yer almıştır. Ahmed Âdil Kemâl *Muhammed b. Mesleme el-Ensârî* (Cidde 1402/1982), Abdülazîz eş-Şinnâvî *Muhammed b. Mes-*

Ieme hârisü Resûlillâh (Mansûre 1414/1993) adıyla birer eser kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 493; Buhârî, "Megâzî", 15, "Rehin", 3, "Cihâd", 158, 159; Müslim, "Cihâd", 119; İbn Mâce, "Fiten", 10; Ebû Dâvûd, "Hârâc", 21-22; Vâkûdî, *el-Megâzî*, I, 178-179, 184-193, 237-240, 403-404; II, 467-468, 644-645, 690-691, 733-734; III, 672-673; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 443-445; İbn Hibbân, *eş-Sîkât* (nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed), Beyrut 1395/1975, III, 362; Hâkim, *el-Müstedrek* (Atâ), III, 491-492; İbn Abdülber, *el-İstî'âb* (Bicâvî), III, 1377; İbn Hazm, *Esmâ'ü's-şahâbeti'r-ruvât* (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 134; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe* (Bennâ), V, 112-113; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXVI, 456-458; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, II, 369-373; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), VI, 33; M. Mustafa el-A'zamî, *Küttâbü'n-nebî*, Riyad 1401/1981; M. Abdülhay el-Kettânî, *Hiz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtibu'l-idâriyye* (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, II, 480, 522-523; Mahmûd Şit Hattâb, "Muhammed b. Mesleme el-Evsî el-Enşârî", *Mecelletü'l-buhûsi'l-İslâmiyye*, sy. 13, Riyad 1405, s. 269-300; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Ali", *DİA*, II, 372.



ATAULLAH ŞAHYAR

**MUHAMMED
MUHYİDDİN ABDÜLHAMİD**

(محمد محيي الدين عبد الحميد)

Muhammed Muhyiddin
b. Abdilhamid el-Misri
(1900-1973)

İlmî neşirleriyle tanınan Arap dili
ve edebiyatı âlimi.

Mısır'ın Şarkîye vilâyetindeki Kefrülhamâm köyünde doğdu. İlk öğrenimini memleketinde, orta öğrenimini Dimyat'ta tamamladı. Ezher Üniversitesi'nden 1925'te mezun oldu. Bir süre Ezher'in lise kısmı ile Kahire Enstitüsü'nde öğretmenlik yaptı. 1931'de Ezher'e müderris sıfatıyla tayin edildi. Uzun süre Arap Dili Fakültesi'nde müderris ve dekan olarak çalıştı. Bir müddet Ezher Üniversitesi'nde ve dinî enstitülerde teftiş dairesi müdürlüğü ve başmüfettişlik yaptı. 1940 yılı başında, yeni açılan Hartum Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne bağlı Yüksek Hukuk Mektebi'nde ders vermek ve mektebin din ilimlerine dair programlarını hazırlamak üzere Sudan'a davet edildi. Burada dört yıla yakın öğretim üyeliği sırasında kaleme aldığı miras hukukuna dair eseri, Hartum Yüksek Hukuk Mektebi ile diğer bazı hukuk ve ilâhiyat fakültelerinde ders kitabı olarak okutuldu. 1943 yılının sonunda Ezher Üniversitesi Arap Dili Fa-

kültesi'ne müderris ve idareci sıfatıyla döndü. Bir süre İlahiyat Fakültesi'nde ders okuttu. 1965'te Arap Dili Fakültesi'nin dekanlığından emekliye ayrıldı. 1964'te Kahire Arap Dil Kurumu'na üye seçilen Muhammed Muhyiddin, Ezher Üniversitesi'nde Lecnetü'l-fetvâ ve el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye'ye bağlı Lecnetü ihyâi't-türâs'a başkan oldu; Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye üyeliği yaptı ve diğer birçok ilmî kuruluşta üye olarak görev aldı. 1973 Martında Kahire'de vefat etti.

Yazma eserlerin neşrinde metnin doğru anlaşılıp harekelenmesi, muğlak ifadelerle garîb kelimelerinin açıklanması, özellikle yazmalarda sıkça rastlanan nokta, harf ve hareke hatalarının giderilmesi Muhammed Muhyiddin'in edisyon kritik yöntemini oluşturan başlıca ilkelerdir. Bununla birlikte Bulak ve Avrupa baskılarını tashih edip tekrar basmaktan öte bir şey yapmadığı, yayımladığı eserlerin temel yazmalarına müracaat etmediği, gerekli indekslerine hazırlamadığı, son zamanlarındaki çalışmalarını öğrencilerine hazırlattığı gibi eleştirilere de mâruz kalmıştır. Kendisi, indeks hazırlamada harcancak vakti yeni bir eser tahkikinde kullanmayı tercih ettiğini belirtmesinin yanı sıra (Mahmûd M. et-Tanâhî, s. 74) İbn Halikân ve Kudâme b. Ca'fer'in eserlerinin neşirlerinde olduğu gibi ayrıntılı fihrist ve indekslere yer verdiği de görülmektedir.

Eserleri. A) Telifleri. *el-Muhtâr min Şihâhi'l-luğa (li'l-Cevheri)* (Kahire 1353, M. Abdüllatif es-Sübkî ile birlikte); *Mebâdi'üdürûsi'l-Arabîyye* (Kahire 1353); *el-Ahvâlü's-şahsiyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye* (Kahire 1361; Beyrut 1404/1984); *Ahkâmü'l-mevâris 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a* (Kahire 1366; Beyrut 1404/1984); *Tenkihu'l-Ezheriyye* (Kahire 1369/1950); *Dürûsü't-taşrif* (Sayda 1411/1990); *Tefsîrürü'l-Kur'âni'l-azîm: Cüz'ü 'Amme* (Kahire, ts.).

B) Şerhleri. *Şerhu Maqâmâtî Bedî'izzamân el-Hemedânî* (Kahire 1342); *Şerh 'alâ Şerhi İbn 'Akîl ('alâ Elfiyyeti İbn Mâlik)* (*Minhatü'l-celîl bi-tahkiki Şerhi İbn 'Akîl*, Kahire 1350, 1370/1951, 1392/1972); *et-Tuhtetü's-seniyye bi-şerhi'l-Mukaddimeti'l-Âcurrûmiyye* (Kahire 1353, 1370/1951); *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Ezheriyye* (Kahire 1369/1950); *en-Nizâmü'l-ferid bi-tahkiki Cevhereti't-tevhîd* (İbrâhîm el-Lekânî'nin *Cevheretü't-tevhîd* adlı manzumesine Abdüsselâm el-Lekânî'nin yazdığı *İthâfû'l-mürîd* isimli şerhe hâşiyedir, Kahire 1375/1955);

Şerh 'alâ Şerhi Ka'tri'n-nedâ ve belli's-şadâ (Kahire 1377/1957); *Şerhu Divânî 'Ömer b. Ebî Reb'fa el-Mahzûmî* (Kahire 1380/1960); *Şerh 'alâ Kitâbi'l-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâl beyne'n-nahtviyyin el-Küfiyyin ve'l-Başriyyin* (I-II, Kahire 1953-1961, Sorbon Üniversitesi'nde R. Blachère tarafından ders kitabı olarak okutulmuştur); *Uddetü's-sâlik ilâ tahkiki Evdahî'l-mesâlik* (Kahire 1387/1967); *Şerhu Divânî Ebî Temmâm* (Kahire 1387/1967); *Hidâyetü's-sâlik ilâ tahkiki Evdahî'l-mesâlik* (Kahire 1388/1968); *Sebîlü'l-felâh fi şerhi Nûri'l-izâh* (Beyrut 1411/1990); *el-İntişâf mine'l-İnşâf* (*Şerh 'ale'l-Mufaşşal*); *Şerh 'alâ metni't-Telhîs fi'l-belâğa*.

C) Bazı Tahkikleri. Radiyyüddin el-Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiyye* (Kahire 1348; Beyrut 1395/1975); Kudâme b. Ca'fer, *Cevâhirü'l-elfâz* (Kahire 1350); İbn Reşîk, *el-'Umde* (Kahire 1353); İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib* (Kahire 1355); İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Ka'tri'n-nedâ* (Kahire 1355, 1377/1957) ve *Şerhu Şüzûri'z-zeheb* (Kahire 1355); İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Kahire 1356); Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî* (Kahire 1356); Ziyâeddin İbnü'l-Esir, *el-Meşelü's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir* (Kahire 1358); Üşmûnî, *Menhecû's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (I-IV, Kahire 1358); Hasan b. Bişr el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî* (Kahire 1363); İbn Hişâm en-Nahvî, *Evdahü'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Kahire 1364, 1375/1956, 1387/1967); İbn Fâris, *el-Mücmel fi'l-luğa* (Kahire 1366); Abdürrahim el-Abbâsî, *Ma'âhidü't-tanşîş fi şerhi şevâhidi't-Telhîs* (Beyrut 1366); Seâlibî, *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-aşr* (Kahire 1366); İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (Kahire 1367); Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min guşni Endelüsi'r-raşîb* (Kahire 1367; Beyrut 1388/1968); Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb* (Kahire 1367); Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire 1369/1950, 1375/1956); Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyin* (Kahire 1369-1373/1950-1954, 1389-1390/1969-1970); Kâdî Beyzâvî, *Minhâcü'l-vuşûl* (Kahire 1370/1951, 1389/1969); İbn Akîl, *Şerhu Elfiyyeti İbni Mâlik* (Kahire 1370/1951, 1382/1962, 1384/1964); İbn Teymiyye *Muvâfakâtü şahîhi'l-menkûl* (Kahire 1370/1951, M. Hâmid el-Fakî ile birlikte); İbn Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât* (Kahire 1371/1951); İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-İebîb* (Kahire 1372/1952, I-II,

1384/1964); Ebû İshak el-Husrî, *Zehrü'l-âdâb* (Kahire 1374/1954); Semhûdî, *Ve-fâ'ü'l-vefâ'* (Kahire 1374/1955); Meydânî, *Mecmû'ul-emşâl* (Kahire 1374/1955; I-II, Beyrut 1381-1382/1961-1962); İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in* (Kahire 1375/1955); İbn Teymiyye, *eş-Şârimü'l-meslûl 'alâ şâtimi'r-Resûl* (Tanta 1379/1960; Beyrut 1395/1975, 1398/1978); Abdülganî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (1381/1961); Celâleddin es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ'* (Kahire 1383/1964); Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Farâğ beyne'l-firâğ* (Kahire 1384/1964); Merginânî, *el-Hidâye* (Kahire 1385/1966); Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Kahire 1390/1970); Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb* (sadece iki cildi); Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-Hamâse*; Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğâ* (I-II, Kahire, ts.; Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd'in eserleri ve tahkikleri için ayrıca bk. Mahmûd M. et-Tanâhî, s. 78-80; M. Receb el-Beyyûmî, IV, 179-187; M. Mehdî Allâm, s. 316-317; M. Abdülmün'im el-Hafâcî, s. 447-449).

BİBLİYOGRAFYA :

Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), VII, 92; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, II, 634; Mahmûd M. et-Tanâhî, *Medhal ilâ târihi neşri'l-türâsi'l-'Arabî*, Kahire 1405/1984, s. 70-80; M. Receb el-Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî siyeri a'lâmi-he'l-mu'âşurîn*, Kahire 1405/1984, IV, 164-187; Ömer Rızâ Kehhâle, *el-Müstedrek*, Beyrut 1406/1985, s. 745-746; M. Mehdî Allâm, *el-Mecma'iyûn fî hamâsine 'âmen*, Kahire 1406/1986, s. 316-317; M. Abdülmün'im el-Hafâcî, *el-Ezher fî elf 'âm*, Beyrut-Kahire 1408/1988, III, 445-449.



İSMÂİL DURMUŞ

MUHAMMED MUİN

(محمد معين)

(1918-1971)

İrânlı yazar,
dil ve edebiyat araştırmacısı.

17 Receb 1336 (28 Nisan 1918) tarihinde Reşt'te doğdu. Birçok âlim yetiştiren bir aileye mensuptur. Küçük yaşta anne ve babasını kaybettiğinden dedesi Şeyh Muhammed Taki Muînülulemâ'nın himayesinde büyüdü. İlk ve orta öğrenimini Reşt'te tamamladı. Bu arada dedesinden ve Seyyid Mehdî Reştâbâdî'den Arapça ile dinî ve edebî ilimleri okudu. Ardından Tahran'a giderek dârülfünunda tahsil gördü. 1931'de girdiği Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra Ahvaz'da lise müdürlüğüne tayin edildi (1935). Beş yıl kaldığı bu şehirde diğer bazı görevlerde de bulundu. Bir

yandan da eğitim bilimleri, psikoloji ve felsefe ile ilgilendi.

1939'da Tahran'a dönen Muhammed Muîn, Kültür Bakanlığı'ndaki görevi sırasında Fars dili ve edebiyatı dalında doktor unvanı aldı (1942). Ardından akademik kadroya geçerek çalışmalarını üniversitede sürdürdü. 1945 yılından itibaren şarkiyatçı Henry Eugenie Corbin ile birlikte Farsça ve Arapça felsefî-tasavvufî metinler üzerinde yaptığı çalışmalar sonucunda bir dizi kitap neşretti. 1946'da Ali Ekber-i Dihhudâ'nın *Luğatnâme*'sinin basılması için oluşturulan yayın kuruluna seçildi ve müellifin vasiyeti üzerine, onun vefat ettiği 1955 yılından hayatının sonuna kadar bu kurulun başkanlığını üstlendi; ancak 1966-1971 yıllarında hastalığı sebebiyle kendisine Seyyid Ca'fer-i Şehîdî vekâlet etti. 1952-1954 yılları arasında Şûrâ-yi Âlî-yi Ferheng üyeliğinde bulundu. 1954 yazında, sanat ve kültür kurumlarında araştırma yapmak amacıyla Harward Üniversitesi'nin daveti üzerine Amerika'ya gitti. Dönüşte Henry E. Corbin ile birlikte Nâsır-ı Hüsrev'in *Câmi'u'l-hikmeteyn*'ini yayımladı. Bu çalışmasıyla *Academice des Incriptions et Belles-Letters* tarafından Tamhour ödülüne layık görüldü.

1957'de Münih Müsteşriker Kongresi'nde İnan Kitâbeleri Koleksiyonu Komitesi ve Pelevî Sözlüğü Yazım Kurulu üyeliklerine seçilen Muhammed Muîn, Almanya'da ve İsviçre'de incelemelerde bulduktan sonra Moskova, Leningrad ve Bakü üniversitelerinin daveti üzerine Sovyetler Birliği'ne gitti. 1958 yılı baharında Paris'te Fransız İlmî Araştırmalar Merkezi'nde Mevlânâ Celâleddin ve İnan'da tasavvuf konusunda bir dizi konferans verdi; Société Asiatique ile Ernest Renan Felsefe Kurumu'nun üyeliklerine seçildi. Ayrıca İnan'da Bakanlar Kurulu kararıyla Ferhengistân üyesi oldu. Ertesi yıl modern İnan şiirinin öncüsü Nîmâ Yûsûc'in vasiyeti üzerine onun eserlerini yayımlamak için çalışmaya başladı. 1961'de Fransız sanat ve edebiyat yüksek nişanını aldı. 1963'te Princeton Üniversitesi'nin davetiyle Amerika'ya gitti. Son yurt dışı gezisini 1966'da Bölgesel İşbirliği Toplantısı'na katılmak üzere Türkiye'ye yaptı. Aynı yıl beyin felci geçiren Muhammed Muîn tedavi için Kanada'ya götürüldü. Ancak tedaviden bir sonuç alınamayınca ülkesine getirildi ve uzun süre bitkisel hayatta kaldıktan sonra 3 Temmuz 1971 tarihinde Tahran'da vefat etti. Muhammed Muîn ilmî tarafsızlığı ve titizliğiyle tanınmaktadır.

Eserleri. A) Telifleri. *Sitâre-i Nâhid yâ Dâstân-i Hordâd ü Umurdâd* (Tahran 1316 hş./1937); *Hâfız-ı Şîrin-sühan* (Tahran 1319 hş./1940); *Yuşt Feryân ü Merzûbânnâme* (Tahran 1322 hş./1943); *Yek Kıt'a Şîr der Pârsî-i Bâstân* (Tahran 1322 hş./1943); *Şâhân-i Kiyânî ü Ha-ğamenîşi der Âşârü'l-bâkıye* (Tahran 1324 hş./1945); *Allâme Muhammed-i Kazvînî* (Tahran 1324 hş./1945); *Erdâvirâfnâme* (Tahran 1325 hş./1946); *Pûrdâvud, Tercüme-i Ahvâl ü Âşâr* (1325 hş./1946); *Rûzşümârî der İrân-ı Bâstân ü Âşâr-ı Ân der Edebiyyât-ı Pârsî* (Tahran 1325 hş./1947); *Mezdeyesna vü Te'şîr-i Ân der Edebiyyât-ı Pârsî* (Tahran 1326 hş./1947, doktora tezidir); *Şümâre-i Heft ü Heft Peyker-i Nizâmî* (Tahran 1327/1948); *Hikmet-i İsrâk ü Ferheng-i İrân* (Tahran 1329 hş./1950); *Kâidehâ-yi Cem' der Zebân-i Fârsî* (Tahran 1331 hş./1952; eser daha sonra *Müfred ü Cem', Ma'rife ve Nekre* adıyla ve bazı ilâvelerle birlikte tekrar basılmıştır, Tahran 1337 hş./1958); *Emîr Hüsrev-i Dihlevî* (Tahran 1331 hş./1952); *Âyine-i Sikender* (Tahran 1333 hş./1953); *İsm-i Maşdar, Hâşıl-ı Maşdar* (Tahran 1332 hş./1953; 1341 hş./1962); *İzâfe* (I-II, Tahran 1332-1339/1953-1960); *Luğat-ı Fârsî-i İbn Sînâ* (Tahran 1333 hş./1954); *Naşîrüdîn-i Tûsî* (Tahran 1335 hş./1956); *Tahlîl-i Heft Peyker-i Nizâmî* (Tahran 1338 hş.); *İsm-i Cins ü Ma'rife ve Nekre* (Tahran 1341 hş./1962); *Ferheng-i Fârsî* (I-VI, Tahran 1342-1347 hş./1963-1968; Dihhudâ'nın *Luğatnâme*'sinden sonra Farsça'dan Farsça'ya sözlüklerin en zengini olup son iki cildi özel isimler sözlüğüdür).

B) Neşirleri. Muhammed Hüseyin Hâlef-i Tebrîzî, *Burhân-ı Kâfi* (I-IV, Tahran 1330 hş./1951; I-V, Tahran 1342); İbn Sînâ, *Risâle-i Mantık; Dânişnâme-i 'Alâ'î* (Tahran 1331 hş./1952, 1975, Seyyid Muhammed Mişkât ile birlikte); Nâsır-ı Hüsrev, *Câmi'u'l-hikmeteyn* (Tahran 1332/1953, Henry E. Corbin ile birlikte); Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Maqâle* (Tahran 1333 hş./1954); *Mecmû'a-i Eş'âr-i Dihhudâ bâ Mukaddime-i Meşrûh der Tercüme-i Ahvâl ü Âşâr-i Vey* (Tahran 1334 hş./1955); *Şerh-i Kaşide-i Ebü'l-Heyssem* (Tahran 1334/1955, Henry E. Corbin ile birlikte); Hâce Ebü'l-Heyssem Ahmed b. Hasan Cürçânî'nin kasidesine Muhammed b. Surh Nîsâbü'nî'nin yazdığı şerhin neşridir); *Avfî, Cevâmi'u'l-hikâyât* (Tahran 1335 hş./1956); *Rûzbihân-ı Bakî, 'Abherü'l-'âşîkîn* (Tahran-Paris 1337/1958, Henry E. Corbin ile birlikte).

C) Tercümelere. *Revânşînâsî-i Terbiyetî* (Ali el-Cârîm – Mustafa Emîn'in 'İlmü'n-nefs ve âşâruhü fi't-terbiye ve't-ta'lim adlı eserinin tercümesidir, Ahvaz 1316 hş./1937); *Ketîbehâ-yi Pehlevî* (W. B. Henning'in İngilizce eserinden yapılmış çeviridir, Tahran 1329 hş./1950); *Îrân ez Âgâz tâ İslâm* (R. Chirshman'ın *Iran des origines à l'Islam* adlı eserinin tercümesidir, Tahran 1336 hş.).

Muhammed Mu'în'in edebiyat, dinler tarihi, İslâm öncesi ve İslâmî devir İran'ı, edebiyat tarihi, eski eserler, eğitim bilimleri, felsefe ve folklorla ilgili 200'ü aşkın makalesi çeşitli dergilerde yayımlanmıştır. Bu makaleler Mâhduht Mu'în tarafından iki cilt halinde basılmıştır (*Mecmû'a-i Makâlât*, Tahran 1364-1367 hş./1985-1988).

BİBLİYOGRAFYA:

Muhammed Mu'în, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran 1358, "Mu'în" md. (VI. cildin sonunda); Abdülhamid Halhâlî, *Tezkire-i Şu'arâ-yi Mu'âşir-i İrân*, Tahran 1337 hş., II, 335-338; Bozorg Alavi, *Geschichte und Entwicklung der Modernen Persischen Literatur*, Berlin 1964, s. 194; Hânâbâ Mûşâr, *Mü'ellifin-i Kütüb-i Çâptî-yi Fârsî ü 'Arabî*, Tahran 1343/1964, V, 826-830; Muhammed İstîlâmî, *Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme* (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981, s. 178-180; Dihhudâ, *Lugât-nâme* (Mu'în), XIII, 18722; Kamran Talatoff, "Farhang-e Mo'în", *Elc*, IX, 268-270.



MEHMET KANAR

MUHAMMED el-MUZAFFER

(محمد المظفر)

Ebû Bekr Muhammed el-Muzaffer
b. Abdillâh b. Muhammed
b. Mesleme b. el-Eftas
(ö. 460/1068)

Eftasî emîri
(1045-1068).

Kurtuba'ya (Cordoba) bağlı Fahsûlbel-lût'ta oturan Miknâse Berberîleri'ne mensuptur. Ancak şöhret kazandıktan sonra babası Abdullah b. Eftas gibi o da kökenlerinin Arap kabilelerinden Benî Tüçib'e dayandığını iddia etmiştir. İbnü'l-Eftas ve Muzaffer b. Eftas olarak da bilinir. Hayatının ilk dönemleri hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Buna göre tahta çıkmadan önce Abbâdîler'le yaptığı bir savaşta esir düştü ve bir süre onların müttefiki olan Berberî kökenli Bîrzâlîler'in merkezi Karmûne'de (Carmona) kaldı. 421 (1030) yılında geri dönüşünün ardından, Batalyevs (Badajos) Emîrliği'nin kurucusu Sâbûr es-Saklebî'nin iki oğlu Abdülmelik ve Abdülazîz'in Üşbûne'de (Lizbon) başlat-

tıkları isyanı bastırmak ve Eftasîler'in otoritesini tekrar tesis etmek üzere bu şehre vali tayin edildi; halkın verdiği destekle de kısa zamanda asayîşi sağladı. 437'de (1045) babası ölünce Muzaffer unvanıyla Eftasîler'in başına geçti. Kendisini bekleyen en ciddi mesele babasını da çok uğraştırmış olan Abbâdîler'in yayılma arzusu idi. Abbâdîler bu maksatla batıdaki küçük emirliklerden Leble'yi (Niebla) kuşatınca sıranın daha sonra kendi topraklarına da geleceğini anlayan Muhammed el-Muzaffer, Leble Emîri İbn Yahyâ'ya yardım etmek için İşbîliye'ye (Sevilla) saldırdı ve Abbâdîler'i ağır bir yenilgiye uğrattı (439/1047). Ancak bu onlara karşı kazandığı ilk ve son zafer oldu. Muhammed'in, savaş sırasında ele geçirdiği Leble emîrine ait değerli eşyayı kendisine vermemesi sebebiyle emîrin Abbâdîler'den yardım istemesi üzerine iki taraf arasında yeniden savaş başladı ve Muhammed el-Muzaffer, Bîrzâlîler'in desteğini almasına rağmen bu savaşlarda fazla bir varlık gösteremedi; kalelerinin birçoğunu kaybetti. En son 442 (1050) yılında meydana gelen şiddetli çarpışmalarda 3000'den fazla askeri ölünce Batalyevs'e çekilmek zorunda kaldı. Bu arada Abbâdîler'in üst üste yaptıkları akınlarla tarım alanlarının tamamen tahrip edilmesinden dolayı Batalyevs halkı ciddi bir kıtlık tehlikesiyle karşılaştı. Muhammed el-Muzaffer içine düştüğü bu zor durumdan, öteden beri iki taraf arasındaki savaşları doğru bulmayan ve bunu engellemek için çaba harcayan Kurtuba Emîri Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin araya girmesi sonucu imzalanan barış antlaşması sayesinde kurtulabildi (443/1051).

Abbâdîler'le yapılan savaşların Muhammed'in gücünü zayıflatması bir taraftan Tuleytula (Toledo) ve civarına hükmeden Zünnûnîler'i, diğer taraftan Kastilya Krallığı'nı harekete geçirdi. Zünnûnîler, Eftasî topraklarına birçok akın düzenlediler. Kastilya Krallığı'nın saldırıları ise neticeleri itibariyle daha tahrip edici oldu. Ferdinand, León'u kendi topraklarına kattıktan sonra Eftasîler'in Bâzû (Viseu) ve Lamiko (Lamego) şehirlerine girdi (449/1057); buradaki müslümanları göçe zorlayarak yerlerine hıristiyanları yerleştirdi. Ardından 10.000 kişilik bir süvari birliğinin başında Eftasîler'in batıdaki en önemli şehirlerinden olan Şenterin'e (Santarem) yürüyüp orada bulunan Muhammed el-Muzaffer'i 5000 dinar yıllık haraca bağladı. Ayrıca Zünnûnîler'i, Hüdfiler'i ve Gîrnata'ya hükmeden Zirîler'i de

haraca bağlayan Ferdinand, 456 (1064) yılında Eftasîler'in önemli merkezlerinden Kulumriye'yi (Coimbra) altı aylık bir kuşatmadan sonra ele geçirdi. Onun ölümünün (1065) ardından oğulları arasında baş gösteren taht kavgası süresince Muhammed kaybettiği toprakları geri alamıyorsa da nisbeten istikrarlı bir dönem yaşadı ve Kastilya Krallığı'nın Endülüs topraklarını istilâ için yeniden harekete geçtiği 460 (1068) yılında vefat etti.

Muhammed el-Muzaffer, kumandanlığı ve idareciliğinden çok kültürel alandaki çalışmalarıyla tanınmıştır. Kaynaklarda belirtildiğine göre tarihi, dil ve edebiyata çok meraklıydı; ayrıca, "Şiiri Mütenebbî veya Maarî'ninkine denk olmayanlar şiir söylemeyi bırakmalıdır" diyecek kadar iddialı bir şairdi. Çok zengin bir kütüphaneye sahipti. Kültür tarihiyle ilgili *el-Muzafferî* denilen ve on, elli, hatta 100 cilt olduğu rivayet edilen bir de kitap kaleme almıştır. Endülüs'ün üstünlüklerine dair risâlelerde onun günümüze ulaşmayan bu eserine özellikle dikkat çekilmiştir. Ancak birçok önemli şahsın hal tercümesine, seçme edebî metinlere, nüktelere ve ilginç haberlere yer verdiği bilinen eserden muahhar kaynaklarda pek fazla iktibas yapılmamıştır. İbn Abdülber en-Nemerî *Behcetü'l-mecâlis* adlı eserini Muhammed el-Muzaffer'e ithaf etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zâhire fi mehâsini ehli'l-Cezire* (nşr. İhsan Abbas), Tunus 1981, II/1, s. 34-36; II/2, s. 640-643; III/3, s. 643; İbnü'l-Kerdebûs, *Târîhu'l-Endelûs* (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 75-76; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, Beyrut 1966, IX, 288; Abdülvâhid el-Merrâkûşî, *el-Mu'cib fi telhîşi ahbârî'l-Mağrib* (nşr. M. Saîd el-İryan – M. el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 111; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib* (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1964, I, 364; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, III, 236-239; İbnü'l-Hatîb, *A'mâlû'l-a'lâm* (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 183-184; İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 160; Makkarî, *Nefhu't-ţib*, III, 181, 194, 380, 398; IV, 466; R. Dozy, *Historia de los Musulmanes de España*, Madrid 1984, IV, 75-76; M. Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelûs: Düvelü't-tavâ'if*, Kahire 1969, s. 82-87; D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party Kings*, Princeton 1985, s. 84-85; A. R. Nykl, "Die Aftasiden von Badojoz", *Isl.*, XXVI (1942), s. 16, 28, 30-32; H. R. Idris, "Les aftasides de Badojoz", *al-Andalus*, XXX, Madrid 1965, s. 280-284; Bruna Soravia, "Al-Muzaffar ibn al-Aftas, signore di Badajoz", *Islâm. Storia e Civiltà*, IX/2, Tripoli 1990, s. 109-118; IX/3 (1990), s. 179-191; M. Seligsohn, "Eftasîler", *IA*, IV, 193-194; E. Lévi-Provençal, "Aftasids", *EP* (İng.), I, 242; Ahmed Bedr, "el-Eftas (Benû)", *el-Mevsû'atü'l-Arabiyye*, Dimaşk 2000, II, 907.



MEHMET ÖZDEMİR

MUHAMMED b. MÜBÂREKŞAH

(محمد بن مبارك شاه)

Mîrek Şemsüddîn Muhammed
b. Mübârekşâh el-Buhârî
(ö. 784/1382'den sonra)Mantık ve kelâm alanında yaptığı
çalışmalarla tanınan âlim.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. "Mîrek" (küçük bey) lakabıyla anılmasından soylu bir aileden geldiği, Buhârî, Hervî ve Mantıkî nisbelerini taşımasından Buharalı olduğu, uzun süre Herat'ta kaldığı ve daha çok mantık çalışmalarıyla tanındığı anlaşılmaktadır. Muhammed b. Mübârekşâh, dönemin ünlü mantık ve kelâm âlimi Kutbüddin er-Râzî Rey'de iken onun yanında tahsiline devam etmiştir. Kaynakların belirttiğine göre Râzî, o sırada Herat'ta bulunan Sadrüşşerîa ile bir tartışmaya girmek ister ve kendine rakip gördüğü bu bilginin ilmi yeterliliğini anlamak üzere genç öğrencisi İbn Mübârekşâh'ı Herat'a gönderir. Sadrüşşerîa'nın derslerini takip eden İbn Mübârekşâh, onun geleneğin aksine İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserini Fahreddin er-Râzî'nin veya Nasîrüddîn-i Tûsî'nin şerhlerine başvurmadan okuttuğunu görür; hocası Kutbüddin er-Râzî'ye yazdığı mektupta Sadrüşşerîa'nın yakıcı bir ateş olduğunu, onunla tartışmaya girişmenin başarısızlıkla sonuçlanabileceğini bildirir; bunun üzerine Râzî de fikrinden vazgeçer (Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 191-192). İbn Mübârekşâh'ın daha sonra Kahire'de müderrislik yaptığı ve içlerinde hükümdar ailesi mensuplarının da bulunduğu geniş bir öğrenci topluluğuna ders verdiği bilinmektedir. Bunların önde gelenleri arasında Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ahmedî, Hacı Paşa, Bedreddin Simâvî ve Molla Fenârî'nin adı geçmektedir.

Taşköprizâde'nin aktardığı bilgilere göre Seyyid Şerîf, Kutbüddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-Metâli*'ni on altı defa okuduğu halde anlayamaz ve o sırada Herat'ta bulunan müellifin yanına giderek eseri ondan okumak ister. Ancak gözleri artık görmeyen yaşlı Râzî kendisine ders veremeyeceğini, bunun için Mısır'da müderrislik yapan öğrencisi Muhammed b. Mübârekşâh'ın yanına gitmesini tavsiye eder (*eş-Şekâ'ik*, s. 150). Kahire'ye giden Seyyid Şerîf, İbn Mübârekşâh'tan ders almak isteyince o da vaktinin olmadığını, ancak eşraftan birinin çocuğuna verdiği dersleri dinleyebileceğini, fakat soru soramayacağını ve tartışmalara katılma-

yacağını bildirir. Medresenin bitişiğindeki evinden zaman zaman gelip öğrencilerinin kendi aralarında ders takrirlerini izleyen İbn Mübârekşâh bir defasında Seyyid Şerîf'in arkadaşlarıyla ders müzakere ederken, "Şârih (Kutbüddin er-Râzî) böyle diyor, üstat (İbn Mübârekşâh) şöyle diyor, ben ise şu şekilde anlıyorum" tarzında açıklamalarda bulunduğunu işitir ve onun yorumlarını beğenerek derslerinin tamamına katılmasına izin verir.

Muhammed b. Mübârekşâh'ın hayatına dair tabakat kitaplarında müstakil başlıklar altında bilgi verilmemekte, günümüze ulaşan dağınık ve yer yer çelişkili bilgiler ise onun hakkında kesin sonuçlara varılmasına engel teşkil etmektedir. Meselâ ölümü için 1340-1413 yılları arasında değişen çeşitli tarihler zikredilmekte, elde onunla ilgili kesin tarih olarak sadece *Hâşiyetü't-Tebsıra fi'l-hey'e* adlı kitabına kaydettiği bu eserini 733 Rebiülevveli başında (Kasım 1332) bitirdiğine dair bilgi bulunmaktadır. Ancak Kutbüddin er-Râzî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Molla Fenârî, Şeyh Bedreddin, Sadrüşşerîa ve Bâbertî gibi çağdaşı âlimlerin biyografileri çerçevesinde yaygın kabul görmüş tesbitler esas alınarak ölüm tarihi hakkında yaklaşık bir sonuca varmak mümkün olmaktadır. Osmanlı medreselerinden yetişen ulemâya aklî ilimler alanında verilen icâzetnâmelerin hemen bütün silsilelerinde yer alan Seyyid Şerîf el-Cürcânî -Muhammed b. Mübârekşâh- Kutbüddin er-Râzî sıralaması (Karlığa, s. 187-189) bu isimler arasındaki hoca-talebe ilişkisinin kronolojisi hakkında bir fikir vermektedir. Buradan hareketle, İbn Mübârekşâh'ın Kutbüddin er-Râzî'nin henüz çok genç bir öğrencisiyken hocası tarafından Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346 [?]) derslerini izlemek ve onun ilmi yeteneği hakkında bir fikir edinmek üzere Herat'a gönderildiği bilgisi, bazı modern araştırmacılarca onun ölüm yılı kabul edilen (Brockelmann, II, 212; Sarton, III/1, s. 699; Sezgin, V, 114) 740'ta (1339-40) sağ olduğunu göstermektedir. Bu sonuç, yine yaşlı hocası Kutbüddin er-Râzî'nin Kahire'de ders veren İbn Mübârekşâh'ın adını Cürcânî'ye tavsiye ettiği rivayetiyle (Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 151; *Miftâhu's-sa'âde*, I, 299; Leknevî, s. 212-213), Râzî'nin ölümünden üç yıl önce Sübkî ile görüştüğü ve Zilkade 766'da (Ağustos 1365) Şam'da yetmiş dört yaşlarındaiken öldüğüne dair bilgilerle (Sübkî, IX, 273-274; ayrıca bk. İbn Habîb el-Halebî, III, 284) tamamlandığında İbn Mübârekşâh'ın en azından bu tarihlerde

hayatta bulunduğu sonucuna varılabilir. Söz konusu tavsiye olayının Kutbüddin er-Râzî'nin Herat'ta 120 yaşındayken gerçekleştiği şeklindeki rivayet (Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 151) herhalde İbn Mübârekşâh'ın Hervî nisbesiyle ilgilidir veya Râzî'nin genç öğrencisini Herat'a gönderdiği bilgisiyile karıştırılmış olmalıdır. Nitekim aynı müellif, başka bir eserinde Kutbüddin er-Râzî'nin Şam'daki hayatı ve ölümü münasebetiyle Sübkî'nin verdiği bilgilere rağmen aynı tavsiye olayının bir başka versiyonunu aktarmakta, fakat bu defa Herat yerine Şiraz'ı zikretmektedir (Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 298-299). Ayrıca İbn Mübârekşâh'tan Kahire'de aklî ilimlerle ilgili dersler alan Cürcânî ile Şeyh Bedreddin ve Molla Fenârî'nin aynı dönemde Bâbertî'den de (ö. 786/1384) dinî ilimler okudukları rivayet edilmektedir (Halîl b. İsmâil, s. 30; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 22, 28, 49-50; ayrıca bk. Leknevî, s. 213-214, 321-322). 740'ı (1339-40) izleyen yıllarda Kahire'de kalan, Sultan Berkuk ve Trablusşam nâibi Emîr Şeyhû'dan saygı gören, ayrıca onun 756 (1355) yılında yaptırdığı Şeyhüniyye Hankahı'nda meşihatlığa getirilen Bâbertî'nin ömrünün sonuna kadar burada ders verdiği bilinmektedir. Bu ders döneminin Sultan Berkuk zamanına (784/1382'den sonra) rastlamasına, Şeyh Bedreddin'in sultanın oğlu Ferec'e hocalık yaptığı, İbn Mübârekşâh'la birlikte hacca gittiği ve dönüşte Bâbertî'den ders aldığı rivayeti (Halîl b. İsmâil, s. 31, 38-39; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 50) eklenince Muhammed b. Mübârekşâh'ın ölümünün 784'ten (1382) sonraki bir tarihte vuku bulduğu ileri sürülebilir.

Eserleri. 1. *Şerhu Hidâyetü'l-hikme*. Esirüddin el-Ebherî'ye ait, müteahhirin dönemi kelâm anlayışı doğrultusunda İbn Sînâ ve Gazzâlî sonrası ilim, felsefe ve kelâm meselelerinin ele alındığı en güzel örneklerden biri sayılan *Hidâyetü'l-hikme* adlı eserin en fazla tutulan şerhlerinden biridir (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 320). Buna Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yazdığı hâşiyeye de çok meşhurdur. 2. *Hâşiyetü't-Tebsıra fi'l-hey'e*. Harakî'nin astronomiyeye dair *et-Tebsıra fi'ilmî'l-hey'e* adlı eserinin şerhi olan ve 733 Rebiülevvelinin başında (Kasım 1332 sonu) yazımı tamamlanan kitabın müellif hattı nüshası ile ondan istinsah edildiği anlaşılan başka bir nüshası beraber ciltlenmiş durumda günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2582). 3. *Şerhu Hikmeti'l-ayn*. Ali b. Ömer el-Kâ-

tibî'nin fizik ve metafizik konularını ele aldığı *Hikmetü'l-ʿayn* adlı kitabına yazılmış olan şerh, İbn Mübârekşah'ın ilmi ve felsefî liyakatini yansıtmak nitelikteki en önemli eseridir. İbn Mübârekşah bu çalışmasında Eflâtun, Aristo, Câlînûs ve Batlamyus gibi eski düşünürlerle Fârâbî, İbn Sînâ, Şehristânî, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Fahrreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Kutbüddîn-i Şîrâzî gibi İslâm düşünürlerinin görüşlerini tartışmakta ve yer yer bunları ciddi bir şekilde eleştirmektedir. Osmanlı ve İran medreselerinde ders kitabı olarak okutulan esere Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Kemâleddin eş-Şîrâzî, Mîr Gıyâseddin Mansûr, Muhyî-i Lârî, Mirzacan Habîbullah ed-Dihlevî, Molla Refiuddîn-i Nânî, Abdülgaffâr Geylânî, Mehmed Tarsûsî, Şemseddin Geylânî, Abdürrezzâk eş-Şîrâzî, Sadreddin Geylânî, Mirza eş-Şîrvânî, Zâhid-i Geylânî, Cemâleddin el-Hansârî, Râdiyüddin el-Hansârî ve Kıvâmüddin el-Kazvîni gibi pek çok âlim tarafından hâşîye yazılmıştır. Eser Seyyid Şerîf ve Dihlevî'nin hâşiyeleriyle birlikte Delhi (1289) ve Kazan'da (Çirkof Hatun Tabhânesi, 1311), ayrıca Ca'fer Zâhidî tarafından İran'da bulunan nüshaları karşılaştırılmak suretiyle Tahran'da (1352) yayımlanmıştır.

Bunların dışında İbn Mübârekşah'a nisbet edilen bazı eserler de bulunmaktadır. 1. *Medârü'l-fuḥûl fî şerhi Menâri'l-uşûl* (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 302; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1825). Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Menâri'l-envâr fî uşûli'l-fıkḥ*'ına yazılmış bir şerhtir. 2. *Şerhu Eşkâli't-te'sis*. Şemseddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'ye ait *Eşkâli't-te'sis*'e yapılmış şerhtir (Sezgin, V, 114; İhsanoğlu – Rosenfeld, s. 241; *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*, II, 385). 3. Tek nüshası Floransa'da bulunan bir zîcin (Lor. 28/17) Bizans ilim çevrelerinde yapılmış Rumca bir tercümesinde eserin müellifi Şems Buhârî karşılığı olarak Samps Bouchares şeklinde kaydedilmektedir (İhsanoğlu – Rosenfeld, s. 241; ayrıca bk. Sarton, III/1, s. 699). 4. *Ma'rifetü usṭurlâbı şimâlî* (TSMK, III, Ahmed, nr. 3327/4). Bu kitabın müellifi de Mîrek el-Buhârî olarak kaydedilmiştir (İhsanoğlu – Rosenfeld, s. 241). Baron Rodolph d'Erlanger, Safiyüddin el-Urmevî'nin *Kitâbü'l-Edvâr*'ına yapılmış, müellifi Mevlânâ Mübârekşah adıyla tanıtılan hacimli bir şerhin (British Museum, Or., nr. 2361) Fransızca tercümesini yayımlamıştır (*La musique arabe*, III, 185 vd.). Ancak açıklamalarında Henry George Farmer'a dayanan d'Erlanger, Mevlânâ Mü-

bârekşah adının şârihe ait özel isim değil eserin sunulduğu Şah Şücâ'a (ö. 787/1385) atıf yapan bir saygınlık ifadesi olduğunu ve gerçek müellifin Şah Şücâ'nın hizmetinde bulunan Seyyid Şerîf el-Cürcânî olabileceğini öne sürmektedir. Fakat müstensihin ifadesine göre şârih bu eserini 777'de (1375) bitirmiştir (a.g.e., III, 573). Halbuki Cürcânî'nin Şah Şücâ ile karşılaşmasına zemin hazırlayan olaylar bu tarihten sonradır (Gümüş, s. 89-90); nitekim Sarton'a göre de muhtemel müellif İbn Mübârekşah'tır (*Introduction*, III/1, s. 699). Bunların yanı sıra Çağmîni'nin *el-Mûlaḥḥaş fi'l-hey'e*'sine yapılmış bir şerh (İhsanoğlu – Rosenfeld, s. 241; *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*, II, 385) İbn Mübârekşah'a nisbet edilmekteyse de bu şerhin mevcut iki yazmasında (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3409, 3411) İbn Mübârekşah'ın adı geçmediği gibi önsözünde eserin Sultan Mirza'nın oğlu İbrâhîm'in oğlu Mübârekşah adına yazıldığı belirtilmektedir; dolayısıyla burada bir isim karışıklığı söz konusu olmalıdır. Ayrıca yanlışlıkla İbn Mübârekşah'a izâfe edilen *Şerhu'l-Mucez* (İÜ Ktp., AY, nr. 610) ve *Şerhu Risâleti'l-Vaḍ'yye el-ʿAḍudiyye* (İÜ Ktp., AY, nr. 3033) adlı eserlerin ilki Kazvîni'ye, ikincisi Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Buhârî'ye aittir. *Tibyânü'l-vüşûl fî şerhi'l-Uşûl* adlı eser de (İÜ Ktp., AY, nr. 3258) Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-uşûl*'ünün şerhi olup İbn Mübârekşah'a aidiyeti konusu kesin değildir. *Şerhu Meʿâli'i'l-envâr* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3372) Sirâceddin el-Urmevî'nin ünlü eserine yazılmış bir şerhtir ve İbn Mübârekşah'a ait olmadığı açıkça anlaşılmaktadır (Karlığa, s. 199-200).

BİBLİYOGRAFYA :

Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), IX, 273-274; İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmî'l-Mansûr ve benih* (nşr. Muhammed Muhammed Einî), Kahire 1986, III, 284; İbn Kâdî Şühbe, *et-Târîh* (nşr. Adnân Dervîş), Dimaşk 1994, III, 585; Halîl b. İsmâil, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkibi* (nşr. Abdülbâki Gölpınarlı – İsmet Sungurbey), İstanbul 1967, s. 30-32, 38-39; Süyûtî, *Nazmü'l-ikyân* (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 54-55; Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, s. 22, 28, 49-50, 150-151; a.m.f., *Miftâhu's-sa'âde*, I, 298-299; II, 191-192; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1825; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye* (nşr. Ahmed ez-Za'îbî), Beyrut 1418/1998, s. 212-214, 321-322; Suter, *Die Mathematiker*, s. 161; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1632; Brockelmann, *GAL*, II, 212; B. R. d'Erlanger, *La musique arabe*, Paris 1959, III, 185 vd., 573; Sarton, *Introduction*, III/1, s. 699; Sezgin, *GAS*, V, 114; Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul 1984, s. 86-91; Bekir Karlığa, "Buhârâ'lı Muhammed İbn Mübârek-

şâh ve Hikmetü'l-Ayn Şerhi", *Uluğ Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri* (haz. Songül Boybeyi), Ankara 1996, s. 179-202; Ekmeleddin İhsanoğlu – B. A. Rosenfeld, *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.)*, İstanbul 2003, s. 241; Mükrimin Halil Yinanç, "İcâzetnâmeler ve Seyyid Şerîf Cürcânî", *Tarihten Sesler*, sy. 15, İstanbul 1944, s. 10-11; Hasan Târimî, "Buḥârî Muhammed Mübârekşâh", *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*, Tahran 1375/1997, II, 384-385; Arif Aytekin, "Bâbertî", *DİA*, IV, 378; Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", a.e., V, 332; Mehmet Nuri Uygun, "Kitâbü'l-Edvâr", a.e., XXVI, 98; A. Fulya Eruz, "Memlûkler", a.e., XXIX, 98.



H. BEKİR KARLIĞA

MUHAMMED b. MÜNKEDİR

(bk. İBNÜ'L-MÜNKEDİR).

MUHAMMED b. MÜSENNÂ

(bk. İBNÜ'L-MÜSENNÂ).

MUHAMMED b. MÜSLİM er-RÂZÎ

(bk. İBN VÂRE).

MUHAMMED b. NÂSİR

(bk. İBN NÂSİR es-SELÂMÎ).

MUHAMMED NÜRÜ'L-ARABÎ

(محمد نور العربي)

(1813-1888)

Mutasavvıf,

üçüncü dönem Melâmîliğinin kurucusu.

Mısır'ın Garbiye vilâyetine bağlı Mahalletülcübrâ kasabasında doğdu. Hayatı hakkındaki bilgilerin önemli bir kısmı *Menbau'n-nûr fî rü'yeti'r-Resûl* adını verdiği hal tercümesiyle halifelerinden Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'nin *Tibyân*'ına ve Bursalı Mehmed Tâhir'in onun hakkında kaleme aldığı menâkıbnâmesine dayanmaktadır. Mısır'dan gelip Rumeli'ye yerleştiğinden "Arap Hoca", Hz. Ali'nin *Noktatü'l-beyân*'ını şerhettiği için "Noktacı Hoca" diye tanınır. Hz. Hüseyin soyundan Kudüs'e yerleşmiş bir aileye mensuptur (şeceresi için bk. Harîrîzâde, III, vr. 214^a-215^b, ondan naklen Bursalı Mehmed Tâhir, s. 477; Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 231). Kudüs civarında zâviyesinde medfun olan dedesi Bedrül-Velî diye tanınmaktaydı. Babası İbrâhîm el-Kudsî'nin Mısır'a gelip yerleştiği tarih bilinmemektedir. Dört yaşında babası ve-

fat edince dayısı tarafından himaye edilmiştir.

Muhammed Nürü'l-Arabî, 1820'de Kahire'de Ezher hocalarından Şeyh Hasan el-Kuveysnî'nin yanında tahsil hayatına başladı. Dokuz yıl sonra öğrenimini tamamladığında Yanya Şeyh Ahmed Efendi ile birlikte Yanya'ya gitti. Burada Nakşibendî şeyhi Yûsuf Efendi'ye intisap etti. Ardından Yûsuf Efendi'nin emriyle Mekke'ye gitmek için Yanya'dan ayrıldı. 1245 (1829-30) yılında Mekke'ye ulaştığında on yedi yaşında olduğunu söyleyen Muhammed Nürü'l-Arabî, Halvetî-Şâbânî şeyhi İbrâhim eş-Şemârikî'ye intisap ederek kendisinden Halvetî-Şâbânî, Üveysiyeye ve Ekberiyeye tarikatlarından icâzet aldı. Şeyh Ömer Abdürresûl adlı bir şeyhten hadis okudu. Şeyh Ömer, kendisine intisap etmek isteyen talebesine Mısır'a dönmesini tavsiye edince üç yıldır ikamet etmekte olduğu Mekke'den ayrılıp Kahire'ye döndü. Şeyh Hasan el-Kuveysnî ile buluştuğunda şeyh ondan Hz. Hüseyin'in makamını ziyaret etmesini istedi, daha sonra da kendisinde artık vehbî ilimlerin inkişaf ettiğini ve Rumeli'ye gitmesi gerektiğini söyledi. İskenderiye'den Antalya'ya geçen Muhammed Nürü'l-Arabî, Anadolu'nun bazı şehirlerini dolaşarak Gelibolu'ya ulaştı, oradan Selânik'e geçti (1833). Ardından Serez'e gitti. Burada küçük bir medresede üç ay müderrislik yaptıktan sonra ayrılıp bölgedeki Demirhisar, Doyran, Ustrumca ve Koçana kasabalarını ziyaret etti. Bu yılın sonunda Koçana'da Üsküp Valisi Hıfzı Paşa'nın yaptırdığı medresede müderris olarak göreve başladı. Koçana Camii'nde akaid ilmine dair Emâli kasidesini şerhetti. Ana dili Arapça olan bu gencin kasideyi Türkçe şerh etmesi valinin dikkatini çekti. İlk müntesiplerinden olan Hıfzı Paşa tarafından Üsküp'e davet edilince şehrin ulemâsıyla tanışma imkânı buldu. Seyrû sülûk anlayışının özünü oluşturan, "fenâ makamları" olarak tanımladığı tevhid-i ef'âl, tevhid-i sıfât, tevhid-i zât makamlarını 1250 (1834-35) yılında Koçana'da müderrisken rüyasında bizzat Hz. Peygamber'in kendisine öğrettiğini ve 1837'de onun elinden hırka giydiğini, 1843 yılına kadar bu üç makamı zevk etmeye çalıştığını söyleyen Muhammed Nürü'l-Arabî 1839'da Koçana'dan ayrılıp Üsküp'e yerleşti. Burada Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Kazanlı Abdülhâlik Efendi'ye intisap etti. 1843 yılında hacca gitmek üzere kalabalık bir kabileyle Üsküp'ten ayrıldı. Kafilede bulunan Üsküp ulemâsından Nebî Efendi'ye

Mekke'ye mürşid-i kâmil bulmak için gittiğini söylediği kaydedilmektedir.

Mekke'de hac esnasında Muhammed Mekkî adlı bir meczupla karşılaşan Muhammed Nürü'l-Arabî onun emriyle halvete girdiğini, bu sırada bekâ makamları olan cem', hazretü'l-cem' ve cem'u'l-cem'in Hz. Peygamber tarafından telkin edildiğini, hac dönüşü Yenbû' mevkiinde seyrû sülûk anlayışının son makamı olan ahadiyyetü'l-cem' makamını yine Resûl-i Ekrem'in kendisini rüyasında nûrânî bir şebeke içine alıp telkin ettiğini anlatır. Mekke'de ayrıca Kazanlı Abdülhâlik Efendi'nin halifesi Trabzonlu Şeyh Mustafa Efendi'ye intisap ederek Nakşibendî-Müceddidî icâzetnâmesi aldı. Muhammed Nürü'l-Arabî'nin Koçana'daki müderrisliğinden itibaren irşad faaliyetinde bulunduğu bildirilmekteyse de kendisi bu konuda açık bir şey söylememiştir. 1843'te kâmil bir mürşid bulmak amacıyla hacca gittiğini söylediğine göre hac dönüşünün ardından irşad faaliyetine başlamış olmalıdır. Öte yandan oğlu Şerif Efendi'den naklen onun 15 Rebülâhîr 1267 (17 Şubat 1851) tarihinde fenâ ve bekâ mertebeleriyle ahadiyyetü'l-cem' makamını içeren tevhid anlayışı üzere irşad faaliyetine mezun olduğu kaydedilmektedir. Bu durumda onun bu tarihten önce müridlerini Nakşibendî usulüyle irşad ettiği söylenebilir.

Muhammed Nürü'l-Arabî, İstanbul'a hassa müşiri olarak tayin edilen Üsküp Valisi Selim Paşa'nın daveti üzerine 1850 yılında İstanbul'a giderek altı ay kadar paşanın misafiri oldu. Bu süre içinde İstanbul'un ulemâ ve meşâyihleriyle tanıştı. Müridlerinden Çerkez İsmâil Paşa'nın davetiyle 1853'te Manastır'a gitti. Burada kaldığı üç ay içerisinde çoğunluğu memur kesiminden bir gruba Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ını şerhetti. 1868 yılına kadar Üsküp ve civarında vahdet-i vücûd esasına dayanan kendi seyrû sülûk anlayışına göre irşad faaliyetini sürdürdü. Bu tarihte zındıklık iddiasıyla İstanbul'a şikâyet edilince Sultan Abdülaziz durumun araştırılmasını istedi. Ancak Manastır valiliği sırasında şeyhi tanımış olan Zaptiye Nâzırı Hüsnü Paşa'nın iddianın asılsız olduğunu söylemesi üzerine tahkikattan vazgeçilip şeyhin İstanbul'a davet edilmesini kararlaştırıldı. İstanbul'a gelip devlet ricâliyle şeyhülislâmı ziyaret eden, ulemâ ve meşâyih meclislerine katılan, camilerde vazalar veren Muhammed Nürü'l-Arabî altı ay kadar Zaptiye nâzırının konağında ikamet ettikten sonra Üsküp'e döndü. Er-

tesi yıl Bosna valiliğinden azledilerek İstanbul'a gelen Topal Osman Paşa ile Zaptiye Nâzırı Hüsnü Paşa'nın daveti üzerine bir defa daha İstanbul'a geldi. 1870'te Manastır'a giderken uğrayıp birkaç gün kaldığı Tikveş'te tarihini belirterek (27 Cemâziyelâhîr 1287 / 24 Eylül 1870) kutbiyet makamına ulaştığını kaydeden Muhammed Nürü'l-Arabî, müridi Şeyhülislâm Ahmed Muhtar Beyefendi'nin (Molla Bey) davetiyle ertesi yıl tekrar İstanbul'u ziyaret etti. Harîrizâde Kemâleddin Efendi'nin Boyacıköyü'ndeki yalısında misafir olan Muhammed Nürü'l-Arabî'ye ulemâdan Mürefetli Hoca Abdullah, Evkaf müfettişi Hacı Tefvik, Mısır mollası Kâmil, Rifâî şeyhleri Ahmed Safi ve Abdülkerim ile Harîrizâde Kemâleddin efendiler intisap etti. Muhammed Nürü'l-Arabî'nin bu gelişinde Hamzavî-Melâmî kutbu Seyyid Abdülkâdir-i Belhî'yi Şeyh Murad Dergâhı'nda ziyaret edip bazı geceler dergâhta kaldığı belirtilmekte ve amacının Abdülkâdir-i Belhî'nin intisabını sağlayarak Hamzavî-Melâmîleri'nin kendisine bağlamak olduğu ileri sürülmektedir (Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 239). Ancak bu sırada Hamzavî Melâmîliği'nin kutbiyet makamında Bekir Reşad Efendi bulunduğuna göre bu rivayet ve ona dayanan görüş doğru değildir.

1874 yılında Üsküp'ten ayrılan Muhammed Nürü'l-Arabî, bugün Makedonya sınırları içinde kalan Ustrumca'ya yerleşti. 1879 ve 1884'te kalabalık bir ihvan grubuyla iki defa daha hacca gitti. Hac dönüşü damadı ve başhalifesi Abdürrahim Fedâi, Süveyş Kanalı'nı geçerken öldü. Son yıllarında irşad faaliyetleriyle uğraşan Muhammed Nürü'l-Arabî 29 Cemâziyelâhîr 1305'te (13 Mart 1888) Ustrumca'daki evinde vefat etti ve öldüğü odaya defnedildi. Buraya daha sonra türbe yaptırılmış, türbe Rumeli'nin Osmanlılar'ın elinden çıkmasının ardından bakımsızlıktan harap olmuş, yerine bir postahane binası inşa edilmiş, postahanenin de yıkılması üzerine kabrinin yeri tamamen kaybolmuş, mensupları bir işaret olmak üzere buraya bir ağaç dikmişlerdir. Üsküp'te Muhammed Nürü'l-Arabî'yi ziyaret eden ve bu sırada şeyhten icâzetnâme alan Fâtihtürbedarı Ahmed Amiş Efendi'nin şeyhin vefatından altı ay önce onu bir defa daha ziyaret ettiği, bu esnada şeyhin, "Altı ay sonra da ben seni ziyaret edeceğim" dediği rivayet edilmektedir. Bu olay, Muhammed Nürü'l-Arabî'nin mânevî vârisinin Ahmed Amiş Efendi olduğu şeklinde yorumlanmıştır (Ergin, s. 164).

Muhammed Nürü'l-Arabî üçüncü devre Melâmîliğinin piri olarak tanınır. Müridi Harîrîzâde Kemâleddin Efendi, *Tibyânü vesâ'ili'l-hakâ'ik* adlı ansiklopedik eserinde "Melâmîyye" maddesinde (III, vr. 144^b) Melâmîliği Hamdûn el-Kassâr, Hacı Bayrâm-ı Velî ve Muhammed Nürü'l-Arabî'ye nisbet ettiği üç şubeye ayırarak inceler; Nûriyye adıyla zikrettiği son şubenin Nakşibendiyye-i Müceddiyye'nin bir kolu olduğunu söyler. Kitabın "Nûriyye" maddesinde de (III, vr. 214^a-219^b) Muhammed Nürü'l-Arabî ve tarikat hakkında geniş bilgi verir. Sâdık Vıcdânî'nin, Melâmîliği devre-i ulâ Kassâriyye Melâmîliği ve Melâmîler'i, devre-i vustâ Bayramiyye Melâmîliği ve Melâmîler'i ve devre-i uhrâ Arab Hoca Efendi Melâmîliği şeklinde ele almasının ardından Abdülbâki Gölpınarlı Melâmetîler'e ilk devre Melâmîler'i, Bayramîler'e ikinci devre Melâmîler'i, Muhammed Nürü'l-Arabî mensuplarına üçüncü devre Melâmîler'i adını vermiş, onun bu tasnifi daha sonra yaygınlık kazanarak Muhammed Nürü'l-Arabî'nin üçüncü devre Melâmîliğinin kurucusu olduğu kabul edilmiştir. Esasen o da kendisini "Melâmî" nisbesiyle tanımlamaktadır.

Bursalı Mehmed Tâhir, Muhammed Nürü'l-Arabî'nin ilâhî mârifetleri muhabatının istidadına göre telkin ettiğini, kendisine sorulan sorulara akîl ve naklî delillerle cevap verdiğini ve bu konudaki maharetinin insanı hayrette bıraktığını, özellikle tefsir ve hadis sahasında ileri dereceye bulunduğunu, bâtın ilimlerinde tahkik mertebesine ulaşmış birçok ârif yetiştirdiğini söyleyerek damadı ve başhalifesi Abdürrahim Fedâî'nin yanı sıra Harîrîzâde Kemâleddin Efendi, Kalantârî Hoca Mahmud Efendi, Manastırlı Hacı Ahmed Baba, Ali Örfî Efendi, müderris Mürefteî Hoca Abdullah Efendi ve Hacı Süleyman Bey'in isimlerini zikreder. Mehmed Tâhir'in verdiği bilgiye göre Muhammed Nürü'l-Arabî'nin bunların dışında otuzu aşkın halifesi vardır. Gerek kendi halifeleri gerekse damadı Abdürrahim Fedâî'nin yetiştirdiği halifeler vasıtasıyla tarikatı Rumeli'de, İstanbul'da, Ege bölgesinde ve Anadolu'nun bazı şehirlerinde yaygınlık kazanmıştır.

Muhammed Nürü'l-Arabî'nin tarikat silsilesi Nakşibendîliğin Müceddiyye koluna ulaşmakla birlikte uyguladığı seyrü sülûk usulü ve fikirleri bu tarikattan farklıdır. Bu kolun kurucusu olan İmâm-ı Rab-bânî vahdet-i vücûda ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye şiddetle muhalifken o İbnü'l-Arabî'ye büyük bir muhabbetle bağlıdır. İs-

mindeki "Arabî" nisbesi de bunu ifade eder. Görüşlerinin özünü vahdet-i vücûd ve kendi temellendirdiği tevhid anlayışı oluşturur. Ona göre üç tür ilâhî tecelli vardır (tecellî-i âsâr [ef'âl], tecellî-i sıfât, tecellî-i zât). Bunları müşahede tevhidin merâtibini bilmeye bağlıdır. Ancak bunun için önce mücâhede, mücâhede için de dinin hükümlerini öğrenmek ve tari-katın esrarı zikr-i dâimi ehl-i zikr olan meşâyihden almak gerekir. Meşâyihin görevi sâlike zikrin nasıl yapılacağını öğretmektir; onların zikri belli bir sayı ile sınırlamaya yetkileri yoktur. Muhammed Nürü'l-Arabî'ye göre tevhid yedi mertebe veya makamdır. Bunların ilk üçüne (tevhid-i ef'âl, tevhid-i sıfât, tevhid-i zât) "fenâ makamları", diğer üçüne (cem', hazretü'l-cem', cem'u'l-cem') "bekâ makamları" denir. Son makam olan ahadiyyetü'l-cem' makâm-ı Muhammedî olup zamanın kutbuna mahsustur. Muhammed Nürü'l-Arabî, "Yetimin malına yaklaşmayınız" meâlindeki âyeti (el-İsrâ 17/34) zikredererek bu âyetteki "yetim" in Hz. Peygamber, "mal" in ise ahadiyyetü'l-cem' makamı olduğunu, ancak Resûlullah'ın telkini halinde bu makama ulaşıp zevk edilebileceğini söyler. Öte yandan Melâmîler'in hakikat ehli olduğunu anlatırken bu makamları başka bir tasnife tâbi tutar. Onların yollarının tevhid, ittihad ve vahdet olduğunu belirtir. Tevhidi üç (ef'âl, sıfât, zat), ittihadı bir (makâm-ı rûh ve cem' veya kurb-ı ferâiz), vahdeti üç (hazretü'l-cem', cem'u'l-cem', ahadiyyetü'l-cem') makama ayırır. O, Melâmîler'i bütün tarikat mensuplarından üstün görür, Melâmîler'in avamdan farkları bulunmadığını, farzları eda ettiklerini, ilâhî emirlere sarıldıklarını, daima Hak ile birlikte olduklarını, onlardan biriyle tanışmanın büyük bir saadet ve Hakk'a vuslat olduğunu söyler.

Muhammed Nürü'l-Arabî hakkında onun görüşleriyle bir ilgisinin bulunmadığını söyleyen Abdülbâki Gölpınarlı'nın ardından (*Mevlânâ Müzesi*, s. 170) onun çizdiği çerçeveyi aşamayan birkaç kitap dışında (Yusuf Ziya İnan, *Seyyidü'l-Melâmî Muhammed Nürü'l-Arabî*, İstanbul 1971; a.mlf., *İslâm'da Melâmîliğin Tarihi Gelişimi*, İstanbul 1976, s. 155-281; a.mlf., *20. Asırda Bir Vahdet-i Vücûd Öğretisi*, s. 245-435; Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, *Muhammed Nürü'l-Arabî, Hayatı, Şahsiyeti ve Bazı Tasavvufî Görüşleri*, yüksek lisans tezi, 1988, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ciddi bir çalışma yapılmamıştır.

Eserleri. Muhammed Nürü'l-Arabî'nin, önemli bir bölümünü birkaç sayfalık risâlelerin oluşturduğu çoğu Türkçe, diğerleri Arapça çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir kırk altı eserin adını zikredip bunlardan bazı örnekler vermiştir (*Menâkıb-ı Şeyh Hâce*, s. 482). Abdülbâki Gölpınarlı'nın kitabında on yedisi Arapça, otuz sekizi Türkçe elli beş eserden meydana gelen bir liste yer almaktadır (*Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 287-290). Türkçe eserlerin bir kısmı ders takrirlerinden oluşmuş veya sohbetlerinde tutulan notlardan derlenmiştir. Arapça eserlerinin bir kısmı, şeyhin emriyle başta Ali Örfî Efendi olmak üzere mensupları tarafından tercüme edilmiştir. Bunların orijinal nüshaları günümüze ulaşmamıştır. Eserlerinin sayısı altmış sekize kadar çıkarılmışsa da (İnan, s. 273-275) bunlardan bazıları aynı eserin farklı adla kaydedilmiş şekildedir, bir kısmı da başka müelliflere aittir.

Muhammed Nürü'l-Arabî'nin ve mensuplarının eserlerini içeren 958 sayfalık bir külliyatta (İSAM Ktp., nr. 82588, fotokopi nüsha) şeyhin *ed-Dürrü'n-nefis alâ salâti İbn İdrîs, İhsânü'r-rahmân, Risâle fi't-tasavvuf, Mevziu's-sır ve'l-hâfi, Tefsir-i Sûre-i Fâtîha, el-Cevâhirü's-seniyye, Şerh-i Akâid-i Neseviyye, ed-Dürerü's-seniyye şerhu risâleti'l-Gavsiyye, Sülûk-i Hakikat, Mebde' ve Meâd, Vâridat Tercümesi, Mürşidü'l-uşşâk, Dâiretü'l-vücûd, Şerh-i Nokta-tü'l-beyân, Sıfât-ı Sübûtiyye, Esrâr-ı Ezân-ı Muhammedî, Risâle-i Tevhîd-i İlâhiyye, Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Velî, Risâletü'l-İsmâiliyye fi beyâni sülûki's-sâdâti'n-Nakşibendiyye ve Melâmîyye, Kitâbü'd-Devâir ve'l-eflâk, Şerh-i Delâilü'l-hayrât* adlı eserleri yer almaktadır. İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin yazmaları içinde Muhammed Nürü'l-Arabî'nin eserlerini içeren zengin bir koleksiyon bulunmaktadır (bk. *Atatürk Kitaplığı*, I-III, tür.yer.).

Yayımlanmış eserleri şunlardır: 1. *Şerh-i Dîvân-ı Niyâzi*. Sohbetlerinde tutulan notlardan derlenmiş olup eseri Hasan Özlem (*Mısri Niyâzi Dîvânı Şerhi*, Ankara 1974) ve M. Sadettin Bilginer (*Edebî ve Tasavvufî Mısri Niyâzi Dîvânı Şerhi*, İstanbul 1976) farklı metinlerden sadeleştirerek yayımlamıştır. İlk neşrin sonunda müellifin *Sırr-ı Ezân-ı Muhammedî, Risâle-i Tevhîd-i Behiyye, Risâle-i Sülûk-i Hakikat ve Mürşidü'l-uşşâk* adlı eserleri de yer almaktadır. 2. *Le-tâ'ifü't-tahkîkât fi şerhi'l-Vâridât. Şeyh*

Bedreddin'in *Vâridât*'ının Arapça şerhidir. Şeyhin müridlerinden Ali Örfî tarafından tercüme edilen eseri M. Sadettin Bilginer (İstanbul 1979) ve M. Fazlı Güvenç (Ankara 1982) sadeleştirerek aynı adla (*Vâridat Şerhi*) neşretmiştir. Güvenç neşrinin sonunda müellifin *Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Velî* adlı risâlesiyle savlatı bulunmaktadır. 3. *Şerh-i Akâid-i Nesefiyye*. Müridlerinden Ustrumcalı Şahkulzâde Ömer'in derleyip bastırıldığı risâle (İstanbul, ts.) Mehmet Serhan Tayşi tarafından şeyhin *Şerhu'l-Mahmûdî* adlı akâide dair risâlesiyle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1993).

Bunların dışında Hasan Fehmi Kumanlioğlu'nun kitabında (bk. bibl.) müellifin *Şerhu sûreti'l-Kevşer, Şerhu Ebcad, Meşâhidü't-tevhîd, Seyrû't-tevhîd, Kitâbü'r-Resâd fi'l-mebde' ve'l-meâd, Mürşidü'l-uşşâk, Tevhîdü'l-behiyye, Esrâr-ı Ezân-ı Muhammedî, Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Velî, Şerh-i Sûre-i Fâtiha, Sülûk-i Hakikat, Sâlihiyye, Şerh-i Kasîde-i Şeyh-i Ekber, Şerh-i Salavât, Dürrü'n-nefis, Fi Beyân-ı Sülûk-i Şerîat ve Tarikat ve Hakikat, Şerh-i Kelâm-ı İmâm-ı Ali ve Menbau'n-nûr fi rü'yeti'r-Resûl* adlı risâleleri yer almaktadır (Hz. *Pir Seyyid Muhammed*, s. 94-150). Yusuf Ziya İnan'ın *İslâm'da Melâmîliğin Tarihî Gelişimi* adlı kitabında (İstanbul 1976) (s. 242-281) müellifin bazı eserlerinden okuma yanırlarıyla dolu örnekler verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Nürü'l-Arabî, *Menbau'n-nûr fi rü'yeti'r-Resûl*, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 11^a-15^a; a.mlf., *er-Risâletü'l-İsmâiliyye ve'l-atuyyetü'd-dürriye* (Küllüyyât içinde), İSAM Ktp., nr. 82588, s. 454-458; Harîrîzâde, *Tibyân*, III, vr. 143^a-145^a, 214^a-219^a; *Tomar-Melâmîlik*, s. 84-93; Hüseyin Vassâf, *Sefîne*, III, 81-83; Bursalı Mehmed Tâhir, *Menâkib-ı Şeyh Hâce Muhammed Nürü'l-Arabî ve Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye* (Küllüyyât içinde), İSAM Ktp., nr. 82588, s. 473-509; Abdülbâki [Gölpınarlı], *Melâmîlik ve Melâmiler*, İstanbul 1931, s. 231-290; a.mlf., *Mevlânâ Müzesi Abdülbâki Gölpınarlı Kütüphanesi Yazma Kitaplar Kataloğu*, Ankara 2003, s. 40, 170; Osman Nuri Ergin, *Balikesirli Abdülaziz Meccî Tolun: Hayatı ve Şahsiyeti*, İstanbul 1942, s. 146, 163-165; Hasan Sabri Dölen, *Yedi Durak Risalesi*, İstanbul 1968; *Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Alfabetik Kataloğu* (haz. Nail Bayraktar), İstanbul 1993-2001, I, 104-107; II, 71-73; III, 69-75; Yusuf Ziya İnan, *20. Asırda Bir Vahdet-i Vücûd Öğretisi: Melâmet ve Tarikatlar*, İstanbul 2000, s. 245-435; Hasan Fehmi Kumanlioğlu, *Hz. Pir Seyyid Muhammed Nür el-Melâmî el-Arabî*, İzmir 2001, s. 94-150.



NİHAT AZAMAT

MUHAMMED b. OSMAN

(محمد بن عثمان)

Ebü Ca'fer Muhammed b. Osmân b. Saîd el-Ömerî (ö. 305/917)

On ikinci imam

Muhammed el-Mehdî'nin gaybete girişinden sonra onunla irtibat kurduğu söylenen dört sefirin ikincisi (bk. SEFİR).

MUHAMMED PÂRSÂ

(محمد پارسا)

Ebü'l-Feth Celâlüddin Hâce Muhammed b. Muhammed el-Hâfızî el-Buhârî (ö. 822/1420)

Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahâeddin Nakşibend'in önde gelen halifelerinden biri.

749'da (1348) Buhara'da doğdu. Müridi Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Mes'ûd'un *er-Risâletü'l-Bahâ'iyye*'sinde (vr. 26^a) künyesine Ca'ferî nisbesini eklemesi onun Abdullah b. Ca'fer-i Tayyâr'ın soyundan geldiği şeklinde yorumlanmıştır (Hândmîr, IV, 4). Gençliğinde iyi bir medrese tahsili gören Muhammed Pârsâ, Bahâeddin Nakşibend'e bu yıllarda intisap etti. Fahreddin Safî, *Reşehât*'ta ona "Pârsâ" (dindar, zâhid) lakabının Bahâeddin Nakşibend tarafından verildiğine dair bir menkıbeyi nakleder.

Bahâeddin Nakşibend'in 771 (1370) yılında yaptığı hac yolculuğu sırasında ziyaret ettiği Emîr Külâl'in halifesi ve Nakşibend'in sohbet arkadaşı Ârif Dikgerânî'nin ölüm döşeginde ona Muhammed Pârsâ'yı halife tayin etmesini tavsiyesi, henüz yirmi iki yaşında olan Pârsâ'nın bu yıllarda yüksek bir mânevî olgunluğa erişmiş olduğunu göstermektedir. Bahâeddin Nakşibend'in, vefatından kısa bir süre önce muhtemelen 790 (1388) yılında yaptığı ikinci haccı esnasında refakatçileri arasında bulunan Muhammed Pârsâ bu sırada şeyhinden büyük iltifat gördü. Bahâeddin Nakşibend, Hâcegân silsilesine dahil olan halifelerden ulaşan mânevî emaneti kendisine teslim ettiğini söyleyerek onu halife tayin etti. Hac dönüşü son hastalığı esnasında yerine kimi bırakacağını bildirmesini merakla bekleyen müridlerine bu konudaki sözünü hac yolunda söylediğini ve kendisini arzu edenlerin Muhammed Pârsâ'ya nazar etmelerini bildirdiği ve hakkında, "Bizim geliş gaye-

miz onun varlığıdır" dediği kaydedilmektedir.

Hâce Muhammed Pârsâ, Bahâeddin Nakşibend vefat edince (791/1389) şeyhin diğer halifesi Alâeddin Attâr'a intisap etti. Attâr'ın ölümünün (802/1400) ardından başladığı irşad faaliyetini dinî ilimlerin ve özellikle hadis ilminin öğretimine paralel olarak devam ettirdi. Vakıf sicillerinden onun Buhara'da hankahının yanı sıra bir medreseyi de yönettiği, hankahın oldukça zengin bir kütüphanesi bulunduğu anlaşılmaktadır. Pârsâ'nın vefatından sonra da gelişmeye devam eden bu kütüphaneye XIX. yüzyılın ikinci yarısında Buhara kadısı el koymuş, içindeki kitaplar XX. yüzyılın başlarına kadar parça parça satılmıştır (Dodkhudoeva, sy. 5-6 [1998], s. 128).

Muhammed Pârsâ'nın irşad faaliyetini sürdürdüğü dönemde Timur hânedarıyla ilişkileri olmuştur. Horasan Valisi Şâhruh ile yakınlık kurması, Şâhruh'un onun her isteğini yerine getirmesi başşehir Semerkant'ın hâkimi Mirza Halîl'i rahatsız etti ve Muhammed'i bozkuhlarda yaşayan göçebelere İslâm'ı yaymakla görevlendirip Buhara'dan uzaklaştırmak istedi. Ancak bu sırada Şâhruh, Halîl'e savaş açıp onu mağlûp edince Muhammed Pârsâ da Buhara'da kaldı. Nakşi kaynakları bu olayı, Pârsâ'nın göreve başlamadan önce gidip ziyaret ettiği Bahâeddin Nakşibend ve Emîr Külâl'in mezarlarında yaptığı dua sonucu gerçekleştiği şeklinde yorumlamıştır (Saff, I, 108-109).

Timur'un torunu Uluğ Bey döneminde kıraat ve hadis âlimi İbnü'l-Cezerî ile aralarında cereyan eden hadise, onun tasavvufun yanı sıra hadis ilminde de ileri bir seviyede olduğunu göstermektedir. Muhâlifleri, Mâverâünnehir âlimlerinin rivayet ettiği hadislerin sıhhatini araştırmak için Semerkant'a gelen İbnü'l-Cezerî'ye Muhammed Pârsâ'nın çok sayıda hadis naklettiğini söyleyip bunları incelemesi ricasında bulunmuşlardır. Bunun üzerine Uluğ Bey Pârsâ'yı Buhara'dan Semerkant'a çağırması, kurulan mecliste İbnü'l-Cezerî, Pârsâ'dan senedleriyle birlikte hadis nakletmesini istemiş, bu arada onun naklettiği bir senedi bilmediğini söyleyince Pârsâ başka senedler zikretmiş, İbnü'l-Cezerî bunları da kabul etmeyince Muhammed Pârsâ bir kitap adı vererek bunu muteber sayıp saymayacağını sormuş, olumlu cevap alınca Semerkant kadısına dönüp kitabın kütüphanesindeki yerini, cildini, sayfasını bildirmiş ve söylediklerinin doğru olduğu anlaşılmıştır. Uluğ

Bey'in bu hadiseden sonra Muhammed Pârsâ'ya yaptığı saygısızlıktan dolayı pişmanlık duyduğu kaydedilmektedir. Fahreddin Safî onun mânevî halini gizlemeye çok dikkat ettiğini, mecbur kaldığı için keramet gösterdiğini söyler (*Reşehât*, I, 106-108).

Muhammed Pârsâ, 822 Muharreminde (Şubat 1419) ikinci defa hacca gitmek üzere Buhara'dan yola çıktı. Nesef, Çağaniyân, Tirmiz, Belh ve Cam gibi şehirlerle uğrayarak buralardaki âlim ve şeyhlerle görüştü ve tam hac zamanı Mekke'ye ulaştı. Bu sırada hastalandığından ve dâ tavafını sedye üzerinde taşınarak yapabildi. Medine'ye gidip Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret ettiği günün ertesinde vefat etti ve oraya defnedildi (24 Zilhicce 822 / 11 Ocak 1420). Cenaze namazını kılanlar arasında Osmanlı ulemâsından Molla Fenârî de bulunmaktaydı. Zeyniyye tarikatının pîri Zeynüddin el-Hâfî, Mısır'dan beyaz taş getirterek kabrinin başına dikmiş, daha sonra kabri Orta Asya'dan gelen hacılar için ziyaretgâh haline gelmiştir. Muhammed Fazlullah, 1212 (1798) yılında hacca gittiğinde gördüğü bu taşı 1225'teki (1810) ziyaretinde yerinde bulamadığını ve muhtemelen Vehhâbi istilâsı sırasında yıkılmış olduğunu söylemektedir (*Umdetü'l-makâmât*, s. 75). Timurlu hânedanı mensupları için methiyeler yazan çağdaş şairlerden Sekkâkî Muhammed Pârsâ için Çağatay Türkçesi'yle bir methiye kaleme almıştır (*Mevlânâ Sekkâkî Divanı*, s. 204-205). Hakkında methiye yazan diğer şair İsmet-i Buhârî kendisinin de Abdullah b. Ca'fer-i Tayyâr'ın soyundan olduğunu iddia etmiştir (*Divân*, s. 240-244). Muhammed Pârsâ, telif ettiği eserlerle bu taşralı dinî tecrübenin şehirli bir tarikat haline gelip Nakşibendiyye'ye dönüşmesinde önemli rol oynamış, ancak Hâcegân silsilesi onunla değil Alâeddin Attâr'la devam etmiştir.

Melâmet neşvesine sahip olan Muhammed Pârsâ'nın sohbetine büyük önem verdiği ve bu önemi vurgulamak için, "Namazın kazâsı olur, sohbetin kazâsı olmaz" dediği nakledilmektedir. Ona göre melâmetîlerin hallerini anlamak Hâcegân tarikini anlamaya yardımcıdır. Muhammed Pârsâ, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine ilgi duymuş ve eserinde bunlara yer vermiştir. Oğlu Ebû Nasr Pârsâ onun *Fuşûş*'un can, *Fütuhat*'ın gönül olduğunu söylediğini nakleder. Bu açıdan Nakşibendiyye tarihinde özel bir yere sahiptir.

Vefatından üç yıl önce müridlerinden Süleyman Ferketî'ye hadis rivayeti için icâzet veren Muhammed Pârsâ'nın ilim ve irşad faaliyetini birlikte sürdürdüğü anlaşılmaktadır. *er-Risâletü'l-Bahâ'iyye* müellifi Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Mes'ûd, Buhara'daki türbelere dair bir kitap yazması için teşvik ettiği Muinülfukarâ diye tanınan Ahmed b. Mahmûd, Hâce Feruh Tebrîzî, Abdürrahim Neyistanî, Süleyman Ferketî ve yerine halife olarak bıraktığı oğlu Ebû Nasr Pârsâ müridleri arasında zikredilmektedir. Babasının son hac ziyaretine katılan Ebû Nasr Pârsâ hac dönüşü Belh'e yerleşmiş, burada babası gibi hadis öğretimi ve irşadla meşgul olmuştur. 865 (1461) yılında Belh'te vefat eden Ebû Nasr Pârsâ için Timurlu kumandanlardan Mîr Mezîd Argun görkemli bir türbe inşa ettirmiştir. Türbe çok hasar görmesine rağmen günümüze kadar gelmiştir. Abdurrahman-ı Câmî onun şeriat ve şeriat bilgisi itibarıyla babasına eşit, âlicenaplık bakımından ondan üstün olduğunu söyler (*Nefehâtü'l-üns*, s. 401). Pârsâ ailesi sonraki yüzyıllarda Belh'te etkin konuma gelmiş, bu aileden Abdülhâdi Pârsâ, Şeybânîler'den Ubeydullah Han döneminde Belh kadısı olarak görev yapmıştır. XVII. yüzyılın sonlarında Ebû Nasr Pârsâ'nın torunlarından Sâlih Hâce'nin bir süre Belh'in idaresini ele aldığı kaydedilmektedir. Bazı kaynaklarda Nakşibendiyye'nin bir kolu olarak Pârsâiyye tarikatından bahsedilmekteyse de ailenin Ebû Nasr Pârsâ'dan sonraki mensupları tasavvuf alanında faaliyet göstermemiştir.

Eserleri. 1. *Risâle-i Kudsiyye*. Bahâeddin Nakşibend'in sohbetlerinde tuttuğu notları ve bunların şerhini ihtiva eden eser on bölümden meydana gelmektedir. Zikir, telvin, temkin, cem', fark, velâyet, fenâ ve bekâ gibi terimlerin ele alındığı kitap Ahmed Tâhirî İrâkî (Tahrân 1975) ve Melik Muhammed İkbâl (Ravalpindi 1975) tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır. XVIII. yüzyılda Uşşâkî şeyhlerinden Salâhî Efendi'nin Türkçe'ye çevirdiği eseri (İstanbul 1323) Necdet Tosun da İrâkî neşrini esas alarak *Muhammed Bahâeddin Hazretlerinin Sohbetleri* adıyla tercüme etmiştir (İstanbul 1988). 2. *Faşlü'l-hiât*. Çeşitli tasavvuf terimlerini, ricâlü'l-gayb, ashap ve Ehl-i beyt'e muhabbet gibi konuları ihtiva eden bu Farsça eserde Muhammed Pârsâ'nın Nakşibendiyye'yi tasavvufun genel prensipleri ve mirasıyla bütünlüştürme gayreti içinde olduğu dikkat çekmektedir. Melâmetiyye ve Nakşibendiyye arasındaki yakınlığa

vurgu yapması ve Ehl-i beyt imamlarını sûfî geleneğinin kaynağı olarak göstermesi kitabın önemli bir yönüdür. İlk defa Taşkent'te basılan eserin (1331) tahkikli neşrini Celîl Misgernijâd yapmıştır (Tahrân 2004). Kitap XV. yüzyılda Mûsâ İznîkî ve XVIII. yüzyılda Tâhir b. Nebî Ruhâvî tarafından Türkçe'ye, XVI. yüzyılda Emîr Pâdişah tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. Eseri Ali Hüsrevoğlu *Tevhîde Giriş* adıyla günümüz Türkçe'sine çevirmiştir (İstanbul 1988). 3. *Tuhfetü's-sâlikîn*. *Faşlü'l-hiât*'daki konuları içeren kitap Ali Ahmed Şah Herevî tarafından neşredilmiştir (Delhi 1970). 4. *Mağâmât-ı Hâce 'Alâ'üddîn 'Attâr*. Alâeddin Attâr'ın sözlerinden derlenen eserin bazı kısımları Safî'nin *Reşehât*'ında yer almaktadır. 5. *Tefsîr-i Süver-i Semâniyye*. Kadr, Beyyine, Zilzâl, Âdiyât, Kâria, Tekâsür, Asr ve Hümeze sûrelerinin tefsirini ihtiva eden eser 820 (1417) yılında Buhara'da kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 63; Şehid Ali Paşa, nr. 113). 6. *Tefsîr-i Sûre-i Fâtîha* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3262). 7. *Risâle-i Keşfiyye*. Zikir, hakikat-i Muhammediyye, kelime-i tevhid, aşk, mârifet ve vahdet-i vücûda dair olan eseri Salâhî Efendi *Risâle-i Vücûd Tercümesi* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 633). 8. *Risâle der-Beyân-ı Zikri Cehrî*. Muhammed Pârsâ'nın, cehrî zikir konusunda görüşünü soran Herat ulemâsına cevap olarak kaleme aldığı risâlede Kur'an'ın yüksek sesle okunmasını örnek gösterip cehrî zikri onayladığı görülmektedir. Arapça-Farsça karışık yazılan risâleyi Jürgen Paul Almanca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (bk. bibl.). 9. *Fuşûlü's-sitte*. Hadislerden hüküm çıkarmanın usullerine dair olup Arapça kaleme alınmıştır (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 538). 10. *Şerh-i Hakku'l-yâkin*. Mahmûd-ı Şebüsterî'ye ait eserin şerhidir (Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1088). Muhammed Pârsâ'nın diğer eserleri de şunlardır: *Risâle-i Mağbûbiyye* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3702), *Risâle fi'l-mezârât* (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1455), *Erbâ'üne hadîsen* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2954), *Risâle muntehabe min 'Akdidi Ebi'l-Kâsım es-Semerqandî* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1663). Muhammed Pârsâ adına yayımlanan *Şerh-i Fuşûşü'l-hikem*'in (nşr. Celîl-i Misgernejad, Tahrân 1366 hş.) ona aidiyeti tartışmalıdır. Abdurrahman-ı Câmî tarafından *Sühânân-ı Hâce Muhammed Pârsâ* adıyla

derlenen bazı sözlerini Marijan Molé yayımlamıştır (*Ferheng-i İran-zemin*, VI, 4 [1337/1958], s. 294-303).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Mes'ûd, *er-Risâletü'l-Bahâ'îyye*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1110, vr. 26^a, 27^a, 66^b-67^a; İsmet-i Buhârî, *Dîvân* (nşr. Ahmed Keremî), Tahran 1366 hş., s. 240-244; *Mevlâna Sekkâkî Divanı* (haz. Kemal Eraslan), Ankara 1999, s. 204-205; Abdurrahman-ı Câmî, *Nefehâtü'l-Üns* (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1370 hş., s. 397-401; Saffî, *Reşehât* (nşr. Ali Asgar Muñniyân), Tahran 1977, I, 101-113; Hândmîr, *Habîbü's-siyer*, Tahran 1983, IV, 4; Muhammed b. Hüseyin el-Kazvîni, *Silsilenâme-i Hâcegân-ı Nakşibend*, Bibliothèque Nationale, Suppl. Per., nr. 1418, vr. 12^b; Ma'sûm Ali Şah, *Tarâ'îk*, III, 62; Muhammed Fazlullah, *Ümdetü'l-makâmât*, Kâbil 1397/1977, s. 75; J. Paul, *Die Politische und soziale Bedeutung der Naqşbandiyya in Mittelasiem im 15. Jahrhundert*, Berlin-New York 1991; a.mlf., *Doctrine and Organization: The Khwâjagân / Naqshbandiya in the First Generation after Bahâ'uddin*, Berlin 1998; a.mlf., "Muhammad Pârsâ: Sendschreiben über das Gottesgedenken mit Vernehmlicher Stimme", *Muslim Culture in Russia and Centrale Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* (ed. A. von Kügelgen v.d.gr.), Berlin 2000, III, 5-41; R. McChesney, *Waqf in Central Asia*, Princeton 1991, s. 158-159; a.mlf., "Pârsâ'îyya", *EJ²* (Ing.), VIII, 272-273; F. Schwarz, "Unser Weg Schliesst tausend Wege ein", *Derwische und Gesellschaft im islamischen Mittelasiem im 16. Jahrhundert*, Berlin 2000; M. Subtelny, "The Making of Bukhara-yi Sharif Scholors and Libraries in Medieval Bukhara (The Library of Khwaja Muhammad Parsa)", *Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel* (ed. D. de Weese), Bloomington 2001, s. 79-111; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İstanbul 2002, s. 120-125, 224-228; M. İbrâhim Halîl, "Hâce Muhammed Pârsâ ve Pisereş Hâce Ebû Naşr Pârsâ", *Âryânâ*, II/9, Kâbil 1323/1944, s. 37-48; M. Ahter Çime, "Şahşiyet-i İrfânî ve İlmî-yi Hâce Muhammed Pârsâ-yı Nakşibendî-yi Buhârî", *Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât ve 'Ulûm-i İnsânî-yi Dânişgâh-i Firdevstiyi Meşhed*, X, Meşhed 1353/1975, s. 467-502; Celîl Misgernijâd, "Berresî-yi Şürûh-i Fârsî-yi Fuşûşü'l-hikem ve Te'emmül der Şihhat-i İntisâb-ı Şürûh ve Şârihin", *Ma'ârif*, VIII/2, Tahran 1370/1991, s. 41-69; a.mlf., "Der Mu'arri-fî-yi Kitâb-ı Faşlû'l-ĥitâb", a.e., XVI/2 (1378/1999), s. 112-120; L. Dodkhudoeva, "La bibliothéque de Khawâja Muhammad Pârsâ", *Cahiers d'Asie centrale*, sy. 5-6, Tashkent-Aix-en Provence 1998, s. 125-146; Ashirbek Muminov - Shavasî Ziyadov, "L'horizon intellectuel d'un érudit du XV^e siècle: Nouvelles découvertes sur la bibliothéque de Muhammad Parsa", a.e., sy. 7 (1999), s. 77-92; Ârif Nevşâhî, "Ebû Naşr-i Pârsâ", *DMBİ*, VI, 317-318.



HAMİD ALGAR

MUHAMMED b. RÂİK

(bk. İBN RÂİK).

MUHAMMED REŞİD RIZÂ

(bk. REŞİD RIZÂ).

MUHAMMED RIZÂ ŞAH PEHLEVÎ

(محمد رضا شاه پهلوی)

(1919-1980)

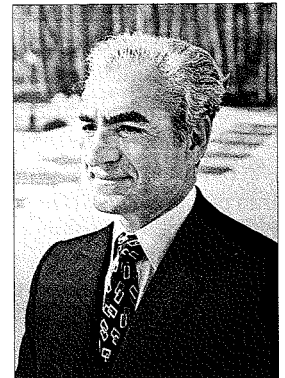
Pehlevî hânedanının
ikinci ve son hükümdarı
(1941-1979).

27 Ekim 1919 tarihinde Tahran'da doğdu; Rızâ Şah Pehlevî'nin oğludur. 26 Ocak 1926'da vâliht ilân edildi. 1931'de gönderildiği İsviçre'de bir kolejde dört yıl eğitim gördükten sonra 1936'da Tahran'a döndü. İki yıl devam ettiği Tahran'daki askerî akademiyi bitirince 1938'de ordu müfettişliğine getirildi. 1939'da Mısır Kralı I. Fuâd'ın kız kardeşi Fevziye ile evlendi. 25 Ağustos 1941'de İngiliz ve Rus kuvvetleri İran'ı işgal edince Rızâ Şah'ın Alman yanlısı olduğundan endişe duyan Rusya ve İngiltere onun oğlu lehine tahttan çekilmesini sağladılar. Meclis, Rızâ Şah'ı Güney Afrika'ya sürgüne yollamasının ardından yerine Muhammed Rızâ'yı getirdi (Eylül 1941). Suçlular için af çıkaran Muhammed Rızâ, siyasi partilerin kurulmasına izin vererek ülkede çok partili hayatı başlattı. II. Dünya Savaşı sırasında İran topraklarını İngiltere ve Rusya'nın kullanımına açtı. 1943 yılında savaşın seyrini değiştiren önemli kararların alındığı Tahran Konferansı'na ev sahipliği yaptı ve Franklin D. Roosevelt, Stalin, Winston Churchill ile görüşme fırsatı buldu. Ulemânın etkisini azaltan babasının aksine güçlenen dinî kurumların politika ile uğraşmasını engellemeyemedi ve 1943 seçimlerinin ardından muhafazakâr ağırlıklı bir meclis ortaya çıktı. 1945'te Azerbaycan, ertesi yıl Kürdistan eyaletlerinde Sovyetler Birliği'nin desteğiyle ayaklanmalar oldu. Ancak 1946'da Sovyet güçlerinin çekilmesi üzerine İran kuvvetleri kontrolü ele geçirdi. 1947 yılına gelindiğinde Muhammed Rızâ bütün İran'da otoritesini sağlamış bulunuyordu. Fakat savaş sonrası durum getirdiği sosyal ve ekonomik sıkıntılar muhalefetin güçlenmesine yol açmış, bu da iktidarının zaman zaman sarsılmasına sebep olmuştur.

1949'da Muhammed Rızâ, anayasa İran asıllı olmayan birinin tahta vâris olmasına izin vermediği için, kendisinden Şahnâz adlı bir kız çocuğu bulunan Kraliçe Fevziye'den ayrıldı. 1951'de Bahtiyârî ka-

bilesinden Süreyyâ ile evlendi. Kraliçe Süreyyâ'dan çocuğu olmayınca Mart 1958'de ondan boşandı ve Aralık 1959'da Tebrizli bir aileye mensup Farah Dîbâ ile evlendi. 1960'ta oğlu Prens Rızâ dünyaya geldi. 1967'de anayasada yapılan bir değişiklikle vârisi yirmi yaşına ulaşmadan kendisinin ölümü halinde kraliçeye şah vekili olarak hareket etme izni verildi.

1943-1953 yıllarında şahla, Muhammed Musaddık'ın etkisi altında bulunan meclis arasında otorite mücadelesi devam etti. Şubat 1949'da Şah Rızâ kendisine yapılan başarısız bir suikast girişiminin ardından sıkıyönetim ilân etti ve suikastı düzenlediğinden şüphelendiği komünist Tudeh Partisi'ni kapattı. Yaşanan gerginlikler terör eylemlerini yoğunlaştırdı ve Başbakan Ali Rezmârâ öldürüldü. Bunun üzerine başbakan olan ulusal cephenin lideri Muhammed Musaddık İngiltere karşıtı bir siyaset izlemeye başladı ve parlamentodan Anglo-İran Petrol Şirketi'nin millileştirilmesi yönünde bir karar çıkarttı. Ancak millileştirme hareketi, dünya petrol piyasasını ellerinde tutan büyük şirketlerin boykotu sebebiyle satış yapılamadığı için başarısızlığa uğradı; ülke çeşitli siyasi ve iktisadi zorluklarla karşılaştı. Şah bunun üzerine 13 Ağustos 1953'te Musaddık'ı görevden alarak yerine General Zâhidî'yi getirdi. Fakat halkın desteğini sağlayan Musaddık direnince gelişen olaylar neticesinde üç gün sonra Süreyyâ ile birlikte önce Bağdat'a, ardından Roma'ya kaçmak zorunda kaldı. Şah taraftarlarıyla Musaddık ve Tudeh Partisi taraftarları arasında başlayan iç savaş, Amerikan Merkezî İstihbarat Örgütü'nün (CIA) desteğini alan şaha bağlı kuvvetlerin liderliğini yapan General Zâhidî'nin duruma hâkim olmasıyla sonuçlandı. 22 Ağustos'ta geri dönen Muhammed Rızâ, kısa zamanda diktatörlüğe kayan yeni bir iktidar dönemini başlatıp Musaddık'ı ve önde gelen diğer muhalif-



Muhammed
Rızâ Şah
Pehlevî

lerini tutuklattı. Sıkıyönetim ilân ederek birçok alanda özgürlükleri kısıtladı.

1949'da yapılan, ancak petrolün millileştirilmesinden sonra gelirlerin düşmesi sebebiyle uygulanamayan ilk ekonomik kalkınma planına tekrar hız verildi. İkinci ekonomik plan döneminde (1956-1962) birçok büyük projenin gerçekleşmesi sağlandı. Petrol krizinin 1954'te çözülmesinin ardından Şah Rızâ, Batı ile ilişkilerini geliştirdi. Bu süreçte petrol konsorsiyumundaki İngiltere ağırlığını kaybederken yerini alan Amerika Birleşik Devletleri, İran tarihi açısından yeni bir devir başlattı. İran 1955'te Türkiye, Irak, Pakistan ve İngiltere'nin oluşturduğu Bağdat Pakti'na üye oldu. 1957'de sıkıyönetim kaldırıldı. Bu dönemde, şah iktidarının ayakta durmasında ve muhalefetin susturulmasında önemli görevler üstlenecek olan istihbarat teşkilâtı Sâzmân-ı İttilâât ve Emniyyet-i Kişver (SAVAK) kuruldu. Arkasından şah meclisi feshetti ve Emîni başkanlığındaki hükümet ülkeyi kararnemelerle yönetmeye başladı. Bu durum muhalefeti güçlendirdi ve birçok ayaklanmaya sebep oldu; Sâzmân-ı Mücâhidân-ı Halk ve Fidâiyân-ı İslâm gibi örgütlerin terör havası estirmeleri ortamı daha da gerginleştirdi. Şah, 1961-1963 yılları arasında "Ak Devrim" (inkılâb-ı sefid) adıyla bir sosyoekonomik reform programı başlattı. Bu programın en önemli maddeleri özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nin baskı yaptığı toprak reformu, kadınlara oy hakkının tanınması ve okuma yazma seferberliğiydi. Ancak reformlar, başta tüccar destekli dinî gruplar ve ulusal cephe olmak üzere çeşitli kesimlerin tepkisine yol açtı. Bu sıralarda muhalefetin başını çeken dinî lider Âyetullah Humeynî ile yaşanan ihtilâf doruğa ulaştı. Ülke çapında başlayan ve "Onbeş Hurdâd" denilen ayaklanma hükümet kuvvetleri tarafından kanlı bir şekilde bastırıldı ve yüzlerce insan öldürüldü (1963). Bir süre sonra da Âyetullah Humeynî ölümüne mahkûm edildi; ancak cezası sürgüne çevrilerek Türkiye'ye gönderildi.

1963 seçimlerini ulusal cephe, Tudeh ve ulusal cepheden ayrılan Hizb-i Zahmetkeşân boykot etti. Bu seçimlerin bir özelliği, İran parlamento sisteminde kadınların ilk defa seçme ve seçilme hakkını elde etmeleriydi. Bundan sonra Muhammed Rızâ, Batı ile olan ekonomik, askerî ve kültürel ilişkilerini daha da kuvvetlendirdi. 1963-1972 yılları arasında uyguladığı iki beş yıllık kalkınma planı ile tarım ve sana-

yide gelişme sağladı. Ak Devrim'in onuncu yılına rastlayan 1973'te Batılı petrol konsorsiyumunu millileştirdiğini ilân etti. 1973 ve 1974'te petrol fiyatlarının artmasıyla millî gelirdede görülen yükseliş üzerine Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Richard M. Nixon'la kurduğu yakın ilişkiler çerçevesinde ordunun modernleştirilmesine yöneldi ve Amerika Birleşik Devletleri'nin desteğiyle İran'ı bölgede güçlü bir devlet yapmak için büyük ölçüde askerî harcamalara girdi. Ancak onun bu politikası muhaliflerinin sert eleştirilerine yol açtı.

Ülkedeki ekonomik gelişmeye rağmen gelir dağılımında hızlı bir dengesizlik meydana gelmesi ve toprak reformunun başarısızlığı dinî liderlerin önderliğindeki muhalefeti gittikçe büyüttü. Milyonlarca insanın katıldığı protesto mitingleri yapılması ve bunun yanında güvenlik kuvvetlerinin muhalefete karşı siddet kullanması sonucu ortaya çıkan birçok kanlı olay, şah rejiminin Uluslararası Adalet Divanı ve Uluslararası Af Örgütü gibi kurumlar tarafından eleştirilmesine yol açtı. Öte yandan dış politikada sıkı Amerika Birleşik Devletleri müttefikliği muhalefeti ülkenin bağımsızlığını sorgular hale getirdi. Bunun üzerine duruma hâkim olmak için bazı önlemler düşünen şah, 1975 yılında kurduğunu Hizb-i Restâhiz ile tek partili sisteme geçmek istedi. Fakat bu girişimi ve aldığı her önlem yeni kargaşalıkların çıkmasına sebep oldu. İş başına getirdiği üç sivil ve bir asker başbakan olumsuz gelişmeleri durduramayınca Humeynî'nin liderliğinde bütün grupların birlikte başlattığı ayaklanma hızla yayıldı ve ordunun müdahalesi de fayda vermez hale geldi. Neticede şah 16 Ocak 1979'da İran'ı terketmek zorunda kaldı. Böylece ülkede Pehlevî hânedanının yıkılmasıyla Batılılaşma ve laikleşme politikaları da son buldu. Mısır'da Asvan'a yerleşen Şah Rızâ, kısa bir süre sonra tedavi için gizlice Amerika Birleşik Devletleri'ne gittiyse de 1980 yılında Mısır'a geri dönmek zorunda kaldı ve aynı yılın 27 Temmuzunda orada öldü.

Muhammed Rızâ Pehlevî bazı eserler kaleme almıştır: *Me'mûriyyet Berâ-yı Vaţânem* (Tahran 1968); *İnkılâb-ı Sefid* (Tahran 1345; Türkçe'si Muhammed Metin, *Ak Devrim* [İstanbul 1968]); *Besû-yi Temeddün-i Büzürğ* (Tahran 1356 hş.); *Mecmû'a-i Nuţkhâ* (Tahran 1961); *Pâsuh be Târîh* (Tahran 1375 hş.; New York 1980; İngilizcesi Michael Joseph, *Answer to History*, New York 1981).

BİBLİYOGRAFYA :

B. Nirumand, *Hür Dünyanın Diktatörlüğü* (trc. Arif Gelen), Ankara 1968, s. 105-204; Rameş Sanghvi, *Argamehr: İran Şahı*, İstanbul 1971; D. N. Wilber, *Iran: Past and Present*, New Jersey - Princeton 1976, s. 133-159; N. R. Keddie, *Roots of Revolution*, New Haven 1981, s. 113-183; L. Ziring, *Iran, Turkey and Afghanistan*, New York 1981, s. 60-71, 135-159; E. Abrahamian, *Iran: Between Two Revolutions*, Princeton 1982, s. 175-179, 208-210, 270-278; J. A. Bill - C. Leiden, *Politics in the Middle East*, Boston 1984, s. 195-212; R. Kapuscinski, *Şahların Şahı* (trc. Oktay Döşemeci), İstanbul 1989; Hüseyin Ferdost, *Zuhûr u Sükût-ı Saltanat-ı Pehlevî*, Tahran 1371 hş., I-II, tür.yer.; D. Hiro, *Dictionary of the Middle East*, London 1996, s. 243-244; Ali Asghar Shamim, *Iran in the Reign of his Majesty Mohammad Reza Shah Pahlavi* (trc. Aladin Pazargadi), [baskı yeri ve tarihi yok]; R. M. Savory, "Muhammad Riğâ Şah Pahlavi", *EJ²* (İng.), VII, 446-451; Bâkır Âkif, "Pehlevî ve Târîh-i Mu'âsır", *DMT*, III, 637-644; *Political Encyclopedia of the Middle East* (ed. A. Sela), New York 1999, s. 580-581; M. Mehdi Emîni, "Pehlevî-yi Düvvüm, Muhammed Rızâ", *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*, Tahran 1379 hş./2000, V, 838-843; İsmail Safa Üstün, "İran", *DİA*, XXII, 402-403.



RIZA KURTULUŞ

MUHAMMED RİF'AT

(محمد رفعت)

Muhammed b. Mahmûd Rif'at
(1882-1950)

Mısırlı kâri.

9 Mayıs 1882'de Kahire'de doğdu. İki yaşında iken gözleri hastalandı. Tedavisinin ihmal edilmesi yüzünden giderek görme yeteneği zayıfladı ve bir müddet sonra bir gözü görmez oldu. On yaşında Kur'ân-ı Kerim'i ezberleyip tefsir ve kırâat-i seb'a tahsiline başladı. Muhammed el-Bağdâdî ve Semâlûtî'den tecvid ve tas-hîh-i huruf okudu. Güzel sesi ve başarılı tilâvetiyle hocalarının takdirini kazandı. Daha sonra mûsikiye ilgi duydu. Ud çalmayı ve diğer bazı mûsiki aletlerini kullanmayı öğrendi. Çeşitli meclislerdeki okuyuşuyla şöhreti yayıldı. Kırâat ve mûsiki üstatlarından faydalandı ve yaşı küçük olmasına rağmen onların üstünde bir başarı elde etti.

Muhammed Rif'at, on beş yaşlarında iken babası vefat edince ailenin geçim sorumluluğunu üstlenmek zorunda kaldı. Mısır'ın çeşitli vilâyetlerinde düzenlenen programlara katıldı; bu durum onu ülke çapında bir şöhrete ulaştırdı ve Mısır'ın başta gelen kârii oldu. 1918'de Seyyide-



Muhammed
Rif'at

zeyneb'deki Mustafa Fâzil Paşa Mescidi'ne sûre kârii olarak tayin edildi, bu görevini 1943 yılına kadar sürdürdü. 1934'te Muhammed Rif'at'ı tanıyıp sesini ve üslubunu çok beğenen Prens Muhammed Ali kendisine özel bir radyo istasyonunda okumasını teklif etti. Teklifi kabul eden Muhammed Rif'at'ın gerek bu radyoda gerekse İzâatü'l-Kur'an'da yaptığı tilâvetler Mısır'da büyük ilgi gördü; kahvehaneler onun tilâvetini dinlemek için gelen meraklılarla doldu. 1936 yılında İskenderiye'de Seyyidî Câbir Camii'nde bir tilâvet sonrasında cemaatin sevgi gösterisi esnasında kendisini öpmek isteyen birinin parmağının isabet etmesi üzerine az gören diğer gözü de kör oldu. Dünya çapında şöhrate ulaşan, kurrâ ve mûsikîşinasların övgülerine mazhar olan Muhammed Rif'at 1943 yılında hıçkırık (züğutta) hastalığına yakalandı. 9 Mayıs 1950 tarihinde ölümüne kadar bu hastalık onun Kur'an tilâvet etmesine engel oldu. Daha önce okuduğu on dokuz sûre 278 plakta kaydedilmiş olup toplam on bir saat süren bu okuyuşlarından bir kısmı Mısır ve Londra radyolarında bulunmaktadır. Nakşibendî tarikatına mensup olan ve üstün bir ahlâka sahip olduğu belirtilen Muhammed Rif'at, Kur'an okumak üzere Mısır dışından aldığı davetlerin hiçbirine icâbet etmediği gibi Hindistan'dan gelen ve kendisine 15.000 cüneyh ödeneceği bildirilen teklifi de reddetti. Hastalığı esnasında tedavi masraflarını karşılamak üzere kendisinden habersiz açılan kampanyada toplanan 50.000 cüneyhi de kabul etmedi.

BİBLİYOGRAFYA :

Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 313; Mahmûd el-Hülî, *Eşvâtün min nûr*, Kahire 1992, s. 21-38; Mahmûd es-Sa'denî, *Elhânü's-semâ*, Kahire 1996, s. 15-20, 25, 33-35, 37, 43; Şükrî el-Kâdî, *Abâkiretû't-tilâve fi'l-karni'l-işrin*, Kahire 1420/1999, s. 25-30; Ahmed el-Bülük, *Eşherü men karâ'e'l-Kur'an fi'l-aşri'l-hadis*, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 13-21; *Ahbârü'l-yeum*, Kahire 13 Mayıs 1950; *MuA*, II, 1660; *el-Meusû'atü's-sekâfiyye*, Kahire 1972, II, 895.



SAİD MURÂD

MUHAMMED b. RÜSTEM

(محمد بن رستم)

Ebû Ca'fer Alâüddeve Muhammed
b. Rüstem Düşmenziyâr
(ö. 433/1041)

Kâkûyîler hânedanının kurucusu
ve ilk hükümdarı
(1007-1041).

Büveyhî Devleti hizmetinde vali, emîr ve başkumandan olarak görev yapan Rüstem Düşmenziyâr'ın oğludur. Babası, Büveyhî Emîri Mecdüddeve'nin annesi Seyyide'nin dayısı olduğu için kendisinden Arapça kaynaklarda İbn Kâkûye, Farsça kaynaklarda Püser-i Kâkû (dayı oğlu) diye bahsedilir.

Muhammed b. Rüstem, Büveyhîler'le akrabalığı dolayısıyla 398'den (1007) önceki bir tarihte İsfahan valiliğine tayin edildi. Büveyhîler'in Rey ve Cibâl kolu hükümdarı olan Mecdüddeve'nin zaafından faydalanarak hâkimiyet alanlarını genişlettiyse de onu metbû tanımaya devam etti. 409 (1018) yılında Ebû'l-Fazl Nasrûye'yi Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh'a gönderip kendisine lakap ve İsfahan civarındaki hâkimiyeti için menşur verilmesini istedi. Halife ona "Adudüddin, Alâüddeve, Fahrülmille, Tâcülümme, Hüsâmü emîri'l-mü'minîn" lakaplarını verdi, ayrıca taç ve sancak gönderdi (*Mücmelü't-tevârih ve'l-kışaş*, s. 403). Muhammed 410'da (1019) adına para bastırdı. Hemedan hâkimi Şemsüddeve'nin veziri Tâcülmülk Ebû Nasr, Kürtler'le Türkler arasında meydana gelen karışıklıklardan rahatsız olup Türkler'in baskıları karşısında Burcîn (Burceyn) Kalesi'ne sığınmak zorunda kalınca Muhammed b. Rüstem'den yardım istedi. Ebû Nasr'a 2000 süvari gönderen Muhammed, Şemsüddeve'yi destekleyen Türkler'e baskın düzenleyip çoğunu kılıçtan geçirdi (411/1020).

412 (1021) yılında Şemsüddeve ölünce yerine Semâüddeve geçti; fakat iktidarın gerçek sahibi veziri Tâcülmülk Ebû Nasr idi. Burücird hâkimi Ferhâd b. Merdâvic, Semâüddeve'nin hücumuna uğrayıp Muhammed b. Rüstem'den yardım talep edince Muhammed Hemedan üzerine yürüdü. Semâüddeve mağlûp olarak esir düştü. Bu sırada Hemedan, Dînever ve Şâbûhast'ı (Sâbûrhâst) ele geçirip Büveyhîler'in bu yöredeki hâkimiyetine son veren Muhammed b. Rüstem büyük bir servete kavuştu (İbnü'l-Esir, IX, 330-331). Ardından Hemedan kısa bir süre için Kürt-

ler ve Deylemlî müttefikleri tarafından istilâ edildi (418/1027). Muhammed b. Rüstem, Deylem reisi Ali b. İmrân ve müttefiklerine karşı Nihâvend'de büyük bir zafer kazandı ve Hemedan'ı tekrar zaptetti. Bu zaferden sonra İrâk-ı Acem'in en güçlü hükümdarlarından biri haline gelen Muhammed, Kâkûyî hânedanının kurucusu oldu; ancak Büveyhî Emîri Mecdüddeve'yi metbû tanımaya devam etti.

Sultan Mahmûd-ı Gaznevî, 420'de (1029) Rey ve Cibâl'deki bazı şehirleri ele geçirip Büveyhîler'den Mecdüddeve ve oğlu Dülef'i esir alınca Muhammed b. Rüstem İsfahan'da hutbeyi onun adına okuttu. Sultan Mahmud, Muhammed'den İsfahan'da bulunan Arslan b. Selçuk'a bağlı Oğuzlar'ı katletmesini istediysede o bunları Azerbaycan'a sürmekle yetindi. Mahmud'un oğlu Mesud'un Hemedan'ı zaptederek İsfahan'a yaklaşması üzerine Hûzistan'a kaçıp Büveyhîler'den Ebû Kâlicâr ve Celâlüddeve'den yardım istedi (421/1030). Ebû Kâlicâr kendisine yardım sözü vermesine rağmen Mesud'dan korktuğu için bu taahhüdünü yerine getiremedi. Bu sırada Mesud, babası öldüğünden Gazneli tahtı için kardeşi Muhammed ile mücadele etmek maksadıyla bölgeden ayrıldı. Abbâsî Halifesi Kâdir-Billâh araya girip Mesud ile Muhammed b. Rüstem'i uzlaştırmaya çalıştı; Mesud taht mücadelesi yüzünden uzlaşma teklifini kabul etmek zorunda kaldı. Bu antlaşmaya göre Muhammed, Mesud'un İsfahan'daki temsilcisi (halife) olarak kalacak, buna karşılık kendisine yıllık 20.000 dinar, 10.000 takım elbise, ayrıca hediyeler gönderecekti.

Antlaşmadan sonra İsfahan'a dönen Muhammed b. Rüstem, Hemedan'ı ve diğer bazı şehirleri hâkimiyet sahasına kattı. Sultan Mesud'un taht kavgalarıyla meşgul olduğu dönemde Rey şehrini ve Demâvend bölgesini ele geçirdi. Yezd şehrinde adına para bastırdı ve bu parada sadece Abbâsî halifesinin adına yer verdi. Fakat üzerine gelen Gazneli kuvvetleri karşısında tutunamayıp kaçmak zorunda kaldı. Yaralı olarak Hemedan'a yaklaşık 90 km. uzaklıktaki Ferdcân Kalesi'ne kapandı ve iyileşinceye kadar oradan ayrılmadı (*a.g.e.*, IX, 403). 424 yılı başında (1033) yeniden Gazneliler'le mücadeleye girip Burücird, Hemedan, Kerec ve İsfahan'ı hâkimiyeti altına aldı. Sultan Mesud, kumandanı Ahmed Yinal Tegin kendisine isyan edince Muhammed ile barış yapmak zorunda kaldı. Antlaşmaya göre Muhammed Gazneliler'e yıllık haraç öde-

yecek, buna karşılık Sultan Mesud onu İsfahan hâkimi olarak tanıyacaktı (424/1033). Ancak Muhammed sözünde durmayıp ertesi yıl Gazneliler'e savaş açtı. Bu savaşlarda müttefiki Ferhâd b. Merdâvîc öldürüldü; kendisi de önce İsfahan ile Cerbâzekân arasındaki bir kaleye kapandı, ardından Ebû Kâlicâr'ın hâkimiyetindeki Hüzistan eyaletine bağlı İzec şehrine kaçtı. Gazneli kumandanı Ebû Sehl el-Hamdûnî, İsfahan'ı ele geçirip şehrin hazinelerini yağmaladı. Muhammed b. Rüstem'in himayesinde olan İbn Sînâ'nın kütüphanesindeki kitaplar Gazne'ye taşındı. Muhammed b. Rüstem, İsfahan'ı Gazneliler'den geri almak için çok mücadele ettiyse de başarı sağlayamadı. Bunun üzerine önce Burûcird'e, ardından Târum ve Deylem taraflarına gitti. Daha sonra eski antlaşma şartlarına bağlı kalmaya söz vererek Sultan Mesud'a barış teklifinde bulundu. Sultan bu teklifi kabul etti (Safer 428 / Aralık 1036). Buna rağmen her fırsatta Gazneliler'le mücadeleyi sürdüren Muhammed, Irak Oğuzları'nı Gazneliler'e karşı kullandı. Rey yakınlarında cereyan eden savaşta Oğuzlar, Gazneliler'i ağır bir yenilgiye uğrattılar (Cemâziyelevvel 429 / Şubat 1038).

Muhammed b. Rüstem, Selçuklular'ın giderek kuvvetlenmesi üzerine Türkmenler'e ve diğer güçlere karşı kendini emniyet altına almak için İsfahan surlarını tamir ettirdi. Annâziler'e karşı düzenlediği bir seferden sonra Ebû Şevk ile bir antlaşma imzalayıp İsfahan'a dönerken yolda vefat etti (Muharrem 433 / Eylül 1041). Yerine büyük oğlu Ebû Mansûr Ferâmurz geçti. Devrinin en kabiliyetli hükümdarlarından olan Muhammed b. Rüstem Büveyhîler, Gazneliler, Selçuklular ve mahallî hânedanların baskılarına rağmen bölgede varlığını sürdürmeyi başarmış, Gazneliler'in Horasan'dan çekilmesinden sonra bağımsız bir hükümdar gibi hareket etmiştir. İbn Sînâ, Büveyhî sarayından kaçıp ona sığınmış ve onun hizmetinde iken ölmüştür. *Dânişnâme-i 'Alâ'î* adlı ansiklopedik eserini Muhammed'e ithaf etmiş, birçok kitabını da onun himayesinde kaleme almıştır. İbnü'l-Esîr, Muhammed'in itikadı bozuk biri olduğunu ve bu yüzden İbn Sînâ'yı dinsizlik (ilhâd) konusunda eser yazmaya teşvik ettiğini söyler (a.g.e., IX, 456). Kendisini yakından tanıyan Ebû Sehl el-Hamdûnî'nin bu hususta herhangi bir bilgi vermemesi dikkate alınırsa İbnü'l-Esîr'in kendisini Şifliğe mütemayil olmasından dolayı böyle itham ettiği düşünülebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Târîh* (trc. Yahyâ el-Haşşâb – Sâdık Neş'et), Beyrut 1982, s. 14, 16, 26, 84, 235, 288, 289, 383, 416, 417, 473, 499, 540, 551-552, 564, 567, 576, 590, 693; Mâferrûhî, *Mehâsinü İsfahân* (nşr. Celâleddin el-Hüseyinî et-Tahrânî), Tahran 1312/1933, s. 81, 100-101; *Mücmelü't-tevârih ve'l-kışas* (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 398, 402-403, 407, 409; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, bk. İndeks; İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ'* (Lip-pert), s. 418, 421, 422, 425; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 159; V, 64-65; İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtaşari'd-düvel* (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûfî), Beyrut 1890, s. 180, 188-189; Hindûşah es-Sâhibî, *Tecâribü's-selef* (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1357 hş., s. 260; Muhammed Nâzım, *The Life and Times of Sulţân Maḥmūd of Ghazna*, Cambridge 1931, s. 65-66, 84-85; C. E. Bosworth, *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*, London 1977, s. 74-81; a.mlf., "Alâ' al-Dawla Abû Ja'far Muḥammad", *EI*, I, 773-774; a.mlf., "Kâküyids", *EI* (ing.), IV, 465; Sâdık Seccâdi – Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, "Âl-i Kâkûye", *DMB*, II, 107-111.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

MUHAMMED b. SA'DÂN

(bk. İBN SA'DÂN, Muhammed).

MUHAMMED b. SAHNÛN

(bk. İBN SAHNÛN).

MUHAMMED SAİD

(محمد سعيد)

(1920-1998)

Pakistanlı tıp âlimi ve eğitimci.

9 Ocak 1920'de Hindistan'ın Delhi şehrinde doğdu. Doğu Türkistan'dan (Kâşgar) Hint yarımadasına göç etmiş bir aileye mensuptur. Geleneksel Doğu tıbbi uzmanı ve Delhi'de Hemderd Devâhâne'nin kurucusu Hekim Abdülmecîd'in (ö. 1922) oğludur. Muhammed Saîd, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra özel hocalardan Arapça, Farsça, İngilizce ve matematik öğrenimi gördü. Yetişmesinde bilhassa annesi Râbia Begüm ile ağabeyi Hekim Abdülhamîd'in önemli etkisi oldu. Gazetecilik mesleğine ilgi duymasına rağmen 1935 yılının sonlarında ağabeyinin tıp eğitimi alması yönündeki tavsiyesi üzerine Delhi'de Ayurvedic and Unani Tibbi College'a girdi. Talebeliği sırasında Hemderd Devâhâne'de ağabeyinin yanında ilâç yapımını öğrendi. 1940'ta Doğu tabâbeti diploması ile mezun olmasının ardından eczacılığın yanı sıra hekimlik yapmaya başladı. Ağabeyi ile birlikte Hem-

derd Devâhâne'nin özellikle geleneksel tıp alanında tanınmış bir kurum durumuna gelmesini sağladı.

Pakistan'ın bağımsızlığı sürecinde Muhammed Ali Cinnah'ın önderliğindeki Hindistan Müslümanları Birliği'nin gençlik koluna üye olan Muhammed Saîd, 1947'de Pakistan'ın kurulmasından sonra bu ülkeye göç ederek Karaçi şehrine yerleşti. 1948-1949'da Karaçi'deki Kotwal Building School'da öğretmenlik yaptı. 19 Temmuz 1948'de kurduğu Hemderd Devâhâne'de hekimliğin yanı sıra bitkisel ilâç üretimiyle meşgul oldu. 1953'te vakıf haline getirilen müessese kısa sürede büyük bir ilâç sanayii tesisine dönüştü ve 1964 yılında Pakistan Hamdard Foundation adını aldı.

Muhammed Saîd, 1958'de geleneksel tıp eğitimi vermek üzere Câmia-i Tibbiyye-i Şarkıyye'yi (Hamdard Tibbia College) kurdu. Burası daha sonra kurulacak olan Hemderd Üniversitesi'nin temelini oluşturdu. Aynı yıl açılan Doğu Tabâbetini Destekleme Cemiyeti'nin başkanlığını yaptı. Bir heyetle birlikte 1963'te Çin'e giderek geleneksel Doğu tabâbetine dair konferanslar verdi. Çin'deki izlenimlerini, Çin tıbbi konusunda halen başvuru kaynağı ve bu alanda ilk örnek olan *Medicine in China* adlı eserinde derledi (Karachi 1981).

1967'de Pakistan Tarih Cemiyeti başkan yardımcısı, 1976'da aynı kurumun başkanı oldu ve ölümüne kadar bu görevini sürdürdü. 1979-1982 yılları arasında federal bakan statüsünde dönemin devlet başkanı Ziyâülhakk'ın danışmanlığını yaptı. 1983'te Beytülhikme'nin temelini oluşturduğu Medînetü'l-hikme adlı eğitim, araştırma, kültür ve spor kompleksinin inşasına öncülük etti. 1984 yılında International Multidisciplinary Scientific Society on Alternative Medicine adlı kurumdaki alternatif tıp doktorası aldı. 1986'da Hamdard Public School'u açtı. 3 Haziran 1991'de Hemderd Üniversitesi'ne kurucu rektör olarak tayin edildi. Tem-



Muhammed Saîd

muz 1993 – Ocak 1994 arasında Sind eyaleti valiliği yaptı.

Gençlerin ahlâkî değerlere bağlı olarak yetişmesi doğrultusunda yayın yapmak üzere Nonihâl-i Âdâb isimli bir birim kurdu. Ayrıca Pakistan'ın çeşitli şehirlerinde çocuk ve gençlik eğitimiyle ilgili Bezm-i Hemderd-i Nonihâl adıyla aylık toplantılar düzenledi. Ahlâkî değerlerin benimsetilmesi amacıyla tertip ettiği Âvâz-ı Ahlâk isimli faaliyet çerçevesinde çeşitli toplantılar yaptı, radyo ve televizyon programları hazırladı. Pakistan'ın Karaçi, Ravalpindi, İslâmâbâd, Lahor ve Peşâver şehirlerinde çeşitli konularda konferansların verildiği Şem'-i Hemderd isimli bir forum oluşturdu. Daha sonra Hemderd Şûrası'na (Hamdard Council of Advisors) dönüştürülen bu forumda düzenlenen konferansların önemli bir bölümü *Main Currents of Contemporary Thought in Pakistan* adıyla kitap haline getirildi.

Muhammed Saîd 17 Ekim 1998 sabahı Karaçi'de uğradığı silâhlı saldırı sonucu öldü. Cenazesi, kuruluşuna öncülük ettiği Medînetü'l-hikme bünyesindeki caminin bahçesine defnedildi. Çok yönlü bir kişiliğe sahipti; hekimlik ve eczacılığın yanı sıra gazetecilik, yazarlık, eğitimcilik ve sanayicilik yapmış, Pakistan'daki Hamdard Foundation'ın bilimsel ve kültürel faaliyetlerin merkezi durumuna gelmesinde önemli rol oynamıştır. Mütevazi ve dindar kişiliğiyle tanınan Muhammed Saîd Pakistan'ın belli başlı şehirlerinde ve Londra'da açtığı kliniklerde hasta muayenesiyle meşgul olmuş, hastalarının çoğundan tedavi ve ilâç ücreti almamıştır.

Geleneksel Doğu tıbbının uluslararası düzeyde tanınması için yoğun çaba gösteren Muhammed Saîd, Birleşmiş Milletler Eğitim ve Kültür Teşkilâtı (UNESCO) ve Dünya Sağlık Teşkilâtı (WHO) ile iş birliği yaparak alternatif tıpla ilgili yerel ve milletlerarası konferanslar ve seminerler düzenlemiş, Institute of Health and Tibbi Research, Institute of Central and West Asian Studies, Society for the Promotion and Improvement of Libraries gibi kurumların başkanlığını yapmıştır. Onun üyesi olduğu milletlerarası kuruluşlardan bazıları şunlardır: Islamic Organization for Medical Sciences (Küveyt), International Union of Elementologists (Yeni Delhi), International Union of Health Education (Paris), New York Academy of Sciences, Royal Society of Health (Londra). Muhammed Saîd, Pakistan hükümetinin Sitâre-i İmtiyâz (1966), Kuwait Foundation for the Advancement of Science'in

İslâm Tabâbeti (1982) ve Novosti Press Agency'nin (Moskova) Uluslararası İbn Sînâ ödülüne (1989) lâyık görülmüş, vefatından sonra Pakistan hükümeti tarafından ülkede sivilere verilen en büyük nişan olan Nişân-ı İmtiyâz ile ödüllendirilmiştir (2000).

Eserleri. İngilizce ve Urduca çok sayıda kitabı bulunan Muhammed Saîd'in belli başlı eserleri şunlardır: *Hamdard Pharmacopoeia of Eastern Medicine* (Karachi 1970, 1997); *Traditional Greco-Arab and Modern Western Medicine: Conflict or Symbiosis* (Karachi 1979); *Pharmacy and Medicine Thru The Ages* (Karachi 1980); *Al-Biruni: His Time, Life and Works* (Ansar Zahid Khan ile birlikte, Karachi 1981); *Diseases of Liver: Greco-Arab Concepts* (Karachi 1982); *Cardiovascular Diseases: Greco-Arab Concepts* (Karachi 1983); *Pakistan Encyclopaedia Planta Medica* (Atta-ur-Rahman ve Viqaruddin Ahmad ile birlikte, I-II, Karachi 1986); *Road to Pakistan: A Comprehensive History of the Pakistan Movement* (Moinu-ul-Haq, Sharif-ul-Mujahid ve Ansar Zahid Khan ile birlikte, Karachi 1990); *Medieval Muslim Thinkers and Scientists* (Delhi 1991); *Medicinal Herbal* (Aftab Saeed ile birlikte, Karachi 1996). Muhammed Saîd ayrıca Bîrûnî'nin *eş-Şaydele fi't-tıbb* adlı eserini İngilizce tercümesiyle birlikte neşretmiştir (*Al-Bîrûnî's Book on Pharmacy and Materia Medica*, Karachi 1973).

Çeşitli dergilerde çok sayıda makalesi bulunan, yurt dışı gezileriyle ilgili olarak kaleme aldığı notları kitap halinde yayımlanan Muhammed Saîd *Hamdard Medicus*, *Hamdard Islamicus*, *Hemderd-i Nonihâl* (Urduca), *Hemderd-i Şihhat* (Urduca) dergilerinin yanı sıra *Journal of Pakistan Historical Society*'nin ve Birleşmiş Milletler Eğitim ve Kültür Teşkilâtı'nın süreli yayını *Courier*'in Urduca basımı olan *Peyâmî* dergisinin editörlüğünü yapmış, 50.000'den fazla kitap ihtiva eden kütüphanesini 1989 yılında Hemderd Üniversitesi'ne bağışlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Seyyed Hossein Nasr, "Hakim Muhammed Saîd", *IS*, XXXVII/4 (1998), s. 565-566; "Hakim Mohammed Saîd Profile of a Humanitarian", *HI*, XXII/4 (1999), s. 9-22; Ansar Zahid Khan, "Shaheed Hakim Mohammed Saîd Editor-in-Chief Hamdard Islamicus", a.e., XXII/4 (1999), s. 25-30; a.m.f., "Shaheed Hakim Mohammed Saîd and the Pakistan Historical Society", *JPHS*, XLVII/4 (1999), s. 21-25; Hakim Naimuddin Zubairy, "Hamdard Foundation", *DIA*, XV, 448.



M. KÂMİL YAŞAROĞLU

MUHAMMED b. SELÂM

(bk. BİKENDÎ, Muhammed b. Selâm).

MUHAMMED SİDDÎK HAN

(bk. SİDDÎK HASAN HAN).

MUHAMMED b. SİRÎN

(bk. İBN SİRİN).

MUHAMMED SÜRESİ

(سورة محمد)

Kur'an-ı Kerîm'in kırk yedinci sûresi.

Adını 2. âyette geçen Hz. Peygamber'in isminden alır. Medine döneminde nâzil olmuştur. "Seni yurdundan çıkararak bu şehirden daha güçlü nice şehirleri yok ettik" meâlindeki 13. âyetin Resûl-i Ekrem'in Mekke'den Medine'ye hicretinin ilk gecesinde nâzil olduğu nakledilmektedir (Âlûsî, XXVI, 36). Bazı âyetlerinde Allah yolunda savaşmaya temas edilmesi sebebiyle Kıtâi sûresi olarak da adlandırılır. Otuz sekiz âyet olup fâsılası م , ا , ا harfleridir.

Sûrenin muhtevasını üç bölüm halinde ele almak mümkündür: Müslümanların gerektiğinde müşriklerle savaşmasının kaçınılmaz olduğu, münâfıkların iç dünyasına ait tahliller, müminlerin müslüman toplumunu koruyup yüceltmek için canları ve mallarıyla gayret sarfetmelerine yönelik davet. Sûrenin birinci bölümü (âyet 1-15) kâfirlerle müminlerin durumundan bahseden âyetlerle başlar. İnkâr edip Allah yolundan alikoyanların amellerinin boşa çıkacağı, müminlerin ise maddî ve mânevî durumlarının düzeltileceği belirtilir (âyet 1-3). Bu âyetlerde yer alan "Allah yolundan saptıranlar" ifadesiyle Bedir Gazvesi'ne katılan müşriklerin veya İslâm'a girmek isteyenlere engel olan Ehl-i kitab mensup kişilerin kastedildiği söylenmekle birlikte bu ifade, inkâr etmekle kalmayıp hak dine girmek isteyenleri engellemeye çalışan herkesi kapsamaktadır. Daha sonra kâfirlerle savaşın kaçınılmaz olduğu durumlarda gevşeklik gösterilmemesi istenir ve esirlere yapılacak muamelelere temas edilir. Savaştan bahseden 4. âyette, "Allah dileseydi kendisi onlardan öğ alırdı, fakat sizi birbirinizle sınamak için savaşı emretmektedir" denilmek suretiyle müslümanlara

imanlarını sına ve fedakârlığa hazır olduklarını fiilî olarak ispatlama fırsatının verilmesi hedeflenmektedir. Ardından hak dinin yaşatılması uğrunda hayatlarını feda edenlerin çabalarının boşa gitmeyip Allah tarafından ebedî mutluluk mekânı olan cennetle ödüllendirileceği belirtilir. Müminlerle kâfirlerin dünyevî durumlarıyla uhrevî konularının tasvirine devam edilir. 13. âyette Resûl-i Ekrem'in Mekke'den hicret etmeye zorlanması anlatılır ve bunun önceki peygamberler döneminde daha güçlü inkârcılar tarafından da uygulandığı, fakat hepsinin helâk edildiği bildirilir. Sürenin ikinci bölümünde (âyet 16-30) önce münafıkların tavırları, Peygamber'in tebliğ meclisinde savaşın da söz konusu edildiği âyetlerin geliştiği sırasında ve sosyal hayatın kritik dönemlerinde iki yüzlü tutumları gözler önüne serilir. Kur'an gerçeğiyle karşı karşıya buldukları halde akıllarını kullanmadıkları belirtilir ve hem dünyada

hem âhirette hüsrana uğrayacakları haber verilir. Muhacirlerden ve ensardan oluşan samimi müminlerin yanı sıra münafık gruplarının da yer aldığı Medine döneminde yahudilerin ve Mekke'deki Kureys ileri gelenlerinin teşkil ettiği düşman cephesi söz konusuydu. Bu sebeple sürenin üçüncü bölümünde (âyet 31-38) içe yönelik problemlere temas edilerek hakbâtıl mücadelesinin ve toplumsal zorlukları aşmanın gereği açıklanır. Burada samimi müslümanlardan ileri derecede gayret, güçlülere tahammül, Allah'a ve resulüne itaat ve Allah yolunda malî destek istenmektedir. İnkârda direnen, gerçeği anladıktan sonra hak yolun önünde engel oluşturan ve resule muhalefet eden kimseleri dünyada başarısızlığın, âhirette de ilâhî rahmet ve mağfiretten mahrumiyetin beklediği vurgulanır.

Muhammed süresinin asırlardan beri putperestlik inancına sahip bulunan, eşitlik, hürriyet ve sosyal adalet ilkelerinden uzak bir şekilde hayatını sürdüren kabilelerin ortak bir ideal ve merkezî bir yönetim altında yeni bir toplum oluşturmaları sırasında duyulan sancıların teşhis ve tedavisini ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Medine toplumunun büyük çoğunluğu samimi mümin olmakla birlikte içlerinde münafıklar da vardı; çevrelerinde ise düşmanları bulunuyordu. Bunun çaresi olarak Medine halkına Hz. Peygamber'e itaat etmeleri, Allah'a ve resulüne karşı samimi olmaları emredilmekte, resulden de kadın ve erkek müminlerin bağışlanması için Allah'a niyazda bulunması istenmektedir. Sürenin son âyetinde son ilâhî dinin yeryüzüne yerleşmesi ve insanlığın mutluluğuna hizmet edebilmesi için malî fedakârlığın lüzumu bildirilmekte, fakat bazılarının cimri davranıldığı hatırlatılmaktadır. Ayrıca kendilerini İslâm'a adanması gerekenlerin sırt çevirmesi halinde Allah'ın başka toplumlara görev vermek suretiyle dinini pâyidar etmeye muktedir olduğu belirtilmektedir.

Bazı tefsir kaynaklarında sürenin faziletine dair yer alan, "Muhammed süresini okuyan kimseye cennet nehirlerinden içirmesi Allah'ın yerine getireceği bir vaadidir" meâlindeki hadis (meselâ bk. Zemahşerî, III, 540) sahih olmadığı anlaşılmaktadır (Muhammed et-Trablusî, II, 721). Muhammed süresi hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Muhammed Saîd İd, *Sûretü Muḥammed ve'l-kazâyâ elletî tü'âlicühâ* (1402-1403, yüksek lisans tezi, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü's-şerîa [Mekke]); Muhammed

Hasan Muhammed Yûsuf, *Sûretü Muḥammed: Dirâse luḡaviyye şâmile* (Kahire 1986).

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, XXVI, 25-42; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), III, 529-540; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiḥü'l-ğayb*, XXVIII, 48-76; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 223-259; İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-azîm*, Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye), IV, 172-205; Muhammed et-Trablusî, *el-Keşfü'l-ilâhî 'an şedîdi'z-za'fve'l-mevzû' ve'l-vâhî* (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 721; Âlûsî, *Râhu'l-me'âni*, XXVI, 36-83; Elmalılı, *Hak Dini*, VI, 4366-4400; Abdullah Mahmûd Şehhâte, "Ehdâfü sûreti Muḥammed", *ME*, LII/8 (1980), s. 1470-1476.



M. KÂMİL YAŞAROĞLU

MUHAMMED b. SUÛD

(محمد بن سعود)

Muhammed b. Suûd b. Muhammed b. Mukrin es-Suûdî (ö. 1179/1765)

Suûdî hânedanın kurucusu (1745-1765).

Muhtemelen 1100'de (1689) Dir'iye'de doğdu. Arabistan'ın çeşitli yerlerine dağılmış olan Aneze kabilesinin Mesâlih koluna mensup Âi-i Mukrin aşiretindedir. Atalarından Mâni' b. Rebîa el-Merîdî IX. (XV.) yüzyılda Katîf'ten gelerek Dir'iye'ye yerleşmiş ve o tarihten itibaren emîrler bu aileden çıkmıştır. Muhammed, babası Suûd b. Muhammed'in 1137'de (1725) ölümünden veya bir rivayete göre kuzeni Zeyd b. Merhân'ın 1140'ta (1727-28) öldürülmesinden sonra Dir'iye emirliğine getirildi.

1158 (1745) yılında Vehhâbiliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb, Uyeyne civarında fikirlerini yaymaya çalışırken gördüğü tepkiler üzerine Dir'iye'ye sığınmak zorunda kaldı. Muhammed b. Suûd, İbn Abdülvehhâb'ın Dir'iye'ye geldiğini duyunca başlangıçta onunla ilişki kurmakta tereddüt ettiyse de (hiç tereddüt göstermediği, hatta İbn Abdülvehhâb'ın onun daveti üzerine geldiği de rivayet edilir) kardeşlerinin ve hanımının İbn Abdülvehhâb'ın gelişinin kendisi için önemli bir fırsat olduğunu söylemeleri üzerine onunla görüştü ve fikirlerinden etkilenerek kendisini destekleyeceğini, ancak başarıya ulaşıktan sonra başka bir yere gitmemesi ve hasat zamanı bölgedeki kabilelerden topladığı haraca karışmaması gerektiğini bildirdi. İbn Abdülvehhâb da onu asla terketmeyeceğini ve şu anda eline geçen haracın çok fazlasını alaca-

Muhammed süresinin ilk âyetleri



ğını belirtti. Böylece birbirleriyle anlaştılar. Bu ittifak hem Suûdîler'in hem Vehhâbîler'in tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuştur. Daha sonra İbn Abdülvehhâb'ın kızıyla evlenen Muhammed b. Suûd bölgede hâkimiyet kurarken Muhammed b. Abdülvehhâb da Vehhâbîliğin yayılması konusunda onun destek ve himayesiyle büyük başarı sağladı (1158/1745). Bu arada emirliğin Muhammed b. Suûd, şeyhliğin Muhammed b. Abdülvehhâb nesline ait olması kararlaştırıldı, Suûdî hânedanının temelleri atıldı ve devletin takip edeceği siyaset belirlendi. Yine ittifak sayesinde Muhammed b. Suûd'un ölümüne kadar sürdürüleceği imamlık dönemi başladı.

Muhammed b. Suûd, imamlığı devrinde hem siyasî hâkimiyet sahasını genişletmek hem de Vehhâbî düşüncesini yaymak amacıyla başta Riyad olmak üzere bütün Necid'i idaresi altına almak için çeşitli seferler düzenledi. Ancak bölge halkı Vehhâbî hareketine karşı büyük tepki gösterdiğinden bu seferlerin bir kısmı başarısızlıkla sonuçlandı. Ayrıca karşı saldırılar vuku buldu ve Riyad Emîri Dehhâm b. Devvâs ile yapılan savaşta (1160/1747) Muhammed b. Suûd'un oğullarından Faysal ile Suûd öldürüldü. Bunun üzerine İbn Suûd kalabalık bir orduyla Riyad'a yürüdü; yapılan savaşta her iki taraftan da pek çok kişi hayatını kaybetti. Muhammed b. Suûd, ertesi yıl oğlu Abdülazîz ile Uyeyne Emîri Osman b. Muammer'i tekrar Riyad üzerine gönderdi, fakat kuvvetleri yenildi; Abdülazîz aynı yıl Dehhâm'a karşı birkaç sefer daha düzenledi. Muhammed b. Suûd'un 1162-1166 (1749-1753) yılları arasındaki seferleri de başarısızlıkla neticelendi. Ancak Muhammed b. Abdülvehhâb'ın 1167'de (1754) Dir'iye'de yaptığı toplantıdan endişeye kapılan Riyad Emîri Dehhâm, Muhammed b. Suûd'a kıymetli hediyeler göndererek barış talebinde bulundu ve halkına İslâm'ın esaslarını öğretecek muallimler istedi. Fakat ertesi yıl antlaşmayı bozması üzerine sefere çıkan Abdülazîz, Hureymelâ şehri aldı. Ardından onun Lahsâ'ya (Ahsâ) doğru yürümesini fırsat bilen Dehhâm, Dir'iye'ye saldırdıysa da mağlûp olarak geri döndü ve tekrar barış istedi; 1177'de (1763-64) bir antlaşma imzalandı. Suûdîler'le Vehhâbîler siyasî-dinî hâkimiyetlerini yaymak için Necran ve Lahsâ'ya da seferler düzenlediler. Bir kısmı bozgunla neticelenen savaşlardan sonra Necran emiriyle anlaşma sağlandı. Necran'la ittifak yapmak isteyen Lahsâ emî-

ri başarılı olamadı ve Abdülazîz ile girdiği savaşı kaybederek ülkesine döndü. Muhammed b. Suûd, muhtemelen Osmanlı Devleti'nden çekindiği için büyük şehirlerle sokulmamaya özen göstermiş. Osmanlılar da bu hareketi yeterince ciddiye almadığı ve stratejik önemi olmayan Necid ile fazla ilgilenmediği için Vehhâbî-Suûdî ittifakı başarılı olmuştur.

Muhammed b. Suûd 30 Rebülevvel 1179'da (16 Eylül 1765) Dir'iye'de öldü ve orada defnedildi. Kaynaklarda cesur, cömert, vefakâr ve güzel ahlâk sahibi bir emir olarak tanıtılmaktadır. Ölümünden kısa bir süre önce oğulları Abdülazîz ve Abdullah'a Osmanlı Devleti ile iyi geçinmeleri konusunda nasihatte bulunduğu söylenir. Yerine oğlu Abdülazîz geçti.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Gannâm, *Târîhu Necd* (nşr. Nâsirüddin el-Esed), Kahire 1402/1982, I, 64-70, 77-78, 80, 89, 93-97, 136; Osman b. Bişr en-Necdî, *‘Unvânü'l-mecd fi târîhi Necd*, Mekke 1350/1930, I, 3, 11, 12, 24, 27, 45; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Târîhu Necd*, Kahire 1343, s. 110; Emîn er-Reyhânî, *Necd ve mülhâkâtüh*, Beyrut 1281, s. 40-44; Hüseyin Halef eş-Şeyh Haz'al, *Târîhu'l-Cezîreti'l-'Arabiyye fi 'aşri's-Şeyh Muhammed b. 'Abdülvehhâb*, Beyrut, ts. (Metâbiu dâri'l-kütüb), s. 149-163, 204-205, 234-271, ayrıca bk. İndeks; Abdürrahîm Abdürrahman Abdürrahîm, *ed-Devletü's-Su'ûdiyyetü'l-ülâ*, Kahire 1975, s. 27, 28, 60, 65-67, 468; a.mlf., *Târîhu'l-'Arabi'l-hadis ve'l-mu'âşır*, Katar-Devha 1402/1982, s. 80-86; Suûd b. Hezlûl, *Târîhu mülûki Âli Su'ûd*, Riyad 1402/1982, s. 10; Ayman al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Boulder-London 1985, s. 25-26; Abdullâh Sâlih el-Useymin, *eş-Şeyh Muhammed b. 'Abdülvehhâb*, Riyad 1986, s. 59-62; Selâhaddin el-Muhtâr, *Târîhu'l-memleketi'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye*, Beyrut, ts. (Mektebetü'l-hayât), s. 39-41; Muhammed b. Ömer el-Fâhîrî, *el-Ahbârü'n-Necdiyye* (nşr. Abdullâh eş-Şibl), Riyad, ts. (Câmiatü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye), s. 60; Emîn Saïd, *Târîhu'd-devleti's-Su'ûdiyye*, Riyad, ts. (Dâru'l-hilâl); Münîr el-Elclânî, *Târîhu'l-bilâdi'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye*, Beyrut, ts., I, 38, 63, 67, 80-81, 91; H. Laoust, "İbn 'Abd al-Wahhâb", *EP* (İng.), III, 677-678; Elizabeth M. Sirriyeh, "Muhammad b. Su'ud", a.e., VII, 410.



ES-SEYYİD MUHAMMED EŞ-ŞÂHİD

MUHAMMED ŞAH

(محمد شاه)

(ö. 1264/1848)

Kaçar hükümdarı
(1834-1848).

7 Zilkade 1222'de (6 Ocak 1808) doğdu. Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah'ın torunu, saltanat nâibi Abbas Mirza'nın oğludur. Mirza Nasrullah Sadrülmâlik-i Erdebilî ile

Hacı Mirza Akâsî (Ağası) tarafından yetiştirildi. Özellikle Hacı Mirza Akâsî onun üzerinde çok etkili oldu.

Muhammed Şah 1824'te Hemedan valiliğine tayin edildi. Ancak kendisi Hemedan'a gitmeyip Muhammed Hüseyin Han'ı vekil gönderdi. 1826 yılında, o sırada Azerbaycan valisi olan babası Abbas Mirza tarafından dayısı Emîr Han Serdar ile birlikte Gence ve Tiflis'i Ruslar'dan geri almak üzere görevlendirildi. Ayrıca çeşitli eyaletlerde idarî görevlerde bulundu ve babasına vekâleten Merâğa valiliği yaptı. 1832-1833 yılında babası Abbas Mirza'nın Horasan ve Herat seferlerine katıldı. Babası Herat kuşatması sırasında vefat edince Feth Ali Şah'ın emriyle kuşatmayı yarıda bırakarak Tahran'a döndü. 20 Haziran 1834'te dedesi tarafından veliaht ilân edilerek Azerbaycan'ın idaresiyle görevlendirildi. Feth Ali Şah'ın vefatının ardından 8 Kasım 1834'te Mirza Ebû'l-Kâsım Ferâhânî'nin desteğiyle Tebriz'de tahta çıktı. Ancak Feth Ali Şah'ın ülkenin çeşitli yerlerinde yöneticilik yapan altmış kadar oğlundan bazıları ve Kaçar hânedanına mensup birçok kişi hükümdarlığını tanımadı. Bu arada Tahran valisi olan amcası Ali Mirza Zillussultan kendisini hükümdar ilân etti. Ordusunu cülûs merasiminin yapılacağı Tahran'a sevkedecek maddî imkânlardan mahrum olan Muhammed Şah, Rusya ve İngiltere temsilcilerinin refakatinde yola çıkabildi. 2 Ocak 1835'te Tahran'a girdi; cülûs merasimi 31 Ocak'ta yapıldı. Fakat Şîraz'da kendi adına hutbe okutan ve bazı ulemâ tarafından desteklenen amcası Fars Valisi Hüseyin Ali Mirza Fermânfermâ'nın itaat altına alınmasından sonra tahta yerleşebildi. Muhammed Şah tahta çıktığında ülke siyasî karışıklıklar ve iktisadî sıkıntılar içindeydi. Şah uzunca bir süre bu sorunlarla mücadele etmek zorunda kaldı. Afganistan ile Hindistan'ın kapısı durumdaki Herat'ın hâkimi Kâmrân Mirza'nın Feth Ali Şah zamanında taahhütlerini yerine getirmemesi ve Sistan'a akınlar düzenleyerek bazı İranlılar'ı esir alması üzerine, Orta Asya'da yavaş yavaş kalıcı başarılar kazanan ve gözünü daha güneye dikmeye başlayan Rusya'nın da etkisiyle 22 Temmuz 1837'de Herat seferini başlattı.

İran güçlerinin Herat'a kadar ilerlemesi, sömürgesi olan Hindistan'ın savunması için Afganistan'ı Rusya ile arasında tampon bölge olarak gören İngiltere'yi telaşlandırdı. İngiliz hükümeti, daha ön-



Muhammed Şah'ı tasvir eden yağlı boya bir resim

ce İran'a Afganistan'la anlaşmazlıklarında taraf tutmayacağını resmen bildirmesine rağmen hemen harekete geçti. Ancak İngiltere'nin İran nezdindeki diplomatik teşebbüsleri Herat kuşatmasını önlemeye yetmedi. Bunun üzerine İngiltere, bir yandan Afganistan'daki emirleri İran'a karşı birleştirmeye çalışırken diğer yandan da Basra körfezine donanma göndererek İran'ı savaşa tehdit ettiler. Bu tehditler karşısında Rusya'dan umduğu desteği de bulamayan Muhammed Şah, İngilizler'in baskısıyla yaklaşık on aydan beri devam eden Herat muhasarasını kaldırmak zorunda kaldı. Kuşatma esasen pek iyi gitmeyen ülke ekonomisini iyice sıkıntıya soktu. Bu başarısızlığın ardından Muhammed Şah ülke işlerini veziri Hacı Mirza Akâsi'ye bıraktı.

Muhammed Şah zamanında Osmanlı Devleti ile de zaman zaman gerginlikler yaşandı. İltica ve sınır meselelerinin yanı sıra Kerbelâ'da cereyan eden bazı olaylar iki devleti savaşın eşiğine getirdi. Neticede Rusya ve İngiltere'nin İran nezdindeki girişimleriyle sınır meselesinin müzakere edilmesine karar verildi. Osmanlı-İran sınırının tesbiti için Rusya ve İngiltere temsilcilerinin de yer aldığı bir sınır komisyonu kuruldu. Komisyonun uzun süren çalışmaları sonunda Osmanlı Devleti ile İran arasında 1847'de II. Erzurum Muahedesi imzalandı. Bu yıllarda Şîler'in Kerbelâ'da Vehhâbîler tarafından katledilmesi de Osmanlı-İran münasebetlerinin gerginleşmesine sebep oldu. İran, Osmanlı hükümetinin bu hadiseden üzüntü duyduğunu bildirip tazminat ödemeyi vaad etmesi üzerine savaş hazırlıklarını durdurdu.

1842'de İsmâîlîler'in lideri Hasan Ali Şah Ağa Han Kirman'da isyan etti. Kirman sınırında Yazd valisi tarafından bozguna uğratılan Ağa Han Hindistan'a kaçtı. 1844 yılında mehdî olduğunu iddia eden Mirza Ali Muhammed Bâb'ın Şiraz-

da kurduğu Bâbîlik (Bâbiyye) hareketi mensuplarının Kirman ve Horasan'da çıkardığı isyanlar güçlülük bastırıldı. Bûşehr, Şiraz ve İsfahan gibi şehirlerde kısa sürede yayılarak taraftar toplayan Bâbîlik, Mirza Ali Muhammed'in yakalanarak zindana atılmasına rağmen halefi Nâsirüddin Şah zamanında İran'ı ciddi şekilde sarsmaya devam etti. 1846'da Hasan Han Sâlâr Horasan'da ayaklandı. Aynı yıl Rusya ile imzalanan Tiflis antlaşmasıyla Hazar denizindeki iki liman Rusya'ya terk edildi. Orta Asya'ya yönelik askerî harekâtlarda önemli birer üs vazifesi gören bu limanlar Ruslar'ın Türkistan'ı işgal etmesini kolaylaştırmıştır.

Muhammed Şah, 6 Şevval 1264'te (5 Eylül 1848) Tecrîş'in batısındaki Muhammediyye Kasrı'nda vefat etti. Tecrîş'ten Bağ-ı Lâlezâr-ı Tahran'a getirilip geçici olarak defnedilen naaşı, halefi Nâsirüddin Şah'ın Tahran'a gelmesinin ardından Emîr-i Kebîr Mirza Takî Han'ın emriyle Kum şehrinde hazırlanan türbesine nakledildi. Zayıf karakterli, çabuk öfkelenen, ileriye göremeyen, tedbirsiz ve merhametsiz bir hükümdar olan Muhammed Şah ülkenin idaresini Hacı Mirza Akâsi'nin eline bırakmış, onun başarısız politikaları yüzünden hazine iflâsın eşiğine gelmiş, askerlerin maaşı ödenemez olmuştur. Öte yandan Muhammed Şah döneminde İran Batı kültürüne açılmış, onun zamanında Avrupa ülkeleriyle kurulan siyasî ve ticarî ilişkiler halefi Nâsirüddin Şah devrindeki modernleşme hareketlerine zemin hazırlamıştır. Muhammed Şah'ın hükümdarlığı döneminde İran'ın iç ve dış siyasetine yön veren belirleyici faktör İngiltere ve Rusya'nın İran üzerindeki güç ve nüfuz mücadelesi olmuş, bu mücadelede Muhammed Şah daha çok Rusya'nın etkisinde kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mîrzâ İbrâhîm-i Şeybânî, *Müntehabü't-tevârih*, Tahran 1366 hş., s. 67-79; C. de Sercey, *İrân der 1839-1840 m.* (trc. İhsan İsrâkî), Tahran 1362 hş., s. 89-232; Sultan Ahmed Adudüddeve, *Târîh-i 'Aduğî* (nşr. Abdülhüseyn Nevâfî), Tahran 2535 şş./1976, s. 218-267; Hasan-ı Fesâî, *History of Persia under Qâjâr Rule* (trc. H. Busse), New York-London 1972, s. 231-281; Abbas İkbâl, *Târîh-i Muşâşal-i İrân*, Tahran 1346 hş., s. 809-818; Ferîdün Âdemiyet, *Emîr-i Kebîr ve İrân*, Tahran 1362 hş., s. 53-197; Abdullah Râzî, *Târîh-i Kâmil-i İrân*, Tahran 1363 hş., s. 503-512; P. Sykes, *Târîh-i İrân* (trc. M. Takî Fahr-ı Dâi-yi Gilânî), Tahran 1366 hş., II, 467-495; M. Cevâd Meşkûr, *Târîh-i İrân-zemîn*, Tahran 1366 hş., s. 339-345; Abbas Amanat, *Resurrection and Renewal. The Making of the Babi Movement in Iran: 1844-1850*, Ithaca 1989, s. 109-207; J. B. Kelly, *Britain and the Persian Gulf:*

1795-1880, New York 1991, s. 292-301, 343-351, 594-600; Mehdî Bâmdâd, *Şerh-i Hâl-i Ricâl-i İrân*, Tahran 1371 hş., III, 257-262; B. English, *Ceng-i İrân ve Englis, Cüddâ't-ı Herât* (trc. S. Pirâ - M. Ettehadieh), Tahran 1381 hş., s. 9-49, 111-167; A. K. S. Lambton, "Muhammed Şâh", *EI²* (İng.). VII, 452-457.



OSMAN GAZİ ÖZGÜDENLİ

MUHAMMED ŞÂKİR

(محمد شاکر)

(1866-1939)

Mısırlı âlim.

Şevval 1282'de (Mart 1866) Aşağı Mısır'da Circâ'da doğdu. Ticaretle uğraşan babası Seyyid Ahmed b. Abdülkâdir, Hz. Hüseyin'in soyundandır. Muhammed Şâkir, Kur'an-ı Kerim'i ezberledikten sonra 1879'da Kahire'ye gitti ve Ezher'e kaydoldu. Burada Ahmed Ebû Hutve, Hasan et-Tavîl ve Muhammed el-Mağribî gibi hocalardan ders aldı. Öğrenimini tamamlayınca 1890'da Mısır müftüsü Mehdî el-Abbâsî tarafından dârülfîtâ kâtipliğine getirildi. 1894'te Kalyûbiye Şeriat Mahkemesi'ne nâib tayin edildi. Ezher'de âlimiyye diplomasını aldıktan sonra Sudan'a kâdilkudât olarak gönderildi (1900). Sudan'da şer'î mahkemeler yönetmeliğini, ayrıca çeşitli kanun ve lâyiha tasarıları hazırladı, tadrîs ve irşadla meşgul oldu. Gözünden rahatsızlanması üzerine tedavi için Mısır'a gitti ve Nisan 1904'te yeni kurulan Ma'hedü ulemâi'l-İskenderiyye'ye yönetici tayin edildi. Burada müfredat programı ve eğitim şartlarının değiştirilmesine yönelik başlattığı ıslah çalışmalarında Ezher ulemâsından Abdullah Dirâz, Abdülmecid eş-Şâzelî, Abdülhâdî Mahlûf ve İbrâhîm el-Cibâlî'nin yardımını gördü. 1909'da Ezher'e vekil tayin edildi. 1911'de Ezher'in organizasyonunda önemli değişiklikler yapan kanun yürürlüğe girdi. Bu değişiklikler arasında Ezher'deki eğitimin kademeli hale getirilmesi, kendisinin de üyesi olduğu Hey'etü kibârî'l-ulemâ'nın kuruluşu ve Medresetü'l-kazâ'nın Ezher şeyhinin kontrolü altına girmesi zikredilebilir. 1913'te emekliye ayrıldıktan sonra siyasetle ilgilendi. 1919'da İngiliz karşıtı halk hareketine destek vererek Ezher ulemâsının, öğrencilerin ve din enstitülerinin bu harekette yer alması için çalıştı. Çeşitli gazete ve dergilerde siyasî içerikli yazılar kaleme aldı. 1931'de felç geçirdi. 1 Cemâziyelevvel 1358'de (19 Haziran 1939) Kahire'de vefat etti. Muhammed Şâkir'in yedi çocuğundan Ahmed

Muhammed Şâkir ve Mahmûd Muhammed Şâkir Mısır'ın önde gelen edip ve âlimlerindedir.

Muhammed Şâkir, 1920'li yıllarda Kur'an-ı Kerim'in tercümesi hususunda takındığı katı tutumla gündeme gelmiştir. İngiliz asıllı mühtedi Marmaduke Muhammed Pickthall'in Kur'an'ı İngilizce'ye çevirme projesi hakkında Ezher ulemâsının fikrinin alınması dolayısıyla meydana gelen tartışmalar sırasında kaleme aldığı çeşitli makaleleri *el-Şavli'l-faşl fi tercemeti'l-Kur'ânî'l-Kerîm ile'l-luğâti'l-a'cemiyye* adıyla kitap haline getirmiştir. Muhammed Şâkir bu eserinde tercüme için birçok şart öne sürmüştür ve neticede bunların Kur'an-ı Kerim için yerine getirilemeyeceğini, bu sebeple Kur'an'ın başka dillere tercümesinin mümkün olmadığını söylemiştir.

Eserleri. 1. *el-İzâh li-metni'l-İsâgûci* (İskenderiye 1325/1907). 2. *ed-Dürûsü'l-evveliyye* (İskenderiye 1326). Ezher'de okutulmak üzere hazırlanan ve akaid, siyer, ahlâk konularını içine alan bir ders kitabıdır. 3. *Hulâşatü'l-İmlâ'* (Kahire 1913). 4. *eş-Şerhu't-ta'fîlî li-müzekkireti'l-ittifâki'l-İngilizî el-Mısrî* (Kahire 1339). Muhammed Şâkir *el-Ehrâm* ve *Muktefâf* gibi gazete ve dergilerde birçok makale yazmıştır. 5. *Mine'l-Himâye ile's-siyâde: Fe'l-Kelimetü'l-ân li-Mısr* (Kahire 1922). 6. *el-Şavli'l-faşl fi tercemeti'l-Kur'ânî'l-Kerîm ile'l-luğâti'l-a'cemiyye* (Kahire 1343). Eserin bir bölümü, T. W. Arnold tarafından "On the Translation of the Koran into Foreign Languages" başlığıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (MW, XVI [1926], s. 161-165).

BİBLİYOGRAFYA :

Serkis, *Mu'cem*, II, 1664; Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 27; Yûsuf Es'ad Dâğır, *Meşâdirü'd-dirâsâti'l-Arabiyye*, Beyrut 1983, II, 452-453; *Dirâsât 'Arabiyye ve İslâmiyye: Mühdât ilâ edibi'l-Arabiyyeti'l-kebir Ebi Fihri Mahmûd Muhammed Şâkir bi-münasebeti bulûğihî's-seb'în* (haz. Eymen Fuâd Seyyid v.dğr.), Kahire 1403/1982, s. 14; M. Muhammed Hüseyin, *İtticâhâtü'l-vaşaniyye fi'l-edebi'l-mu'âşır*, Beyrut 1984, II, 46; M. Abdülmün'im Hafâci, *el-Ezher fi elf'am*, Beyrut-Kahire 1408/1988, II, 42-43; Ömer Hasan el-Kayyâm, *Mahmûd Muhammed Şâkir: er-Racûl ve'l-menhec*, Amman 1417/1997, s. 19-26; Zekî M. Mücâhid, *el-A'lâmü's-Şarkîyye*, Kahire 1369/1950, II, 165-167; M. Abdülğani Hasan, *A'lâm mine's-şark ve'l-garb*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 113-126; a.mlf., "Muhammed Şâkir: 1866-1939", *el-Kitâb*, II/9, Kahire 1946, s. 423-432; Ahmed M. Şâkir, "Muhammed Şâkir", *el-Muktefâf*, sy. 95, Kahire 1939, s. 300.



HİLAL GÖRGÜN

MUHAMMED ŞÂKİR, Hanbelizâde

(محمد شاکر الحنبلی)

(1876-1958)

Suriyeli hukukçu ve devlet adamı.

1293'te (1876) Şam'da doğdu. Suriye vilâyetine bağlı Selimiye kazası hâkimlerinden Muhammed Râgıb Efendi'nin oğludur. Şam Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra İstanbul'da Mekteb-i Mülkiyye'nin idâdî kısmına girdi ve Ağustos 1898'de bu mektebin yüksek kısmından mezun oldu. Buradaki hocaları arasında Mehmed Zihni Efendi de vardı. Eylül 1898'de Suriye vilâyeti maiyet memurluğu ile göreve başladı; ardından Şam İdâdisi ekonomi öğretmenliği ve Suriye vilâyeti Meclis-i İdâre-i Vilâyet sorgu hâkimliğinde bulundu. 1902-1912 yıllarında Zebdânî, Harran, Bîlân, Birecik, Aclûn ve Kuneytira kazalarında kaymakamlık yaptı. Mayıs 1912'de açığa alınınca İstanbul'a geldi ve âyan üyesi Abdülhamîd ez-Zehrâvî ile birlikte *el-Hadâre* ve *el-Kalem* gazetelerini çıkardı, *el-Âşime* gazetesine editör oldu Eylül 1914'te Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi Arapça öğretmenliğine tayin edildi. Aralık 1914'te Evkâf-ı Hümâyun Nezâreti bünyesindeki Müessesât-ı İlmiyye Şubesi müdürlüğüne getirildi. Kasım 1915'te Akkâ mutasarrıflığına gönderildi. Eylül 1916'da nakledildiği Hama mutasarrıflığından Aralık 1916'da azledildi. Bir süre Şam'da avukatlık yaptı. Mayıs 1918'de Suriye vilâyeti istatistik komisyonu reisi oldu. Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından sonra Suriye'nin bağımsızlığının ilân edilmesi üzerine Aralık 1918'de Şam'da Emîr Faysal'ın başkanlığında kurulan hükümet döneminde posta idaresi genel müdürlüğüne, Eylül 1919'da Dâhiliye Vezereti Teftiş başkanlığına, Aralık 1919'da Şam merkez mutasarrıflığına tayin edildi. Nisan 1920'de Şam'da kurulan Hukuk Fakültesi'nde hukuk dersleri verdi. Aynı fakültede Eylül 1922'den itibaren arazi ve vakıf hukuku dersleri okuttu. Nisan 1924'te Suriye Millet Meclisi'ne Şam milletvekili olarak girdi ve meclis ikinci başkanlığına seçildi. 1926'da Marif, 1930'da Adliye vezirliğine getirildi. Temmuz 1936'da emekliye ayrılan Muhammed Şâkir 21 Temmuz 1958 tarihinde Şam'da vefat etti.

Eserleri. 1. *Uşûlü'l-fıkhî'l-İslâmî* (1368/1948, baskı yeri yok [Matbaatü'l-câ-

miati's-Sûriyye]; Mekke 1423/2002). Kitapta konuların açıklanması sırasında örneklerle de yer verilmiş, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* ve medenî hukuk alanındaki bazı kanunlara atıfta bulunulmuştur. Genellikle Hanefî âlimlerinin görüşleri esas alınmakla birlikte zaman zaman diğer mezheplere de yer verilmiştir. 2. *Temrinli ve İrablı Lisân-ı Arabî: Sarf Kısmı* (İstanbul 1329). 3. *Temrinli ve İrablı Lisân-ı Arabî: Nahiv Kısmı* (İstanbul 1329). 4. *Telhîşü't-târîhi'l-'Osmânî el-muşavver* (Dımaşk 1331). 5. *Mucez fi ahkâmî'l-evkâf* (Dımaşk 1929). Ayrıca *Ahkâmü'l-evkâf*, *el-Hukûku'l-esâsiyye*, *el-Hukûku'l-idâriyye*, *Ahkâmü'l-arâzî* (*ve'l-emuâli'l-menkûle*) adlı eserleri de bulunan Muhammed Şâkir ceza kanunu ile (*Kânûnü'l-cezâ'i'l-cedid*, İstanbul 1328) hukuk muhâkemeleri usulü kanununu (*Kânûnu uşûli muhâkemâti'l-hukûkiyye*, İstanbul 1328) Türkçe'den Arapça'ya tercüme etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Şâkir el-Hanbelî, *Uşûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, Mekke 1423/2002, s. 9, 12-13, 16-17; Serkis, *Mu'cem*, I, 1093; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, XIII, 392; Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara 1968-69, III, 765-766; Özege, *Katalog*, III, 1070; Ziriklî, *el-A'lâm* (Fethullah), VI, 157; Abdülkâdir Ayyaş, *Mu'cemü'l-mü'ellifine's-Süriyyîn fi'l-karni'l-işrin*, Dımaşk 1405/1985, s. 154-155; M. Abdüllatif Sâlih el-Ferfûr, *A'lâmü Dımaşk*, Dımaşk 1408/1987, s. 276-277; M. Cemil eş-Şattî, *A'yânü Dımaşk*, Dımaşk 1414/1994, s. 362-363; Ahmet Turan Arslan, *Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi*, İstanbul 1999, s. 80; el-Mağribî, "Hukûku'l-idâre te'lifün 'Arabiyyün fihâ", *MMİADm.*, I/8 (1339/1921), s. 252-254.



M. KÂMİL YAŞAROĞLU

MUHAMMED eş-ŞATTÎ

(bk. ŞATTÎ, Muhammed b. Hasan).

MUHAMMED b. ŞEBÎB

(محمد بن شبيب)

Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Şebîb el-Basrî (III./IX. yüzyıl [?])

Basra ekolüne bağlı Mu'tezile âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Dedesine veya babasına nisbetle İbn Şebîb diye tanınır. İbnü'l-Murtazâ, onun Nazzâm'ın öğrencilerinden olduğunu ve Mu'tezile'nin yedinci tabakasında yer al-

dığını belirtir. Abdülkâhîr el-Bağdâdî'nin kaydettiği Basrî nisbesinden Basralı olduğu anlaşılmaktadır. Mu'tezile ekolüne bağlı olarak yetişmesine rağmen ircâ konusunda mezhebine muhalefet ettiğinden Mu'tezile âlimlerince eleştirilmiş ve Mürcie'nin Mu'tezile'ye temayül gösteren bir grubu içinde bulunduğu ileri sürülmüştür. Çeşitli öğrenciler yetiştirmiştir. Eserleri zamanımıza ulaşmadığından görüşleri hakkında daha çok Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde, kısmen mezhepler ve makâlâta dair kitaplarda bilgi bulunmaktadır. Bu bilgileri şöylece özetlemek mümkündür:

Kâinat ve onu oluşturan cisimler hâdistir. Çünkü cisimler ya hareket veya sükûn halinde bulunur. Bunların ikisi de sonradan meydana gelen şeylerdir. Biri ötekinden önce vuku bulduğuna göre cisim her ikisine de ayrı ayrı mekân teşkil eder. Şu halde sükûn ile hareketin birinde mutlaka bir sonradan meydana geliş vardır ve bu husus duyularla sabittir. İbn Şebîb, hareketin cisim olduğu yolundaki iddiayı reddederek şöyle bir istidlâlde bulunur: Birinci mekânda başka bir tanesinin bulunması söz konusu olmadan bir cisim bulunsun. Diğer bir cismin aynı mekâna gelmesi halinde ilk cisme ikinci bir mekâna intikal etmesi için yeni bir hareket gerekir. Buna göre hareket cisimden başka bir şey olur. İkinci hareketin aynı mekâna gelmesi söz konusu edilirse hareketler cisim olarak düşünülmediğinden nihayetsiz şekilde cisimlerin tedâhül gerekir. Eğer bu mümkünse dünyanın bir yumurtaya sığması da mümkün olur (Mâtürîdî, s. 211-212).

Cisimdeki sükûn halinin cisimden başka bir mâna olduğuna da şöyle bir delil getirir: "O falan evdedir." Eğer ortada evden ve cisimden başka sükûn diye bir şey olmasaydı söz konusu evden başka hiçbir şeyin bulunmaması gerekirdi. Ayrıca ev mevcut olduğu halde orada bulunmakla nitelendirilmemiş de olabilir. İbn Şebîb'e göre hareket ve sükûn ezeli olamaz. Çünkü her bir sükûn için kadem halinin teşekkülü ancak alternatif olan hareketin mevcudiyetiyle mümkündür. Halbuki bu alternatif hareketin mevcudiyeti de aynı şarta bağlıdır. Bu durumda hem sükûn hem hareketin var olması imkânsız hale gelir (a.g.e., s. 213-214). İbn Şebîb'in arazlar hakkında ileri sürdüğü görüşler birçok Mu'tezile âliminin benimseydiği bekâ olmadan ibkânın gerçekleşebileceği tarzındaki tezi geçersiz kılar. "Cismin yok olması onda fenâ arazının yara-

tılmasıyla gerçekleşir" demek suretiyle İbn Şebîb, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim'den ayrılır.

İbn Şebîb, maddenin aslını teşkil eden heyûlâ ile kuvvet hakkında Aristo'nun görüşlerini, ayrıca hıristiyanlara ait inançları nakledip eleştirmiş, Mâtürîdî de ondan yararlanıp Aristo'nun tabiat felsefesine ilişkin görüşlerini reddetmiştir. Onun heyûlâ ile ilgili olarak Aristo'ya yönelttiği tenkitler şöyledir: Heyûlâ arazların türemesinden önce, söz gelimi, uzun olmadığı gibi arazlar da uzun değildir. Bu durumda arazların oluşmasıyla heyûlâ da araz da nasıl uzun olabilmiştir? Şayet böyle bir şey mümkünse alternatiflerden soyutlanmış olanla olmayanı eşit tutmak mümkün olur ve böylece kendi başına bir soyutlanma (hulûv) meydana gelir (a.g.e., s. 228-229).

Tabiatçıların yanı sıra müneccimlerle de bazı tartışmalar yapan İbn Şebîb şöyle der: Yaratıcıya ait fiillerin kusursuz ve düzenli biçimde gerçekleşmesinin sebebi O'nun sahip olduğu ilim ve kudrettir. Eğer bu sıfatları olmasaydı söz edilen hususlar gerçekleşmezdi. Zira daha önce yürürlüğe konulan bir düzen sayesinde tabiat âhengini almış ve ilâhî fiiller gerçekleşmiştir. Yıldızların durumu da buna benzer. Tabiatın yönetimi müneccimlerin söylediği gibi yıldızların tesirine bağlı ise bu da yıldızların ilim ve kudret sahibi bir varlık tarafından bu konumda düzenlenmesiyle olur. Bu düzenleme doğrudan doğruya yıldızlara ait olsaydı sürekli seyir ve hareket halinde olmak suretiyle kendilerini yorup sıkıntıya sokmaya ihtiyaç kalmazdı. Zira duyular âlemindeki canlıların durumu bu şekildedir (a.g.e., s. 222-223).

İbn Şebîb kâinatın ezeli olduğunu iddia eden dehrîyeyi de eleştirmiş ve âlemin yaratılmışlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Âlemin yaratılmış olduğunu gösteren delillerden biri nesnelere ağırlık-hafiflik, sıcaklık-soğukluk, sertlik-yumuşaklık gibi özelliklere sahip bulunmasıdır. Bir şeyin sonsuza kadar bir önceki şey sayesinde vücut bulmasının imkânsızlığı açıktır. Ona göre zıt olan şeylerin tabii özelliklerinden biri de birbirine uyum sağlamamalarıdır, bunun da sonu birbirinden uzaklaşmaktır. Bu, zıt nesnelere ait tabiatlarının gereğidir. Onların bu yapısal konumlarından ayrılması mümkün ise soğuk olan cismin sıcak, sıcak olanın da soğuk olması mümkün olur. Bu imkân dahilinde ise yapısal özellikleri olan bekâ durumundan çıkıp fânî olmaları da müm-

kün olur. Bu imkânsız olduğuna göre zıtları bir araya getiren yüce bir yaratıcı bulunmalıdır (a.g.e., s. 214).

Kaynaklarda İbn Şebîb'e nisbet edilen diğer bazı görüşler de şöyledir: Allah'ın zulmetme gücü bulunmakla birlikte bu eksiklik ifade ettiğinden yaratıklarına zulmetmez. İman Allah'ın varlığına ve birliğine, peygamberlerine ve ümmetin dinin temeli olarak kabul ettiği beş esasa inanıp hepsini ikrar etmekten ibaretir. Mümin âciz olduğunu bilerek ilâhî buyruklara teslim olmalıdır. Aksi bir davranış şeytan örneğinde olduğu gibi imanı ortadan kaldırır. Bununla birlikte sırf büyük günah işlemek kişiyi imandan çıkarmaz, sadece fâsık olmasına sebep olur (Şehristânî, I, 59). Büyük günah işleyen kişi tövbe etmeden ölse bile bağışlanması mümkündür. Allah böylelerini bağışlayınca O'nun küçük günah işleyenleri de bağışlaması gerekir. Bunun gibi Allah'ın aynı iyi amele aynı mükâfatı vermesi icap eder. Allah'ın günahkâr kimseleri cehennemde ebedi olarak cezalandırabileceği gibi affetmesi de mümkündür. Kâfir olanları ise ebediyen cehennemde cezalandıracaktır. Kur'an'ın bazı âyetleri (muhkemât) açık anlamlıdır. Geçmiş peygamberlerle kavimlerine ilişkin âyetler böyledir. Bunların dışında kalan âyetler (müteşâbihât) ancak uzun tefekkür ve araştırmalardan sonra anlaşılabilir (Tritton, s. 128).

Kaynaklarda ve özellikle Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde yer alan sınırlı bilgilerden anlaşıldığına göre İbn Şebîb, kendi çağında İslâm'a muhalif olan çeşitli dinî ve felsefî görüşleri eleştirmiş, iman, ma'dûm ve Allah'ın fiilleri gibi konularda Mu'tezile'den farklı görüşlere sahip bulunmuş, Süfestâyye ve Dehriyye gibi çevrelerden İslâm'a yapılan itirazlara cevap vermeye çalışmış erken devir kelâm âlimlerinden biridir. Mâtürîdî ondan nakiller yaparken Kâ'bî kadar kendisini eleştirmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hayyât, *el-Intişâr*, s. 93, 138-139; Eş'arî, *Ma-kâlât* (Ritter), s. 134, 136, 137-138, 143, 146-147, 149, 201, 354, 359, 367, 373; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 149-151, 153-156, 190-198, 210, 211-214, 222-223, 228-229; Ebû'l-Kasım el-Belhî, *Zikrû'l-Mu'tezile* (Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid) içinde), Tunus 1393/1974, s. 74; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 279; a.m.f., *el-Muğni*, XVII, 35, 54, 55; Bağdâdî, *el-Farq* (Kevserî), s. 20, 69, 122, 124, 125; a.m.f., *Uşûlû'd-din*, Beyrut 1401/1981, s. 87, 231, 242; İbn Hazm, *el-*

Faṣl (Umeyre), III, 34, 223; IV, 80; Neseḫi, *Tebṣiratü'l-edile* (Salamé), I, 547; II, 553; Şehristânî, *el-Milel* (Vekîl), I, 59, 139, 142, 145; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, VII, 546-547; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 71; a.mlf., *el-Münye ve'l-emel* (nşr. T. W. Arnold), Haydarâbâd 1316, s. 40; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 127-128; Saîd Murâd, *Medresetü'l-Başra el-İ'tizâliyye*, Kahire 1992, s. 219; J. M. Pessagno, "The Reconstruction of the Thought of Muhammad İbn Shabib", *JAOS*, CIV/3 (1984), s. 445-453.



ADİL BEBEK

MUHAMMED ŞEFİ'

(محمد شفيع)

(1883-1963)

Pakistanlı kültür ve edebiyat tarihçisi.

6 Ağustos 1883 tarihinde Lahor'a bağlı Kasûr kasabasında doğdu. İlimle uğraşan bir aileye mensup olup babasının adı Hâfız Vehhâbüddin'dir. Klasik medrese öğrenimi gördükten sonra Pencap Üniversitesi'nde İngilizce (1905) ve Arapça (1913) üzerine yüksek lisans yaptı. 1906-1915 yıllarında Pencap eyaleti eğitim idaresinde çalıştı, bu arada Pencap Üniversitesi'ne Arapça araştırma görevlisi olarak devam etti (1913-1916). 1915-1919 yılları arasında İngiltere'ye gitti ve Cambridge Üniversitesi'nde Doğu dilleri alanında lisans ve lisans üstü öğrenimi gördü. Burada Edward Granville Browne'den Farsça ve Çağatay Türkçesi, Anthony Ashley Bevan'dan Arapça, Almanca ve İbrânîce, Reynold A. Nicholson'dan mistisizm ve Norman McLean'dan İbrânîce ve Süryânîce okudu. Cambridge Pembroke College'da araştırmacı olarak bulunduğu sırada Urdu dili ve edebiyatı dersleri verdi. 1919'da Hindistan'a dönünce Pencap Üniversitesi'nde Arapça hocalığına tayin edildi. 1942 yılına kadar devam eden bu görevi süresince Pencap Üniversitesi'ne bağlı Oriental College'da müdür yardımcılığı (1921-1936) ve müdürlük (1936-1942) yaptı. 1925'te *Oriental College Magazine* dergisini yayımlamaya başladı ve 1942 yılına kadar derginin editörlüğünü üstlendi. Arabic and Persian Society of the Punjab University (Encümen-i Arabî vü Fârisî Dânişgâh-ı Pencâb) adlı cemiyeti kurdu ve buranın süreli yayını olan *Damime-i Oriental Kalic Magazin*'i çıkardı (adı Kasım 1956'da *Mecelle-i Encümen-i Arabî vü Fârisî Dânişgâh-ı Pencâb* olarak değiştirilmiştir). Ekim 1942'de emekliliğe ayrılmakla birlikte üniversitedeki bazı görevlerine devam etti. *Encyclopaedia*

of İslam'ın ikinci edisyonunun danışma kurulunda yer aldı. 1950'de bu eserin genişletilmiş tercümesi olarak yayımına karar verilen Urduca *İslâm Ansiklopedisi*'nin (*Urdu Dâ'ire-i Ma'ârif-i İslâmî [UDMİ]*) idare meclisi başkanı oldu ve 14 Mart 1963'te vefatına kadar bu görevini sürdürdü.

Muhammed Şefî' hayatı boyunca yazma eser toplamış, mektup biriktirmiş ve bu sayede zengin bir kütüphaneye oluşturmuştur. Tarih, edebiyat, tasavvuf, hat-tatlık, eski eserler gibi alanlarda yaptığı çalışmaları ve neşirleriyle büyük itibar kazanmıştır. İngiliz hükümeti eğitime katkılarında dolayı kendisine 1942 yılında "Han Bahadır" unvanını vermiş, 1952'de Pencap Üniversitesi'nden fahri doktora unvanı almıştır. 1953'te İran şahı tarafından birinci dereceden "Nişân-ı İlmî", Pakistan Devleti'nce "Sitâre-i Pâkistân" nişanları ile ödüllendirilmiştir. Pencap Üniversitesi'ndeki arkadaşları ve talebeleri sağlığında onun için bir armağan kitabı hazırlamışlardır (bk. bibl.).

Eserleri. Muhammed Şefî'in telif çalışmaları az olup daha çok ilmi neşirleriyle tanınmıştır. 1. Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Te'timme Şivânü'l-hikme: Târîhu hükemâ'i'l-İslâm* (Lahor 1351/1935). Eserin Nâsîrüddin b. Umdu'tümlük el-Yezdî tarafından yapılan Farsça tercümesini de (*Târîhu hükemâ' el-müsemâ be-Dürretü'l-aḥbâr ve lem'atü'l-enuâr ya'nî Tercüme-i Te'timme-i Şivânü'l-hikme*, Lahor 1350) yayımlayan Muhammed Şefî' daha önce kitapla ilgili bir makale yazmıştır ("The Author of Oldest Biographical Notice of Umar Khayyam and the Notice in Question", *IC*, VI [1932], s. 587-600). 2. Fahrüzzaman Abdünnübî b. Halef Kazvî'nî, *Meyhâne* (Lahor 1926). Muhammed Şefî' bu Farsça şuarâ tezkiresini dipnotlarla zenginleştirmiş ve kitaba geniş bir fihrist eklemiştir. 3. Abdürrezzâk es-Semerikandî, *Maṭla'-ı Sa'deyn ve Mec-*

ma'-ı Bahreyn. Bu tarih kitabı, önce *Oriental College Magazine* ve *Damime-i Oriental Kalic Magazin* dergilerinin 1933-1939 ve 1942-1945 yılları arasındaki yirmi bir sayısında tefrika etmiş (*Fehâris-i Oriental Kalic Magazin*, s. 36, 38), ardından üç cilt halinde yayımlanmıştır (I, Lahor 1941; II-III, Lahor 1949). 4. Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Mükâtebât-ı Reşîdî* (Lahor 1947).

Muhammed Şefî', on beş yıl çalışarak İbn Abdürabbih'in *el-İkdü'l-ferîd* adlı eserinin baskısı için (Kahire 1321) *Analytical Indices to the Kitab al-Ikd al-Farid of Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Abd Rabbih* adıyla açıklamalı bir indeks (I-II, Kalküta 1935-1937) ve Oriental College'in eski müdürlerinden Alfred C. Woolner'in (ö. 1936) anısına *A. C. Woolner Commemoration Volume* adlı bir hâtıra kitabı (Lahore 1940) hazırlamıştır. Ayrıca gençlik yıllarında yaptığı Urduca tercümelemlerden İbn Rüşd'ün *Faṣlû'l-maḳâlîni* ve Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ını Lahor'daki *el-Hüdâ*, Abdurrahman el-Hâzinî'nin *Mizânü'l-hikme*'sini *Maḥzen* (1912) dergilerinde tefrika etmiş, *Kilid-i Dâniş'i Kasûr*'da yayımlamıştır (1899). İngilizce, Arapça ve Süryânîce'den yaptığı bazı çevirileri ise (Tolstoy'un *Hacı Murad*'ı [1913] gibi) müsvedde halinde kalmıştır (bunlar için ve dergilerde çıkan yüzlerce makalesiyle *El*'nin birinci ve ikinci edisyonunda neşredilen maddeleri için bk. *Professor Muhammad Shafi' Presentation Volume*, s. XXXIV-XXXIX). Muhammed Şefî'in *Oriental College Magazine* ve *Damime-i Oriental Kalic Magazin*'de çok sayıda makalesi bulunmaktadır (*Fehâris-i Oriental Kalic Magazin*, s. 32-41).

BİBLİYOGRAFYA :

Mian Muhammad Afzal Husain, "Tributes and Biographical Notes", *Professor Muhammad Shafi' Presentation Volume: Armağân-ı İlmî* (ed. S. M. Abdullah) (İngilizce bölümü), Lahore 1955, s. XIII-XVI; Khalifa Shujauddin, "Tributes and Biographical Notes", a.e., s. XVIII-XXII; "A Biographical Note Relating to Prof. Muhammad Shafi'", a.g.e., s. XXIX-XXXI; "Appendix: List of the Works and Articles Published by Prof. M. Shafi'", a.e., s. XXXIV-XXXIX; Mohan Singh Dewana, "Tributes and Biographical Notes", a.e., s. XXIII-XXVII; a.mlf., "Şefî' Şâhib", *Oriental College Magazine*, XL/3-4, Lahor 1964, s. 216-225; Seyyid Abdullah, "Üstâd-ı Büzürğ", *Professor Muhammad Shafi' Presentation Volume: Armağân-ı İlmî* (ed. S. M. Abdullah) (Urduca-Farsça bölümü), Lahore 1955, s. yv-kv; a.mlf., "Muhammed Şefî' Lâhorî", *UDMİ*, XIX, 437-438; *Fehâris-i Oriental Kalic Magazin*, Lahor 1970, s. 32-41; M. Hamîdullah, "Muhammad Shafi'", *İTED*, IV/1-2 (1964), s. 81-83.



ABDÜLHAMİT BİRİŞİK



Muhammed
Şefî'

MUHAMMED ŞEFİ' DİYÜBENDÎ

(محمد شفيع ديوبندي)

(1897-1976)

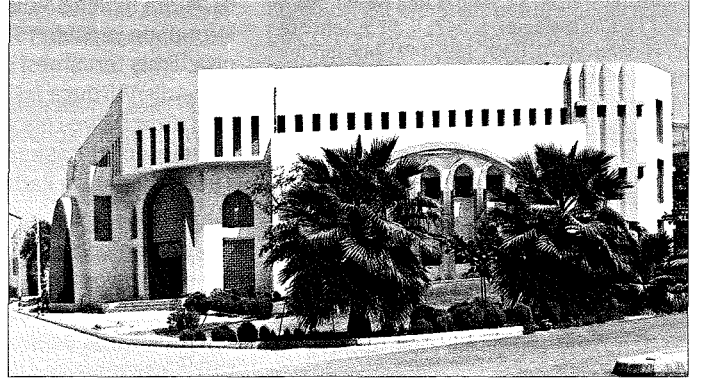
Pakistanlı fakih ve müfessir.

20 Şâban 1314'te (24 Ocak 1897) Hindistan'da Uttar Pradeş eyaletinin Sehârenpûr şehrine bağlı Diyûbend kasabasında doğdu. Ataları soylarının Hz. Osman'a dayandığını naklettikleri için aile fertleri çoğunlukla Osmânî nisbesini kullanır. Büyük dedesi Hâfız Kerîmullah, Diyûbend'e yakın Corâsî kasabasında yaşamaktayken Hindular'ın baskısı yüzünden XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Diyûbend'e göç etmişti. Babası Hâfız Muhammed Yâsîn, Dârülulûm-i Diyûbend'de tahsil gördükten sonra buraya hoca olmuş ve kırk yıl kadar Farsça ve Arapça okutmuştur.

Muhammed Şefî, küçük yaşta Dârülulûm-i Diyûbend hocalarından Hâfız Abdülazîm ve Hâfız Nâmdâr Han'ın yanında Kur'an eğitime başladı, babasından Farsça ve Arapça, amcası Manzûr Ahmed'den matematik okudu. 1913'te Dârülulûm-i Diyûbend'e girdi ve 1917'de medrese tahsilini tamamladı. Bu arada özel dersler aldı, hocası Eşref Ali Tehânevî'nin teşvikiyle felsefeye yöneldi. Hocaları arasında Mahmûd Hasan Diyûbendî, Enver Şah Keşmîrî, Azîzürrahman Osmânî, Şebbir Ahmed Osmânî, Asgar Hüseyin Diyûbendî, İ'zâz Ali Diyûbendî, Resûl Han Hezârevî ve Habîbürrahman Osmânî bulunmaktadır. Mezuniyetinin ardından Dârülulûm-i Diyûbend'de müderrisliğe başladı ve kısa zamanda birinci dereceden müderrisliğe yükseldi. 1943 yılına kadar burada hadis, fıkıh, Arap edebiyatı, mantık ve felsefe dersleri okuttu. Tasavvufi bir çevrede yetişen Muhammed Şefî, önce İmdâdullah Tehânevî'nin halifelerinden Mahmûd Hasan Diyûbendî'ye intisap etti (1920). Onun vefatından sonra Eşref Ali Tehânevî'den Çiştîyye, Kâdiriyye ve Sühreverdiyye'ye göre el aldı (1928), şeyhi 1931 yılında kendisine bu üç tarikatta hilâfet verdi.

Hocalık yıllarında Dârülulûm-i Diyûbend'e bağlı dârülfittânın başında bulunan müftü Azîzürrahman Osmânî'den fetva yazıcılığı dersleri aldı ve müftü oldu. Onun vefatıyla dârülulûmun fetva makamına geçti (1931) ve bazı aralıklarla bu görevini sürdürdü (1931-1935, 1940-1944). Pakistan'a göç ettikten sonra da fetva vermeye devam etti (1948-1976). Her iki dönemdeki yazılı fetvalarının top-

Muhammed Şefî
Diyûbendî'nin
kurduğu
Dârülulûm-i
Karaçi'nin
Korangi
Kampüsü'nden
bir görünüşü



lam sayısı 77.144 olarak tesbit edilmiştir (M. Refî' Osmânî, s. 169-170). 1924'te Dârü't-tedris ve'l-işâât adlı özel bir yayınevi kuran Muhammed Şefî, 1935 yılında yayımlı 1943'e kadar süren, dârülfittâda verilen fetvaların yayımlandığı *el-Müftî* adıyla aylık bir dergi çıkardı.

Muhammed Şefî bir süre siyasetle ilgilendi. Eşref Ali Tehânevî, ülkedeki siyasi gelişmeler üzerine Muhammed Şefî'in Muslim League Partisi'ne destek vermesini ve Hindistan'da iki devlet nazariyesini savunanlar arasında yer almasını öğütüyince o da müslümanların menfaati konusunda gayri müslimlerle yardımlaşmaya cevaz veren bir fetva yayımladı (Shafiq Ali Khan, XXXVI/2 [1988], s. 143-149). Hindistan'ın bölünmesinin ardından Pakistan'a göç ederek Karaçi'ye yerleşti. Diyûbendî âlimlerinin kurduğu Cem'iyet-i Ulemâ-i İslâm Partisi'nin ilk başkanı Şebbir Ahmed Osmânî ile birlikte anayasa ve kanunlaştırma çalışmalarına katıldı. Şebbir Ahmed Osmânî'nin 1949'da vefatı üzerine başkanlığı devralan Seyyid Süleyman Nedvî de 1953'te ölünce görev kendisine kaldı. Bir süre anayasa ve kanun hazırlama komisyonlarında çalıştı. 1949'da kurulan Ta'limât-ı İslâmî Heyeti'nde dört yıl üyelik yaptı, bir süre de heyete başkan oldu. Bu tarihten sonra da devlette fikhî konularda danışmanlık yaptı ve "müftî-i a'zam-ı Pâkistân" lakabıyla anıldı. Dinî eğitimin yaygınlaştırılması için çalıştı ve Haziran 1951'de Dârülulûm-i Karaçi'yi kurdu. Bugün yerli ve yabancı öğrencilere hizmet veren bir üniversite görünümündeki müessesede hayatı boyunca dersler verdi ve ileri yaşlarında yönetimi oğullarından Muhammed Refî' Osmânî ile Muhammed Takî Osmânî'ye bıraktı. Uzun süren bir hastalığın ardından 6 Ekim 1976 tarihinde Karaçi'de vefat etti.

Eserleri. Muhammed Şefî Diyûbendî'nin büyük çoğunluğu Urduca olan 150 ka-

dar eseri bulunmaktadır. 1. *Ma'ârifü'l-Kur'ân* (I-VIII, Karaçi 1982, 1992-1993). 1950'de her gün sabah namazından sonra verdiği tefsir dersleriyle 1954-1964 yılları arasında Pakistan Radyosu'nda yaptığı tefsir sohbetlerine dayanmaktadır. Müellif bu çalışmasını genişletip başka âyetler de ekleyerek 1972'de tamamlamış, önceden yaptığı bazı araştırmaları da tefsir içerisine almıştır. Eşref Ali Tehânevî'nin *Beyânü'l-Kur'ân* adlı işârî tefsirinin fikhî konularla zenginleştirilmiş yeni bir versiyonu niteliğindeki *Ma'ârifü'l-Kur'ân* üzerine Pakistan üniversitelerinde bazı çalışmalar yapılmıştır. Muhammed Hasan Askerî, Muhammed Şemîm ve Muhammad Vefî Râzî'nin gerçekleştirdiği İngilizce tercümesinin I. cildi 1995, IV. cildi 2000 yılında Karaçi'de çıkmış ve yakın zamanda sekiz cilt olarak tamamlanmıştır. Muhammed İkbâl Kureyşî, tefsirde yer alan önemli fikhî konuları *Mesâ'il-i Ma'ârifü'l-Kur'ân* adıyla müstakil bir kitap olarak neşretmiştir (Karaçi 1989). 2. *Ahkkâmü'l-Kur'ân* (Karaçi 1987, 1413/1993). Eşref Ali Tehânevî'nin görevlendirmesiyle hazırlanan eserin I ve II. ciltleri Zafer Ahmed Tehânevî'ye, Şuarâ-Hucurât arasındaki sûrelerin tefsirine dair olan III ve IV. ciltleri Muhammed Şefî'ye, V. cilt Muhammed İdrîs Kandehevî'ye aittir. Abdüşşekûr Tirmizî ve Cemîl Ahmed Tehânevî'nin yazdığı kısımlar halen neşredilmemiştir. 3. *Fetâvâ-yı Dârü'l-'ulûm-i Diyûbend*. Bu isim Dârülulûm-i Diyûbend'de hazırlanan fetvalar için kullanılan genel bir ad olup genellikle müftü Azîzürrahman Osmânî ile müftü Muhammed Şefî'in fetvalarını ihtiva eder (bk. FETÂVÂ-YI DÂRÜLULÛM-I DİYÜBEND). 4. *İmdâdü'l-müftiyyîn* (Diyûbend 1357/1938). Muhammed Şefî'in Diyûbend'de verdiği fetvalardan 1000 kadarını içermektedir. Eser *Fetâvâ-yı Dârü'l-'ulûm-i Diyûbend* içinde de yayımlanmıştır (Ka-

raçi 1383/1964). **5. Cevâhirü'l-fıkh** (I-II, Karaçi, ts. [Mektebe-i Dârü'lulûm]). Mülâfifin daha çok Pakistan'da verdiği fetvalarından yapılmış bir derlemidir. **6. İslâm ka Nizâm-ı Arâzî: 'Uşr u Harâc ki Ahkâm aor Fütûhu'l-Hind** (Karaçi 1979). İslâm toprak sistemiyle ilgili yeni tarz bir haraç kitabıdır. **7. İslâm aor Mûsikî** (şerheden: Muhammed Abdülmuiz, Karaçi 1985, 2. bs.). **8. Sîret-i Hâtemü'l-enbiyâ** (Bombay, ts. [Mektebe-i Eşrefiyye]; Karaçi 1968, 54. bs.). **9. Hatm-i Nübüvvet** (Diyûbend 1925, 1937; Karaçi 1955, 1965, 1987, 1991, 1419/1998). Gulâm Ahmed Kâdiyânî'nin peygamberlik iddiasını reddedip peygamberliğin Resûl-i Ekrem'le sona erdiği konusunu ele alan bu çalışma, mülâfifin *Hediyetü'l-mehdiyyîn fi âyeti hâtemi'n-nebiyyîn* adlı Arapça risâlesine (Diyûbend 1924; Mültan 1972) dayanmaktadır. Eser ilk Urduca neşrinden (Diyûbend 1925) sonra devamı geliştirilerek basılmıştır. **10. Makâm-ı Şahâbe** (Karaçi 1409/1988). Pakistan'da sahâbe eleştirisi ve şarkiyatçıların çalışmaları üzerine kaleme alınmış bir eserdir.

Muhammed Şefî' Diyûbendî'nin büyük kısmı yayımlanmış diğer bazı eserleri de şunlardır: *Takrîr-i Tirmizî*, *el-İzdiyâdü's-seni'ale'l-Yâni'l-ceni*, *Cedîd Me-sâ'il key Şer'i Ahkâm, Âlât-ı Cedid key*

Şer'i Ahkâm, Taşvîr key Şer'i Ahkâm, Evzân-ı Şer'iyye, Mes'ele-i Sûd, Zabı-ı Velâdet, İslâm ka Nizâm-ı Taqsim-i Devlet, Ahkâm-ı Hac, Sünnet ü Bid'at, Çil Hadîs, Şehîd-i Kerbelâ, 'Âlâmât-ı Kıyâmet aor Nüzûl-i Mesîh, Mesîh-i Mev'ûd ki Pehçân, Âdâbü's-şeyh ve'l-mürîd (eserleri için ayrıca bk. M. Taki Osmânî, s. 44-57, 83-84; M. Refî' Osmânî, s. 171-174). Edebiyatla da ilgilenen Muhammed Şefî'in Arapça, Farsça ve Urduca şiirleri bulunmaktadır (örnekler için bk. M. Taki Osmânî, s. 16-35).

Diyûbendî'nin hayatıyla ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. *Ma'ârifü'l-Kur'ân* adlı eserinde yer alan otobiyografisinde ayrıntılı bilgi bulunmaktadır. Babasının hayatına dair yazdığı *Meyrey Vâlid-i Mâcid* adlı risâle kendi hayat hikâyesini de içermektedir. Oğulları Refî' Osmânî ile Taki Osmânî'nin biyografi çalışmaları ise hakkındaki en geniş eserlerdir. Hayatı ve ilmi kişiliği üzerine tezler de yapılmıştır. Habîbullah Han Rânâ'nın *Mevlânâ Müftî Muhammed Şefî' bi-haysiyyeti müfessir* (yüksek lisans tezi 1983, Câmia Pencâb, İdâre-i Ulûm-i İslâmiyye) ve Semîulhak b. Abdüddeyyân'ın *Cühûdü'l-müftî Muhammed Şefî' el-'Osmânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (yüksek lisans tezi 1990, Câmîatü'l-âlemi'l-İslâmiyye, Külliyyetü usûlî'd-din [İslâmâbâd]) ve Müddessir Ahmed'in *Müftî Muhammed Şefî' ki Dîni u Millî Hîdmât* (doktora tezi 1993, Pencab University, Institute of Islamic Studies) adlı çalışmaları bunlar arasında sayılabilir. Ayrıca ilk defa kendisi tarafından neşredilen *el-Belâg* dergisi vefatı üzerine onun için bir özel sayı çıkarmıştır (*el-Belâg: Müftî-i A'zam Number, XIII/6-8*, Karaçi 1399/1979).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Şefî' Diyûbendî, *Meyrey Vâlid-i Mâcid aor Un key Mücerreb 'Ameliyât*, Karaçi, ts. (Dârü'l-işâât), s. 6, 7, 60-61, 70-89; a.mlf., *Ma'ârifü'l-Kur'ân*, Karaçi 1413/1992, I, 61-63; a.mlf., *Hatm-i Nübüvvet*, Karaçi 1991, s. 8-9; M. Taki Osmânî, *Meyrey Vâlid Meyrey Şeyh aor Un key Mizâc u Mezâk*, Karaçi 2001, s. 16-35, 44-77, 83-84, 116-130; M. Ekber Şâh Buhârî, *Müftî-i A'zam Pâkistân: Ekâbir u Mu'âşırîn ki Nazar meyn*, Karaçi, ts. (Dârü'l-işâât); a.mlf., *Ekâbir-i 'Ulemâ-i Diyûbend*, Lahor, ts. (İdâre-i İslâmiyyât), s. 193-194; a.mlf., *Tahrîk-i Pâkistân aor 'Ulemâ'ey Diyûbend*, Karaçi, ts. (E. M. Said Company), s. 326-327; Füyûzurrâhman, *Te'ârûf-i Kur'ân*, Lahor, ts. (Mektebe-i Medeniyye), s. 312-314; Muhammed Tayyib, *Târîh-i Dârü'l-'ulûm-i Diyûbend*, Karaçi, ts. (Dârü'l-işâât), s. 73-74; Kh Masud (Muhammad Khalid Masud), "Muhammad Shafi", *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIX^e siècle à nos*

jours (ed. M. Gaborieau vdğr.), Paris 1992, s. 18-19; a.mlf., "Fetâvâ-yı Dârü'lulûm-i Diyûbend", *DIA*, XII, 440-441; M. Refî' Osmânî, *Hayât-i Müftî-i A'zam*, Karaçi 2000, s. 26-27, 28-29, 31-34, 39-42, 112-114, 122-125, 130-131, 164-165, 169-170, 171-174; M. Abdullah Selim, "Dârü'l-iftâ-i Dârü'l-'ulûm-i Diyûbend", *er-Reşîd* (Dârü'lulûm-i Diyûbend özel sayısı), IV/2-3, Lahor 1976, s. 204-205, 207-208; Shafiq Ali Khan, "Allamah Shabbir Ahmad Usmani", *JPHS*, XXXVI/2 (1988), s. 143-149.



ABDÜLHAMİT BİRİŞİK

MUHAMMED ŞU'LE

(محمد شعله)

Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Kemâlüddîn) Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mevsilî (ö. 656/1258)

Kıraat âlimi.

623 (1226) yılında doğdu. Aslen Musullu olup Şu'le lakabıyla meşhur olmuş, babası, Halep Valisi Hayır Bey'in yanında muvakkı' olarak çalıştığı için Halebî nisbesi ve İbnü'l-Muvakkı' künyesiyle de anılmıştır. Çerkez hükümrânlığının sona ermesinin ardından Kahire'ye gittiği belirtilen Muhammed Şu'le (Ziriklî, V, 321) tefsir, fıkıh, tarih gibi alanlarda kendini yetiştirmekle birlikte çalışmalarını Arap dili ve edebiyatı ile kıraat ilminde yoğunlaştırdı; bu arada şiirle de ilgilendi ve eserlerinin bir kısmını manzum olarak kaleme aldı. Henüz çocuk yaşta iken, daha sonra eserlerini kendisinden dinleyen Ebû'l-Hasan Ali b. Abdülazîz el-Erbîlî'den kıraat okudu. Kaynaklarda talebelerinden sadece Musul'daki derslerine katılan Taqiyyüddin Ebû Bekir el-Mikassâtî'nin adı zikredilir. Üstün zekâsı, zühdü, mütevazî kişiliği ve Hanbelî mezhebine mensubiyetiyle tanınan Muhammed Şu'le, Safer 656'da (Şubat 1258) Musul'da vefat etti. İbn Receb bu tarihi zikrettikten sonra onun 650'de (1252) öldüğüne dair bir rivayet aktarmış, Carl Brockelmann ise vefat tarihini 25 Safer 650 (7 Mayıs 1252) olarak kaydetmiştir.

Eserleri. **1. Şafvetü'r-râsih fi 'ilmi'l-mensûh ve'n-nâsih**. Üzerinde nesih tartışması yapılan âyetlerin sûre tertibine göre ele alındığı eser Muhammed İbrâhim Abdurrahman tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). **2. Kenzü'l-me'ânî fi şerhi Hirzi'l-emânî**. Kâsım b. Firruh eş-Şâtîbî'ye ait manzum eserin şerhi olan kitabın birçok kütüphanede yazma nüshaları bulunmaktadır (*el-Fihrisil-ş-şâmil*:

Dârü'lulûm-i Karaçi'nin Korangi Kampüsü'nün bânlî kitabesi



'Ulûmü'l-Kur'ân, mahtûâtü'l-kur'ât, s. 171-174). 3. *eş-Şem'atü'l-muğıyye bineşri kirâ'âtı's-seb'ati'l-merđıyye*. Muhtasar manzum bir eserdir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1064-1065). *el-Fihrisü's-şâmil*'de ('Ulûmü'l-Kur'ân, mahtûâtü'l-kur'ât, s. 131) eserin nüshaları Mansûr et-Tablâvî'ye (ö. 1014/1606), ayrıca Ebû'l-Vefâ Kemâleddin'e nisbet edilmişse de *Keşfü'z-zunûn*'da (II, 1064-1065) Şu'le'ye aidiyetinden söz edilirken müellifin Kemâleddin, babasının da Ebû'l-Vefâ diye anıldığına bakılırsa Tablâvî tesbitinin doğru olmadığı anlaşılır. 4. *Zâtü'r-rüşd fi'l-hilâfi beyne ehli'l-aded* (Dublin Chester Beatty Library, nr. 3961/4; Princeton University Library, Yahuda, nr. 3859/1-157, 5492/2-157). 5. *Yetîmetü'd-düerer fi'n-nüzûli ve âyâtı's-süver* (Dublin Chester Beatty Library, nr. 3961/2). 6. *Gâyetü'l-ihtisâr fi menâkıbi'l-erba'ati e'immeti'l-emşâr* (*Fezâ'ilü'l-e'immeti'l-erba'a*). Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfîi ve Ahmed b. Hanbel hakkında olup (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1189-1190) Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 33) müellifi belirtilmeksizin aynı adla kayıtlı olan kitabın Şu'le'nin bu eseri olması muhtemeldir. 7. *Nazmü menşûri'l-keâm fi zikri'l-hulefâ'i'l-kirâm*. Hz. Ebû Bekir'den otuz beşinci Abbâsî halifesi Zâhir-Biemrillâh Ahmed'e kadarki halifelere dair bir risâledir (a.g.e., II, 1964). 8. *el-Unkûd*. İbn Cinnî'nin nahivle ilgili *Ukûdü'l-hemz* (nşr. Mâzin el-Mübârek, Dımaşk 1409/1988, s. 57-64) adlı risâlesinin manzum hale getirilmiş şeklidir. 9. *Manzûme fi hisâbi'l-yed* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2727). Kaynaklarda ayrıca *Nazmü ihtilâfi adedi'l-ây bi-rumûzi'l-cümel*, *Şerhu Taşhîhi'l-Minhâcli'bni Kâdi Aclûn*, *el-Feth li-muğlaķi hizbi'l-feth*, *et-Telviḥ bi-me'ânî es-mâ'i'llâhi'l-hüsnâ el-vâride fi's-şahîḥ* adlı eserlerinden söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Şu'le, *Şafvetü'r-râsiḥ fi 'ilmi'l-mensûḥ ve'n-nâsiḥ* (nşr. M. İbrâhîm Abdurrahman), Kahire 1415/1995, neşredenin girişi, s. 17-23; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), III, 1340-1341, 1400; a.m.f., *A'lâmü'n-nübelâ'*, XXIII, 360; İbn Receb, *eż-Zeyl'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 256-258; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 80-81; *Keşfü'z-zunûn*, I, 647, 662; II, 1064-1065, 1189-1190, 1964; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 859; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 126; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), V, 321-322; *el-Fihrisü's-şâmil: Mahtûâtü't-tefsîr* (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1989, s. 255; *el-Fihrisü's-şâmil: 'Ulâmü'l-Kur'ân, mahtûâtü'l-kur'ât* (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1994, s. 131, 171-174.



ADEM YERİNDE

MUHAMMED b. ŞÜCÂ'

(bk. İBNÜ'S-SELÇİ).

MUHAMMED TÂHİR b. ÂŞÛR

(bk. İBN ÂŞÛR, Muhammed Tâhir).

MUHAMMED TÂHİR el-FETTENİ

(bk. FETTENİ).

MUHAMMED et-TAKİ

(bk. MUHAMMED el-CEVÂD).

MUHAMMED TAKİ DÂNİŞPEJÛH

(محمد تقی دانش پژوه)

(1911-1996)

İranlı âlim ve yazar.

Lâricân'a bağlı Nândel köyünde doğdu. Bir ulemâ ailesinden gelen babası Hacı Mirza Ahmed Derkâi dedeleri gibi Âmül ve Lâricân'ın tanınmış müctehidlerinden di. İlk öğrenimine babasının yanında başlayan Muhammed daha sonra yakındaki Âmül şehrinde bazı medreselerde okudu. İleri düzeydeki eğitimini büyük ölçüde yine babasının yanında aldı; fıkıh, felsefe ve tasavvufa, özellikle mantık ilmine ilgi duydu. Diğer hocaları arasında Şeyh Ebû'l-Hasan Âmülî, Mirza Ebû'l-Hasan Pişmenâz-i Âmülî ve Âgâ Mirza Azizullah Tabersî gibi âlimler anılmaktadır. Muhammed Takî dönemin hattatlarından Mirza Celâl İ'tisâmî'den hat meşketti.

On sekiz yaşında iken babasını kaybeden Muhammed, Kum'a giderek iki yıl boyunca Mirza Ebû'l-Fazlı Gülpâyigânî, Mirza Kûmî, Ahund Molla Ali Hemedânî, Âyetullah Mar'aşî ve diğer bazı âlimlerden ders aldı. Bu sırada kısa sürelerle uğradığı Tahran'da Mirza Tâhir Tenkâbenî gibi âlimlerin ilim meclislerine katılma fırsatı buldu. Âmül'de Ebû'l-Kâsım Fersivî-yl İrânî ve Âgâ Muhammed Garevî'nin derslerine katıldı.

Muhammed Takî, 1937'de Tahran'a giderek Mervî Medresesi'nde iki yıl eğitim gördü, ardından Sipehsâlâr-ı Kadîm Medresesi'ne devam etti. Felsefe alanındaki bilgisini, daha çok bu medresede Mirza Mehdi Âştivânî'den İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'* ve Molla Sadrâ'nın *el-Esfârü'l-erba'a* adlı eserlerini okuyarak genişletti. Kum ve

Âmül'de öğrendiği Arapça ve Fransızca'yı burada geliştirdi, ayrıca İngilizce öğrendi. Daha sonra Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girdi ve bu sırada Hukuk Fakültesi'nin kütüphanesinde göreve başladı. 1941'de bu fakülteden mezun olunca başşehir orta öğretim kurumları sekreterliği, ardından üniversite sekreterliği görevlerine tayin edildi. 1951'de Hukuk Fakültesi Kütüphanesi'nin başkan yardımcılığına, 1954'te Tahran Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü başkanlığına ve ertesi yıl kütüphanenin başına getirildi. Kütüphanecilik ve yazma eserler konusunda özellikle Seyyid Muhammed Mişkât'ten faydalandı. Yurt dışı seyahatlerinde bilhassa yazma nüshaların bulunduğu kütüphanelerde araştırma yaptı. 1969'da İlahiyat Fakültesi'nde İslâm felsefesi doçentliğine, 1976'da profesörlüğe tayin edildi. 1977'de emekliye ayrılınca Ferhengistân-i Zebân u Edeb-i Fârsî üyeliğine seçildi. Çok sayıda uluslararası bilimsel toplantıya katılan Muhammed Takî, *Ferheng-i İrân-zemin* adlı derginin kurucuları arasında yer aldığı gibi Société Asiatique'te de üye idi. Uzun süren bir hastalık sonunda 17 Aralık 1996'da Tahran'da vefat etti.

Eserleri. Muhammed Takî, özellikle kitap tanıtma konusundaki çalışmalarıyla Batı'da da büyük şöhret kazanmıştır. Hazırladığı kitap katalogları İran'daki yirmi beş ve Amerika, Rusya, Hindistan, Pakistan, Afganistan, Türkiye, Fransa, İngiltere, Hollanda, Suudi Arabistan'daki kırkı aşkın kütüphane ile on özel kütüphanede bulunan yaklaşık 50.000 yazma eseri kapsamaktadır. Kırk civarında kitap ve 400'e yakın makale yazan Dânişpejûh'un çalışmalarından bazıları şunlardır: A) *Telifleri*. *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haḥḥî-yi Kitâbhâne-i Dânişgede-i Huḳûḳ ve 'Ulûm-i Siyâsi ve İktisâdî-yi Dânişgâh-ı Tahrân* (Tahran 1340 hş.); *Fihrist-i Kitâbhâne-i Merkezi-i Dânişgâh-ı Tahrân* (VIII-XV, Tahran 1339-1345 hş.); *Fihristvâre-i Kitâbhâne-i Minovî* (Tahran 1375 hş.); *Fihrist-i Mikrufilimhâ-yi Kitâbhâne-i Merkezi-i Dânişgâh-ı Tahrân* (Tahran 1348 hş.); *Fihrist-i Kitâbhâne-i İhdâ-i Akâ-yi Seyyid Mişkât be-Kitâbhâne-i Dânişgâh-ı Tahrân* (I-VII, Tahran 1332-1335 hş.); *Fihrist-i Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî* (XII-XV, Tahran 1346-1347 hş., İrec Efşâr ve Ali Nakî Münzevî ile birlikte); *Fihristvâre-i Fıkh-ı Hezâr u Çehâr Şadsâle-i İslâmî der Zebân-ı Fârsî* (Tahran 1367 hş.); *Hezâr Sâl Tefsîr-i Fârsî* (Tahran 1369 hş., Sey-

vid Hasan Sâlât Nâsırî ile birlikte); *Fihrist-i Nüsaḥ-i Ḥaṭṭî-yi Kitâbḥâne-i Âstân-ı Muḫaddese-yi Kum* (Kum 1355 hş.); *Fihrist-i Nüşahâ-yi Ḥaṭṭî-yi Dânişgede-i Edebiyyât* (Tahrân 1339 hş.).

B) Neşirleri. İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-ğarḳ fi bahri'd-delâlât* (Tahrân 1364 hş.); Reşidüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Sevâniḥu'l-efkâr-ı Reşidî* (Tahrân 1358 hş.); *Câmi'u't-tevâriḥ* (bazı bölümlerin tercüme ve neşri, Tahrân 1338 hş.); *Fârâbî, el-Manṭıkiyyât: en-Nuşüşü'l-manṭıkiyye* (I-III, Tahrân 1408 hş.); Nasîrüddin-i Tûsî, *Aḥlâḳ-ı Muḫteşemî ve se Risâle-i Dîger* (Tahrân 1339 hş.); *Güşâyışnâme* (Tahrân 1341 hş.); Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî, *Kitâbü'l-Esrâr ve sırrü'l-esrâr* (Tahrân 1343 hş.); İbnü'l-Mukaffâ, *el-Manṭıḳ* (Tahrân 1357 hş.); Muhammed Takî Esterâbâdî, *Şerḫu Fuşûşil-ḥikme* (Tahrân 1358 hş.); Ebû'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Târiḥ-i Beyhakî* (I-II, Tahrân 1376 hş.); Necmeddin Kûmî, *Târiḫü'l-vüzerâ'* (Tahrân 1985); Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâḥ ve ravzatü'l-efrâḥ* (Farsça trc. Maksûd Ali Tebrîzî, Tahrân 1365 hş.); Abdullah b. Ali el-Kâşânî, *Zübdetü't-tevâriḥ* (bazı bölümleri, Tahrân 1366 hş.); Ömer b. Sehlân es-Sâvî, *et-Tebşıra* (Tahrân 1337 hş.); İbn Hindü, *Miftâḫü't-tıḫ* (Tahrân 1368 hş., Mehdî Muhakkık ile birlikte); Ali b. Zeyd el-Beyhakî, *Me'âricü Nehci'l-belâga* (Kum 1409 h.); Abdülkâdir b. Hamza el-Eherî, *el-Aḳṭâbü'l-kuṭbiyye ev el-Bulğa fi'l-ḥikme* (Tahrân 1358 hş.); Muhakkık el-Hillî, *Tercüme-i Fârsî-yi Şerâ'i'l-İslâm* (trc. Ebû'l-Kâsım b. Ahmed Yezdî, I-IV, Tahrân 1346-1352 hş.). **C) Tercümelei.** *Mücmelü'l-ḥikme* (*Tercüme-i Gûne-yi ez Resâ'il-i ḫvâni's-Şafâ'*, Tahrân 1375 hş.); Muhakkık el-Hillî, *Muḫtaşar-ı Nâfi'* (Tahrân 1343). Ayrıca çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi vardır (eserlerinin tam listesi için bk. *Rehnûmâ-yi Kitâb*, XVIII, 670-688).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Takî Dânişpejûh, "Sergüzeşt-i Men", *Rehnûmâ-yi Kitâb*, XVIII, Tahrân 1354 hş., s. 659-688; İrec Efşâr, "Der Bâre-i Dânişpejûh", a.e., XIX (1355 hş.), s. 275-282; Charles-Henri de Fouchecour, "Mohammad Taqî Dâneche-pajouh membre d'honneur de la Société Asiatique (1911-1996)", *JA*, CCLXXXV/1 (1997), s. 23-30; Menüçîhr-i Sütüde, "Men ve Muhammed Takî Dânişpejûh", *Kilk*, sy. 80-83, Tahrân 1375 hş., s. 599-602; "Der Güşeztegân-i 'İlm ü Edeb, Üstâd Muhammed Takî Dânişpejûh", *Âşînâ*, VI/33, Tahrân 1375 hş., s. 77.



GULÂM RIZÂ SÜTÜDEH

MUHAMMED TAPAR

(ö. 511/1118)

Büyük Selçuklu hükümdarı
(1105-1118).

18 Şâban 474'te (21 Ocak 1082) Tâced-din Seferiyye Hatun adlı bir câriyeden doğdu. Babası Sultan Melikşah Bağdat'ta vefat ettiğinden (485/1092) yanında bulunuyordu. Bir süre sonra beş yaşındaki oğlu Mahmud'u Büyük Selçuklu tahtına çıkarmaya çalışan üvey annesi Terken Hatun'la başşehir İsfahan'a gitti. Ağabeyi Berkyaruk, İsfahan'da Terken Hatun ile Mahmud'u muhasara ederken bir fırsatını bulup Berkyaruk'un ordusundaki annesinin yanına kaçtı.

486'da (1093) Bağdat'a giderken Muhammed Tapar'ı da yanında götürerek Sultan Berkyaruk onu Gence'ye melik olarak gönderdi; Emîr Kutluğ Tegin'i de kendisine atabeg tayin etti. Muhammed Tapar, Gence'de bulunduğu sırada çevresindeki emirlerin ve Berkyaruk'un azlettiği Vezir Müeyyidülmülk'ün yönlendirmesiyle saltanat mücadelesine girişmeye karar verdi. Ancak Atabeg Kutluğ Tegin'i buna engel gördüğü için bir süre bekledi. Kendini yeteri kadar güçlü hissedince Kutluğ Tegin'i öldürtüp saltanat mücadelesini başlattı. Önce Gence'nin de içinde yer aldığı Arrân ve çevresini hâkimiyet sahasına kattı. Bu bölgede Sultan Berkyaruk adına okunmakta olan hutbeye son verip kendini Büyük Selçuklu sultanı ilân etti. Müeyyidülmülk'ü de vezirlik makamına getirdi. Daha sonra başşehir İsfahan'a hareket etti. Durumu öğrenen Sultan Berkyaruk da Zencan şehrine doğru yola çıktı. Bu sırada Mirâhur İnaç Yabgu ve diğer bazı emirler, Sultan Berkyaruk'a haber gönderip müstevfi Mecdülmülk el-Balaşânî'yi kendilerine teslim etmesini istediler. Sultan bu isteği kabul etmedi; emirleri ikna edemeyince 200 kişiyle ordugâhtan ayrılmak zorunda kaldı. Mecdülmülk yüzünden Sultan Berkyaruk'a muhalefet eden emirler Harrekân'da Muhammed Tapar'a katıldılar. Muhammed Tapar, Berkyaruk'u takip etmek amacıyla Rey şehrine doğru yola çıkınca onunla savaşmayı göze alamayıp İsfahan'a dönen Berkyaruk halkın şehir kapılarını açmaması üzerine Hûzistan'a gitmek için İsfahan'dan ayrıldı.

Muhammed Tapar 2 Zilkade 492'de (20 Eylül 1099) Rey'e ulaştı. Bağdat şahnesi Sa'düddeve Gevherâyin, Musul Emîri Kürboğa ve el-Cezîre hâkimi Çökürmüş gibi

emirlerin kendisine katılmasıyla güçlendi. Sa'düddeve Gevherâyin'i Bağdat'a gönderip halifeden kendi adına hutbe okutmasını istedi. Bu isteğe uyan Halife Müstazhir-Billâh, "Gıyâsü'd-dünyâ ve'd-dîn" lakabını verdiği Muhammed Tapar'ın sultanlığını tasdik ederek onun adına hutbe okuttu (17 Zilhicce 492 / 4 Kasım 1099). Bunun üzerine Berkyaruk kendini halifeye yeniden meşrû sultan ilân ettirmek için harekete geçti. Vâsıt'ta iken Hille (Mezeydî) Emîri Seyfüddeve Sadaka b. Mansûr da onun yanında yer aldı. Böylece Sadaka'nın desteğiyle 15 Safer 493'te (31 Aralık 1099) Bağdat'ta hutbe tekrar Berkyaruk adına okunmaya başlandı. Muhammed Tapar'ın yanında olan Kürboğa gibi bazı emirler Berkyaruk'un safına geçtiler. Kış Bağdat'ta geçiren Sultan Berkyaruk çok sayıda Türkmen'in kendisine katılmasından sonra Muhammed Tapar üzerine yürüdü. 4 Receb 493'te (15 Mayıs 1100) Hemedan yakınlarındaki Seffidrud'da cereyan eden savaşta Mirâhur İnaç Yabgu'nun hücumları sonunda bozulan birliklerini toparlayamayan Berkyaruk elli kişiyle savaş meydanını terketti. Vezir Müeyyidülmülk, Berkyaruk'un esir düşen veziri Ebû'l-Mehâsin'i Bağdat'a gönderip Halife Müstazhir-Billâh'tan hutbenin tekrar Muhammed Tapar adına okunmasını istedi. Halife de bu isteğe uyarak 14 Receb 493 (25 Mayıs 1100) Cuma günü hutbeyi Muhammed Tapar adına okuttu.

Sultan Berkyaruk, savaşın ardından emîr-i dâd Habeşi b. Altuntak ve diğer emirlerden yardım sağlamak için çıktığı yolculukta Muhammed Tapar'ın öz kardeşi Horasan Meliki Sencer'e yenilince Cürçân ve Damgan'a (Dâmegân) giderek yeni kuvvetler toplamaya çalıştı. Muhammed Tapar, daha fazla kuvvetlenmesine fırsat vermeden Berkyaruk ile savaşmak üzere Hemedan'a yürüdü. 3 Cemâziyelâhîr 494'te (5 Nisan 1101) Hemedan'da yapılan savaş Muhammed Tapar'ın yenilgisi ve veziri Müeyyidülmülk'ün esir düşmesiyle sonuçlandı.

Muhammed Tapar yenilgiden sonra Melik Sencer'in yanına gitti. Cürçân'dan Damgan'a gelen iki kardeş buradan Rey'e hareket etti; Berkyaruk da Rey'e doğru yola çıktı. Zaferin ardından Berkyaruk'a katılanların sayısı bir ara 100.000'e ulaştı. Ancak daha sonra bazı emirler Berkyaruk'tan ayrılmaya başladılar. Muhammed Tapar ile Sencer yeniden toparlanmasına imkân vermeden Berkyaruk üzerine yürüdüler. Ümitsizliğe kapılan Berkyaruk 5000 kişilik bir kuvvetle 17 Zilkade

494'te (13 Eylül 1101) Bağdat'a girdi. Muhammed Tapar ve Sencer Berkyaruk'u takip ederek on gün sonra Bağdat'a ulaştılar. Yirmi gün Bağdat'ta kalan Muhammed Tapar ve Sencer'in halifenin desteğine rağmen Berkyaruk'un kuvvetlerine son darbeyi neden indiremediği bilinmemektedir.

Sencer'in Horasan'a dönmesinin ardından Bağdat'tan ayrılan Muhammed Tapar ile onu takip eden Berkyaruk Rüzrâver'de karşı karşıya geldiler. Bazı küçük çarpışmalardan sonra taraflar arasında antlaşma sağlandı (4 Rebûlelvel 495 / 27 Aralık 1101). Ülke topraklarının resmen ikiye bölündüğü bu antlaşmaya göre Berkyaruk sultan, Muhammed Tapar melik unvanını alacak, Muhammed Tapar kendisine bırakılan bölgelerde üç nevbet çaldırarak ve Sultan Berkyaruk'a yılda 1.300.000 dinar vergi ödeyecekti. Ancak bu antlaşma uzun sürmedi. Muhammed Tapar bir süre sonra kendisini barışa ikna eden emirlerden Bessel'i öldürttü, Emîr Ay Tegin'in gözlerini mil çektirdi. Ardından Rey'e gidip beş nevbet çaldırarak sultanlığı ilân etti. Bunun üzerine sefere çıkan Berkyaruk, Rey yakınlarında cereyan eden savaşta Muhammed Tapar'ı mağlûp etti (Cemâziyelevvel 495 / Mart 1102). Muhammed Tapar az sayıda taraftarıyla İsfahan'a kaçtı. Berkyaruk tarafından kuşatılan Muhammed Tapar erzak sıkıntısı çekmeye başlayınca 1050 süvariyle İsfahan'dan gizlice ayrıldı. Muhammed Tapar'ın Sâve istikametinde gittiğini öğrenen Berkyaruk'a bağlı kuvvetler onu takip etti. Hoy kapısında meydana gelen savaşta (8 Cemâziyelâhir 496 / 19 Mart 1103) Emîr Ayaz'ın 500 kişilik süvari birliği Muhammed Tapar'ın ordusunu bozguna uğrattı.

Yıllardan beri devam eden iç savaşların devleti yıpratmıştı gören Berkyaruk ve Muhammed Tapar, Kadı Ebû'l-Muzaffer el-Cürcânî ve Ebû'l-Ferec el-Hemedânî'nin de teşvikiyle barış yapmaya karar verdiler. Rebûlâhir 497'de (Ocak 1104) gerçekleştirilen antlaşmaya göre Sultan Berkyaruk, Muhammed Tapar'ın beş nevbet çaldırmasına müdahale etmeyecek, Muhammed Tapar'ın payına düşen şehirlerde Berkyaruk adına hutbe okunmayacak, aralarındaki yazışma vezirler vasıtasıyla yapılacak, askerler diledikleri tarafa geçebilecekler. Cibâl, Fars, İsfahan, Rey, Hemedan, Hûzistan ve Bağdat Berkyaruk'un; Azerbaycan, Diyarbekir, el-Cezîre, Musul, Suriye ve Hille Emîri Sadaka b. Mansûr'un idaresindeki topraklar Mu-

hammed Tapar'ın hâkimiyetine bırakılacaktı. Ayrıca Berkyaruk'tan sonra Muhammed Tapar sultan olacak, Melik Sencer'in Mâverâünnehir ve Horasan'daki durumunda herhangi bir değişiklik yapılmayacaktı; Sencer, Muhammed Tapar'ı metbû tanımaya devam edecekti. Bu antlaşma sayesinde Sultan Melikşah'ın 485'te (1092) ölümüyle başlayan taht kavgaları sona ermiş oluyordu.

Antlaşmanın ardından İsfahan'a geçen Berkyaruk burada hastalandı, Bağdat'a götürülürken Burûcird'de ağırlaştı. Oğlu Melikşah'ı vâliyaht, Emîr Ayaz'ı ona atabeg tayin ettikten kısa bir süre sonra vefat etti (2 Rebûlâhir 498 / 22 Aralık 1104). Atabegiyeye Bağdat'a giden Melikşah, Halife Müstazhir-Billâh tarafından 23 Rebûlâhir 498'de (12 Ocak 1105) "Celâlüddevle" lakabıyla sultan ilân edildi. Bu sırada Musul'u kuşatmakta olan Muhammed Tapar, Berkyaruk'un ölüm haberini alınca Bağdat'a hareket etti ve 23 Cemâziyelevvel 498'de (10 Şubat 1105) şehre girdi. Şehrin batı yakasında hutbe Muhammed Tapar, doğusunda Melikşah adına okunmaktaydı. Taraflar yeni bir savaşa hazırlanırken barış müzakereleri olumlu sonuçlandı; ileri gelen devlet adamları Muhammed Tapar'ın huzuruna çıkarak atabeg Emîr Ayaz ve Melikşah adına af dilediler. Muhammed Tapar böylece Büyük Selçuklu Devleti sultanı oldu (26 Cemâziyelevvel 498 / 13 Şubat 1105).

Sultan Muhammed Tapar, tahta geçince merkezî otoriteyi sağlamak amacıyla yoğun bir mücadele başlattı. Tavırlarından rahatsız olduğu Atabeg Ayaz'ı öldürttüktan sonra Selçuklu hânedanından Mengüpars b. Börîpars'ın isyanını bastırdı (499/1105-1106). Musul Emîri Çökürmüş ve Atabeg Çavlı Sakavu'yu itaat altına aldı. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan'ın 25 Receb 500 (22 Mart 1107) tarihinde Musul'a girip kendi adına hutbe okutması üzerine Çavlı Sakavu kumandasında gönderdiği kuvvetlerle Habur nehri kıyısında I. Kılıcarslan'ı bozguna uğrattı (9 Şevval 500 / 3 Haziran 1107) ve onun ölümüyle kuvvetli bir rakibinden kurtulmuş oldu (İbnü'l-Esîr'e göre [el-Kâmil, X, 429] savaş 20 Zilkade 500 [13 Temmuz 1107] tarihinde cereyan etmiştir). Ardından, taht kavgalarından istifade ederek hâkimiyet sahalarını genişleten ve Selçuklu sultanlarına karşı gelen Hille Mezyedî Emîri Sadaka b. Mansûr'u bertaraf etti (19 Receb 501 / 4 Mart 1108).

Muhammed Tapar'ı en çok uğraştıran meselelerden biri de Bâtınîler'in faaliyet-

leri olmuştur. Sultan Melikşah zamanından beri gizli bir örgüt halinde faaliyette bulunan Bâtınîler'le mücadeleyi gayri müslimlerle cihaddan daha önemli gören sultan, Şahdiz (Dizkûh) Kalesi'ne bir sefer düzenledi. Kaleyi ele geçirip İsmâilî-Bâtınî reisi İbn Attâş'ı esir aldı ve birçok bâtınîyi öldürttü (Zilkade 500 / Temmuz 1107). Sultan, Bâtınîler'e karşı ikinci seferi Alamut üzerine tertip etti (Muharrem 503 / Ağustos 1109); ancak kış bastırınca geri dönmek zorunda kaldı. Atabeg Anuş Tegin Şîrgîr, Cemâziyelevvel 505'te (Kasım 1111) Bâtınîler'e ait Bîre Kalesi'ni ele geçirdi. Muhammed Tapar, Selçuklu Meliki Rıdvan devrinde Halep'te oldukça kuvvetlenen Bâtınîler'e karşı da bir harekât başlattı. Halep Meliki Alparslan el-Ahras ile iş birliği içinde çok sayıda bâtınî öldürüldü (507/1113-14). Sultan, Alamut'a son darbeyi indirmek üzere yine Atabeg Anuş Tegin Şîrgîr'i görevlendirdi. 11 Rebûlelvel 511 (13 Temmuz 1117) tarihinde başlayan kuşatma Muhammed Tapar'ın ölüm haberinin gelmesiyle kaldırıldı.

İslâm dünyası, Sultan Melikşah'ın ölümünden sonra taht kavgaları ve mezhep çatışmaları yüzünden Haçlı istilâsına mâruz kalmış; Urfa, Antakya, Kudüs gibi stratejik önem taşıyan üç büyük şehrin Haçlılar'ın eline geçmesi bile hükümdar ve emirleri Haçlılar'a karşı harekete geçirememişti. Muhammed Tapar tahta geçince Emîr Çökürmüş'ü Richard de Salerno'nin idaresindeki Urfa üzerine gönderdi. Çökürmüş 450 Frank piyadesini katledecek Musul'a döndü.

Haçlılar, sahil bölgesini ve Suriye'deki kaleleri ele geçirdikten sonra müslüman halka zulüm ve işkence yapmış, bir kısmını katletmişti. Halktan gelen şikâyetler üzerine Muhammed Tapar, Emîr Çavlı Sakavu kumandasında büyük bir orduyu Haçlılar'a karşı sefere memur etti (500/1106). Ancak emirler arasındaki çıkar çatışması yüzünden bu sefer gerçekleşmedi. Trablusşam Emîri Fahrûmülk İbn Amâr ile Dimaşk Atabegi Tuğtegin'in Haçlılar'a karşı yardım istekleri de aynı sebeplerden dolayı cevapsız kaldı (502/1108). Muhammed Tapar, ertesi yıl kendisine tâbi emirlere haber yollayıp Haçlılar'a karşı cihada kararlı olduğunu bildirdi. Atabeg Tuğtegin'e de mektup göndererek orduyu sevk ve idare etmesini istedi. Fakat çetnli engeller yüzünden bu sefer de gerçekleştirilemedi.

Haçlılar'la mücadeleden vazgeçmeyen Muhammed Tapar, Musul Emîri Mevdûd b. Altun Tegin kumandasındaki bir ordu-

yu Urfa üzerine gönderdi (503/1110). Selçuklu ordusu şehri ele geçiremedi, ancak Fırat kenarında Franklar'a ağır bir darbe indirdi. Mevdûd 504 (1111) ve 505 (1112) yıllarında Urfa'ya iki sefer daha düzenleyerek bazı başarılar kazandıysa da yine Urfa'yı fethedemedi. Ardından Atabeg Tuğtegin, Mevdûd, Sincar Emîri Temirek ve Ayaz b. İlgâzî'nin emrindeki kuvvetlerden oluşan Selçuklu ordusu Taberiye yakınlarında Haçlı ordusunu yenilgiye uğrattı (11 Muharrem 507/28 Haziran 1113). Mevdûd'un aynı yıl Dimaşk'ta öldürülmesi Haçlılar'la mücadele eden Selçuklu ordusu için ağır bir kayıp oldu.

Muhammed Tapar, Mevdûd'un yerine Aksungur el-Porsuki'yi Musul valiliğine tayin edip Haçlılar'la cihada memur etti. Urfa üzerine yürüyüp şehri iki aydan fazla muhasara eden Aksungur, yiyecek sıkıntısı ve emîrlerin çekişmesi yüzünden kuşatmaya son vermek zorunda kaldı. Dönüşte Urfa, Serûc (Suruç), Sümeysât ve Fırat kenarında Haçlılar'a ait ekili araziye ve bahçeleri tahrip ettirdi (507/1114). Daha sonra Dimaşk Atabegi Tuğtegin ve İlgâzî'nin Büyük Selçuklu Devleti'ne karşı Haçlılar'la ittifak yaptığını haber alan sultan, Hemedan Emîri Porsuk b. Porsuk'u Haçlılar'a karşı mücadele ile görevlendirdi; ancak Selçuklu ordusu Teldânîs'te Haçlılar'ın beklenmedik baskını karşısında mağlûp oldu (509/1115). Aksungur el-Porsuki, 1114'te kaybettiği itibarını tekrar kazanmak amacıyla ve Tuğtegin'in desteğiyle Bikâa vadisindeki Haçlılar'a saldırdı; 3000'i aşkın Frank şövalyesini öldürüp çok miktarda ganimetle geri döndü (510/1116).

Karahanlılar'la Selçuklular arasındaki münasebetler Muhammed Tapar devrinde zaman zaman bozulmakla birlikte Karahanlılar, Muhammed Tapar'ı metbû tanımaya devam ettiler. Gazneli Sultanı III. Mesud döneminde (1099-1115) Gazneli-Selçuklu ilişkilerine barış hâkim oldu ve siyasî evlilikler yoluyla dostluklar pekiştirildi. Daha sonraki yıllarda Muhammed Tapar, Arslan Şah ile Behram Şah arasındaki taht kavgalarına müdahale ederek Behram Şah'ın sultan ilân edilmesini sağladı, böylece Gazneliler'i kendisine tâbi kıldı (510/1117). Yapılan antlaşmaya göre hutbede önce Muhammed Tapar'ın, ardından Sencer'in ve nihayet Behram Şah'ın adı okunacak ve Gazneliler Selçuklular'a yıllık vergi ödeyeceklerdi. Gürcü Kralı II. David'in Kafkasya'daki Türkmenler'i bölgeden uzaklaştırıp Gence'ye kadar ilerlemesi üzerine Muhammed Tapar 503

(1110) yılında gönderdiği orduyla Gürcüler'i mağlûp etti. Onun döneminde Abbâsî halifeliğiyle ilişkiler de normal bir seyr takip etmiştir. Melikşah'tan sonra Selçuklular arasındaki taht kavgaları sırasında tarafsız kalan Abbâsî Halifesi Müstahir-Billâh, Bağdat'a kim hâkim olmuşsa hutbeyi onun adına okutmuştur. Muhammed Tapar, gerek saltanat mücadelesinde gerekse tek başına Büyük Selçuklu tahtına geçtikten sonra Abbâsî halifesinin adını ve lakabını hutbelerde birinci sırada zikretmeyi ihmal etmemiştir.

Bir süredir hasta olan Muhammed Tapar, 511 yılı kurban bayramında (4-6 Nisan 1118) Oğuz töresince büyük bir toy düzenledi ve bu ziyafet sonunda sofrasını ve sarayını yağmalattı. 15 veya 23 Zilhicce (9 veya 17 Nisan) günü beş oğlundan (Mahmud, Tuğrul, Mesud, Süleyman Şah, Selçuk Şah) en büyüğü olan Mahmud'u yanına çağırarak artık ömrünün sonuna geldiğini söyledi, tahta oturmasını ve devlet işlerine nezaret etmesini istedi. Emîrlerden onun için biat aldı. 24 Zilhicce 511 (18 Nisan 1118) tarihinde vefat eden Muhammed Tapar'ın cenazesi İsfahan'da yaptırdığı medresenin haziresine defnedildi. Bütün tarihçilerin ittifakla belirttiğine göre dedesi Alparslan'ı örnek alan Muhammed Tapar dindar, dinî ilimlere vâkîf, âdil, merhametli, akliselim sahibi, cömert, ilim adamlarını himaye eden bir hükümdardı. Halkın işleriyle yakından ilgilenir, kendisine sunulan her dilekçeyi okur, halka adalet, doğruluk ve insafla muamele edilmesini isterdi. Mükûs, darâib ve ictiyâzât gibi bazı gayri şer'î vergileri kaldırdığı için halkın sevgisini kazanmıştır.

İç mücadelelerin bozduğu birliği yeniden kurarak Büyük Selçuklu Devleti'ne eski itibarını ve kudretini kazandıran Muhammed Tapar, "es-Sultânü'l-a'zam Ebû Şücâ' Gıyâsü'd-dünyâ ve'd-dîn Kasîmu emîri'l-müminîn" lakabıyla anılır ve kaynaklarda "Selçuklular'ın güçlü adamı ve kusursuz insanı" olarak tanıtılır. Onun Bâtınîler ve Haçlılar'la yaptığı mücadele İslâm dünyasında takdirle karşılanmış, Gazâlî *Naşîhatü'l-mülûk* (et-Tibrü'l-mesbûk fi naşîhati'l-mülûk) adlı eserini, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî astronomiyle ilgili bir kitabını ona ithaf etmiştir. Bağdâdî ayrıca sultanın bir sorusuna cevap olarak *Risâle fî sebabi zuhûri'l-kevâkibi leylen ve hafâ'ihâ nehâren* adıyla bir eser kaleme almış, İbnü'l-Belhî *Farsnâme*'yi onun emriyle yazmıştır. Muhammed Tapar imar faaliyetleriyle de yakından ilgilenmiş, Melikşah'ın Bağdat'ta inşasını başlattığı Sul-

tan Camii'ni tamamlamış, İsfahan'da bir medrese, Nizâmîye Medresesi civarında da süfler için bir ribât yaptırmış ve su kanalları açtırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mücmelü't-tevârih ve'l-kısaş (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 384-385, 408-410, 412-414, 429, 465; İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (Amedroz), bk. İndeks; İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, *Târîhu Meyyâfârikîn ve Âmid* (nşr. Bedevî Abdüllatif Avad), Kahire 1959, bk. İndeks; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, IX, tür.yer.; Râvendî, *Râhatü's-sudûr* (Ateş), I, 148-163; *Ahbârü'd-devletî's-Selçûkiyye* (Lugal), bk. İndeks; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, bk. İndeks; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra* (Burslan), bk. İndeks; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, VIII/1, s. 8, 19, 23, 27, 29-31, 35, 37-38, 45-46, 52, 62, 68, 72, 98-99, 234, 272, 444-445; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, II, 86, 153, 159, 168; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 71-74; Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, *Câmî'u't-tevârih* (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II/5, s. 53, 67-78, 80; Muhammed b. Abdullah el-Hüseynî el-Yezdî, *el-'Urâza fî'l-hikâyetî's-Selçûkiyye* (trc. Abdünnâim M. Haseneyn - Hüseyn Emîn), Bağdat 1979, s. 82-94, bk. İndeks; Zahirüddîn-i Mar'âşî, *Târîh-i Taberistân ve Rüyân ve Mâzenderân* (nşr. M. Hüseyn Tesbîhî), Tahran 1345 hş./1966, s. 181-183, 241-268, 272, 274, 275, 277; Coşkun Alptekin, *Dimaşk Atabegliği (Tog-teginliler)*, İstanbul 1985, bk. İndeks; a.mlf., "Selçuklu Paraları", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, III, Ankara 1971, s. 517-524; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II, 11, 33, 52, 53, 87, 90-92, 98-100, 107-108, 110, 122; Abdülkerim Özyayın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*, Ankara 1990; a.mlf., *Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104)*, İstanbul 2001, bk. İndeks; B. Lewis, *Haşîşîler* (trc. Ali Aktan), İstanbul 1995, s. 44, 46, 49, 50, 88; Th. Houtsma, "Muhammed b. Melikşah", *IA*, VIII, 481-482; C. E. Bosworth, "Muhammed b. Malik-şah", *EP* (İng.), VII, 408.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

MUHAMMED b. TAYFÛR

(bk. SECÂVENDÎ, Muhammed b. Tayfûr).

MUHAMMED b. TEKİŞ

(محمد بن تكيش)

Hârizmşâh Alâüddîn (Kutbüddîn)

Muhammed b. Tekiş

(ö. 617/1220)

Hârizmşâhlar Devleti hükümdarı
(1200-1220).

Hârizmşâh Alâeddin Tekiş'in oğludur. Ağabeyi Melikşah'ın ölümü üzerine veliaht tayin edildi ve Horasan valiliğiyle görevlendirildi (593/1197). İsmâîlîler'in elin-

deki Turşiz'i (Terşiz) muhasara etmekte olan Muhammed, babasının ölüm haberini alınca İsmâîlîler'le 100.000 dinar karşılığında barış antlaşması yaparak Şehristan'a döndü. Ardından Hârizm'e hareket etti. Gurgenç'te toplanan devlet adamları ve kumandanlar tarafından Alâeddin unvanıyla hârizmşah ilân edildi (20 Şevval 596 / 3 Ağustos 1200).

Muhammed b. Tekiş ilk olarak merkezi idareyi kontrol altına almaya çalıştı. Ancak bu sırada Irak ve Horasan Hârizmşahları'nın elinden çıktı. Bir yıl sonra bu olaylarla ilgilenme imkânı bulan Muhammed 1201 sonbaharında Hârizm'den yola çıktı. Nişâbur, Merv ve Serahs'ı zaptetti (1204). Uzun süren mücadelelerin ardından Gurlu Sultani Muizzüddin (Şehâbeddin) Muhammed ile, Herat hariç bütün Horasan topraklarının Hârizmşahları'nın hâkimiyetine geçmesi konusunda bir antlaşma imzaladı (Cemâziyelevvel 601 / Ocak 1205). Ancak uğradığı mağlûbiyeti bir türlü hazmedemeyen Muizzüddin asker ve teçizat sağlamak amacıyla Hindistan'a gitti. Hindistan dönüşü öldürülünce Muhammed büyük bir rakibinden kurtulmuş oldu. Gur ve Mâzenderan'ı kendisine bağlayan Muhammed b. Tekiş, Herat'ta muhteşem bir törenle karşılandı. Herat'ın idaresini Hüseyin Harmî'e verdikten sonra Hârizm'e döndü (603/1207). Karahıtaylar karşısında büyük zaferler kazanarak Buhara'yı ve Mâverâünnehir'in tamamını topraklarına kattı (607/1210). Ardından itibarı giderek arttı ve İskender-i Sâni unvanını kullanmaya başladı. Bu unvanla da yetinmeyip kendisine Sultan Sencer denilmesini istedi ve tuğrasına "zıllullah fi'larz" ibaresini yazdırdı. Geleneksel hâkimiyet ââmetlerinden kabul edilen günde beş nevbet çaldırma âdetini kaldırıp kendisi için Zülkarneyn neveti denilen ve günde iki defa çalınan yeni bir nevbet ihdas etti. Bu tavrından onun kendisini cihan padişahı, Selçuklular'ın vârisi ve İslâm âleminin hükümdarı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Hârizmşah Muhammed daha sonra Nayman-Karahıtay mücadelesini tahrik ederek Karahıtaylar'ın (1211), Semerkant'ı zaptedip damadı olan Semerkant Hükümdarı Osman'ı öldürtmek suretiyle Karahanlılar'ın (1212) ve Gurlular arasındaki iç çekişmelerden faydalanarak Gurlular'ın (1215) yıkılmasını sağladı. Ayrıca Kirman, Sistan (Sicistan) ve Üman denizine kadar uzanan topraklarda hüküm sü-

ren Tâceddin Ebü'l-Fazl ile Melik Dînâr'ın ahfadının hâkimiyetine son verdi; İrak-ı Acem, Fars ve Azerbaycan'ı hâkimiyeti altına aldı (608/1211-12). Muhammed b. Tekiş, Nayman Prensi Güçlüğ'ün (Küçlük) Doğu Türkistan müslümanlarına karşı düzenleyeceği saldırılara engel olmak için 611 (1214) yılına kadar yaz mevsimini Semerkant'ta geçirdi; ancak amacına ulaşamadı. Bunun üzerine İsbicâb (İsficâb), Şâş, Fergana ve Kâşân vilâyetlerindeki müslümanları güneybatıya göç ettirmek zorunda kaldı. Kıpçaklar'a karşı yaptığı seferlerde başarılı sonuçlar elde ederek 612'de (1215) Sığnak'ı ele geçirdi. Aynı yıl Gazne'ye hâkim oldu ve şehrin idaresini büyük oğlu Celâleddin'e bıraktı. Gazne'nin alınmasıyla Hârizmşahlar Devleti en geniş sınırlarına ulaşmış oldu. Çu havzasından Hint sahillerine, Kafkasya'ya ve Bağdat yakınlarına kadar çok geniş bir alanda hâkimiyet kuran Muhammed İrmîniye, Anadolu, Suriye ve Mısır'ı da topraklarına katmak için hazırlıklara girişti. O dönemde fermanının dinlenmediği ve adının hutbede zikredilmediği tek merkez Abbâsi Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın hüküm sürdüğü Bağdat idi. Muhammed b. Tekiş ile Abbâsi halifesi arasında şiddetli bir çekişme vardı. Halife mânevî liderliğini dünyevî hâkimiyetle teyit etmek istiyor, bu maksatla gerektiğinde ordu gönderip olaylara fiilî müdahalede bulunuyor, Muhammed de onun otoritesini sarsmak için her fırsatı değerlendiriyordu. İsteklerini halifeye kabul ettirebilmek için Bağdat'a elçi gönderdi. Halife Nâsır-Lidînillâh, buna karşılık meşhur âlim Şehâbeddin es-Sühreverdî'yi Hârizm'e yolladıysa da bir sonuç alınamadı ve ilişkiler daha da gerginleşti.

Muhammed b. Tekiş, İran'a yaptığı sefer sonunda Fars Atabegi Sa'd b. Zengî ve Azerbaycan Atabegi Özbek'i kendine tâbi kıldı (614/1217). Gurlular'ı aleyhine kıskırtan Halife Nâsır-Lidînillâh'ı hilâfet makamından uzaklaştırıp yerine Alâülmülk-i Tirmizî'yi aday gösterdi. Aynı yıl ele geçireceğine inandığı Bağdat ve civarını kumandanlarına iktâ etti. Ancak sevkettiği orduların şiddetli soğuk yüzünden dağılması üzerine başarılı olamayıp Horasan'a döndü.

615 (1218) yılında Moğol ordularıyla girdiği savaşta zor durumda kalan Hârizmşah, oğlu Celâleddin'in başarılı taktikleriyle esir düşmekten kurtuldu. Hârizmşahlar'la Moğollar arasındaki muharebe-

nin ardından Cengiz Han iki ülke arasındaki ticarî münasebetlerin bozulmasına özen gösterdi. Aynı yıl Moğol elçilik heyeti, 450-500 kişilik ticaret kervanıyla beraber Hârizmşahlar'ın sınır şehri Otrar'da Vali Kayırhan (İnalıcık) tarafından durduruldu. Casuslukla itham edilen heyet mensupları katledilip mallarına el konuldu. Elçiler hariç tüccarların hepsi müslümandı. Müslümanların hâmisi ve İslâm dünyasının en güçlü hükümdarı Hârizmşah Muhammed'in bu davranışı müslümanları derinden üzdü. Cengiz Han, Muhammed'e bir elçi heyeti gönderip Kayırhan'ın kendisine verilmesini ve el konulan ticaret mallarının tazmin edilmesini istedi. Ancak Muhammed bu isteği reddetti ve elçilik heyetini öldürttü. Bunun üzerine Cengiz Han Otrar üzerine yürüdü ve birkaç ay içinde şehri zaptetti (616/1219). Muhammed b. Tekiş, daha büyük bir orduya sahip olmasına rağmen 150-200.000 kişilik Moğol kuvvetlerine karşı koyamadı, ordusunu küçük şehir ve kalelere dağıtıp Horasan'a çekildi. Moğol ordusu müslümanların mukavemetine rağmen bütün Mâverâünnehir'i ele geçirdi. Otrar faciasıyla başlayan Moğol istilâsı İslâm dünyasının harabeye çevrilmesine ve binlerce müslümanın katledilmesine sebep oldu. Mâverâünnehir'in işgali sırasında Belh'te bulunan Hârizmşah Muhammed, Irak'a oğlu Rükneddin'in yanına gitmek ve Moğollar'ın takibinden kurtulmak için Tûs şehrine kaçtı; ardından Hazar denizi sahilinde bulunan Âbeskûn şehrine yakın adalardan birine sığındı. Annesi Terken Hatun'un ve saraya mensup kadınlarla hazinesinin Moğollar'ın eline geçtiğini duyunca üzüntüsünden hastalandı, mayetindekileri toplayıp oğlu Celâleddin'i vâli tayin etti, kılıcını kendi eliyle Celâleddin'e kuşattı. Diğer çocukları Ak-sultan (Akşah) ile Kutbüddin Uzlagşah'a da ona tâbi olmalarını vasiyet etti. Bu olaydan kısa bir süre sonra öldü (Şevval 617 / Aralık 1220). Kendini hiçbir devlet reisiyle eşit görmeyen Muhammed b. Tekiş çok hırslı ve gururlu bir hükümdardı. Dengesiz hareketleri yüzünden Hârizmşahlar Devleti'ni çöküşe sürüklemiştir. Celâleddin Hârizmşah 626 (1229) yılında babası için İsfahan'da muhteşem bir türbe yapılmasını emretmiş, türbe tamamlanuncaya kadar naaşı Demâvend ile Mâzenderan arasındaki Erdehn'e nakledilmiştir. Ancak Erdehn Moğollar'ın eline geçince Muhammed'in kemikleri Mo-

ğol geleneğine göre yakılmak üzere Ögedey Han'a gönderilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, bk. İndeks; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, *Siret-i Celâleddin-i Mingburnî* (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1344 hş./1965, bk. İndeks; Cüzcânî, *Tabakât-ı Nâsîrî*, I, 304-317; Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ* (Öztürk), I-III, bk. İndeks; Ebü'l-Ferec, *Târîh*, II, 475; Müstevfî, *Târîh-i Güzide* (Nevâî), s. 366; A. Hartmann, *an-Nâsir li-Din Allâh: 1180-1225*, Berlin-New York 1975, bk. İndeks; Ghulam Rabbanî Aziz, *A Short History of the Khwarazmshahs*, Karachi 1978, s. 35-112; R. Grousset, *Bozkır İmparatorluğu* (trc. M. Reşat Uzman), İstanbul 1980, s. 231 vd.; İbrahim Kafesoğlu, *Harezşahlı Devleti Tarihi*, Ankara 1984, s. 144-285; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, bk. İndeks; Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, Ankara 1991, s. 193-196; H. Ahmet Özdemir, *Moğol İstilas ve Abbâsi Devleti'nin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgû Dönemleri, 616-656/1219-1258* (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 46-48, 57-117; M. Fuad Köprülü, "Hârizşahlılar", *İA*, V/1, s. 271-275; C. E. Bosworth, "Ut-râr", *EP* (İng.), X, 955.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

MUHAMMED TEYMUR

(محمد تيمور)

(1892-1921)

Arap edebiyatında modern kısa hikâye türünün öncülerinden Mısırlı edip ve yazar.

13 Temmuz 1892'de Kahire'de Türk asıllı aristokrat bir aile içinde dünyaya geldi. Babası entelektüel kişiliği, sahip olduğu büyük kütüphane ve yazma koleksiyonu ile ünlü Ahmed Teymur Paşa, halası meşhur kadın şair Âişe İsmet Teymur'dur. İlk ve orta öğrenimini Kahire'de tamamladı. Lise yıllarında *el-Mü'eyyed* dergisinde makaleler yayımladı, tiyatroyla ilgilendi. 1910'da tıp tahsili yapmak amacıyla gittiği Berlin'de üç ay kaldıktan sonra hukuk öğrenimi için Paris'e geçti. Fransa'da kaldığı üç yıl boyunca hukuk tahsilinin yanı sıra Fransız edebiyatını yakından tanıma fırsatını da elde etti. Realist edebiyattan ve özellikle Guy de Maupassant'dan etkilendi. Avrupa'da geçirdiği yıllar onun düşünce yapısı ve iç dünyasının olgunlaşmasına büyük katkıda bulundu. 1914'te tatilini geçirmek üzere Mısır'da bulunduğu sırada I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi yüzünden Paris'e dönemedi. Bir süre devam ettiği Yüksek Ziraat Okulu'ndan da ayrılarak kendini

edebî çalışmalara verdi. Kısa hikâyelerini ve şiirlerini *es-Süfûr* gazetesinde yayımladı, ayrıca piyesler yazdı. Ferdin kendisini kuşatan çevrenin bir eseri olduğu, dolayısıyla iyilik ve kötülüğün fertte değil toplumda bulunduğu düşüncesini esas alan Fransız realist yazarlarına uyarak tiyatroya sosyal meselelere çare bulmayı denedi. Hidiv II. Abbas'ın yerine geçen Hüseyin Kâmil zamanında sarayda mâbeyinci olarak görevlendirildiği süre içinde tiyatroya faaliyetlerine ara vererek hikâye yazma üzerinde yoğunlaştı. 1917'de Hüseyin Kâmil'in yerine I. Fuâd'ın gelmesiyle bu görevden ayrılarak hikâye ve piyes yazmayı sürdürdü. Yakalandığı hastalıktan kurtulamayarak 21 Şubat 1921'de Kahire'de vefat etti.

Kendi dönemindeki Mısır edebiyatının ülkenin atmosferini yansıtmadığını gören Muhammed Teymur toplum hayatını gerçekçi bir yaklaşımla ortaya koyan, konusunu Mısır çevresinden alan edebiyatın kurulmasına gayret göstermiştir. Onun zamanındaki edebiyatçılar, edebî sanatlar kullanmak suretiyle eskiyi taklide çalışanlar ve Batı'yı takip eden, ancak tercüme dışında fazla bir şey yapmayanlar olmak üzere iki kategoriye ayrılıyordu. Muhammed Teymur hikâyelerinde Mısır ortamını yansıtmaya çalışmış, bunun için çevresini dikkatli bir şekilde gözlemleyerek toplumdaki sosyal meseleleri, köylülerin eğitimi, yoksulluk, toplum sınıfları arasındaki büyük farklılık, kızların ailelerinin zoruyla evlendirilmesi gibi konuları işlemiş, hikâyelerinde yer yer halk dili kullanmıştır.

Muhammed Teymur'un klasik Fransız dramasının özelliği olan zaman, mekân ve olay birliğinin yanı sıra drama sanatının temel unsurlarından figür ve diyaloglara da yer vermesi onun hikâyelerinin tiyatrodan büyük ölçüde etkilendiğini göstermektedir. Yazar hikâyelerinin çoğuna bunların geçtiği mekânların adlarını koymuş, figürleri kılık kıyafet ve hareketleriyle okuyucunun zihninde canlanacak şekilde tasvir etmiş, ikincil figürlere de oldukça fazla yer vermiştir. Ayrıca kişileştirmede ve kendi bakış açısını oraya koymada etkin rol oynamak suretiyle varlığını hissettirmiştir. İgnatij J. Kratchkovskij, Carl Brockelmann ve Peres gibi şarkiyatçılar, Muhammed Teymur'un 1917'de *es-Süfûr* gazetesinde çıkan "Fi'l-kıṭâr" adlı hikâyesinin Batı kriterlerine göre modern anlamdaki ilk Arap hikâyesi olduğu görü-

şündedir. Muhammed Teymur'un 1917 yılında *es-Süfûr*'da "Mâ terâhül-'uyûn" başlığı altında neşrettiği kısa hikâyeleri ölümünden sonra aynı adla basılmıştır (Kahire 1927, 1964). Ayrıca 1918-1919'da *es-Süfûr* gazetesinde tiyatro eleştirileri yayımlamıştır. Hikâyelerinde realizmin, şiirlerinde ise romantizmin etkisinde kalan Muhammed Teymur bir divan, kısa hikâyeler, edebî eleştiri ve sosyal konularda makaleler, "el-'Usfûr fi'l-kâfeş", "Abdüssettâr Efendî" (Kahire 1960) ve "el-Hâviye" adıyla üçü telif, "el-İşretü't-ṭayyibe" ismiyle biri uyarlama, biri de müzikal opera eseri olmak üzere beş piyes bırakmıştır. Bu eserleriyle Mısır Arap tiyatrosunu mahallî sınırların dışına çıkararak Avrupa tiyatrosu düzeyine yükseltmiştir (İbrâhim Nâcî – İsmâil Edhem, s. 40). Şiirlerinde geleneksel kalıplardan ayrılmış, serbest şiir ve mensur şiir örnekleri ortaya koymuştur. Yazarın piyesleri ve uzun hikâyesi dışında kalan eserlerini ölümünden sonra kardeşi Mahmud Teymur bir araya getirerek *Mü'elleftû Muḥammed Teymur: Ḥayâtühû ve a'mâlüh* adıyla üç cilt halinde yayımlamıştır (Kahire 1922, 1926, 1971). Abbas Hıdır, Muhammed Teymur'un hayatı ve edebî kişiliğine dair bir eser yazmış, Nebîl Râgib da onun eserleriyle gerçekleştirdiklerinin tahlilini yaptığı bir kitap kaleme almıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Enver el-Cündî, *Kıṣṣatü Maḥmûd Teymur*, Kahire 1951; Şevki Dayf, *el-Edebü'l-'Arabîyü'l-mu'âşır fi Mısır*, Kahire 1379, s. 300; Abbas Hıdır, *el-Vâkı'iyye fi'l-'edeb*, Kahire 1967, s. 156-160; a.mlf., *Muḥammed Teymur: Ḥayâtühû ve edebüh*, Kahire, ts. (ed-Dârü'l-Misriyye), tür.yer.; Maḥmûd Teymur, *Mü'elleftû Muḥammed Teymur: Vamizü'r-rûḥ*, Kahire 1971, tür.yer.; a.mlf., *Ṭalâḥü'l-mesraḥi'l-'Arabî*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âdâb), s. 64-75; Ahmed Heykel, *Teṭavvürü'l-'edebî'l-ḥadîş fi Mısır*, Kahire 1978, s. 204-217; Maḥmûd el-Hüseynî el-Mürsî, *el-İtticâhâtü'l-vâkı'iyye fi'l-kıṣṣati'l-Misriyye*, Kahire 1984, s. 212-220; İbrâhim Nâcî – İsmâil Edhem, *Tevfîk el-Ḥakîm*, Kahire 1984, s. 40-41; J. Brugmann, *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden 1984, s. 244-246; Yahyâ Hakkı, *Fecrû'l-kıṣṣati'l-Misriyye*, Kahire 1987, s. 59-72; Bedrettin Aytaç, *Maḥmûd Teymur'un Hikâyeleri ve Romanları* (doktora tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sabri Hafez, "The Modern Arabic Short Story", *Modern Arabic Literature* (ed. M. M. Badawi), Cambridge 1992, s. 280-281; M. M. Badawi, "Arabic Drama: Early Developments", a.e., s. 349-353; P. Cachia, "The Critics", a.e., s. 438-439; Lûsî Ya'kûb, *el-Üsretü'l-Teymurîyye ve'l-'edebü'l-'Arabî*, Kahire 1993; Nebîl Râgib, *Muḥammed Teymur*, Kahire 1996.



BEDRETTİN AYTAÇ

MUHAMMED b. TUĞÇ

(محمد بن طغج)

Ebû Bekr el-İhşîd Muhammed b. Tuğç
b. Cuf b. Yeltegin b. Fûrân
b. Fûrî el-Fergânî et-Türki
(ö. 334/946)

İhşîdîler'in kurucusu ve ilk hükümdarı
(935-946).

15 Receb 268'de (8 Şubat 882) Bağdat'ta doğdu. Abbâsi Halifesi Mu'tasım-Billâh zamanında (833-842) Fergana'dan getirilen köleler arasında yer alan dedesi Cuf ve adamları cesaret ve savaş kabiliyetlerinden dolayı halife tarafından Sâmerrâ'da devlet hizmetine alındı. Cuf ve oğlu Tuğç, Mu'tasım'dan sonra Vâsiğ-Billâh ve Mütevekkil-Alellah zamanında da görev yaptılar. Tuğç babasının ölümünün ardından Mısır'a gidip Ahmed b. Tolun'un hizmetine girdi. 276 (889) yılında Dimaşk ve Taberiye valiliğine tayin edilen ve on beş yıl kadar bu görevde kalan Tuğç, Abbâsi Veziri Abbas b. Hasan el-Cercerâî ile ihtilâfa düşünce oğulları Muhammed ve Ubeydullah ile beraber hapsedildi. Babalarının 294'te (907) hapiste ölümü üzerine serbest bırakılan Muhammed ve Ubeydullah, Vezir Abbas b. Hasan'ın himayesine girdiler.

İki kardeş, bir süre sonra Hamdânîler'den Hüseyin b. Hamdân b. Hamdûn ile anlaşp veziri öldürdü. Bu olayın ardından Suriye'ye kaçan Muhammed oradan Mısır'a geçerek Mısır Valisi Ebû Mansûr Tekin'in hizmetine girdi. 302 (914-15) yılında Mısır'a saldıran Fâtîmî ordusunun bertaraf edilmesinde önemli rol oynadı ve bu başarısından dolayı Hama valiliğine tayin edildi. Ebû Mansûr Tekin ile arası açılınca Suriye'ye döndü. Dimaşk ile Hicaz arasındaki yollarda hacıların can ve mal emniyetini sağladığı için Abbâsi Halifesi Muktedir-Billâh tarafından 316'da (928) Filistin (Remle), 319'da (931) Dimaşk valiliğine getirildi.

Muhammed, Vali Ebû Mansûr Tekin'in ölümü üzerine Halife Kâhîr-Billâh döneminde Mısır valiliğine tayin edildiyse de (321/933) görevine başlamadan azledildi ve Ahmed b. Keygalağ (Keyoğulluğ, Kayığ-liğ) ikinci defa Mısır valisi oldu. Ramazan 323'te (Ağustos 935) yeni halife Râzî-Billâh tarafından ikinci defa Mısır'a vali tayin edilen Muhammed, Ahmed b. Keygalağ'ın ordusunu mağlûp ederek Mısır'a girdi (17 Şâban 323/22 Temmuz 935). 324

(936) yılında halifenin muvafakatıyla Suriye'yi de yönetimine kattı. Bir yıl sonra Mekke ve Medine'yi hâkimiyetine aldı. Daha önce Bizans İmparatoru I. Romanos Lakapenos'la geliştirdiği iyi münasebetler sayesinde 325'te (937) Mısır-Suriye ve Sugürüşşâm emîri sıfatıyla bu devletle esir mübâdelesini gerçekleştirdi. Halife Râzî-Billâh'ın elçisi Ebû'l-Feth Fazl, Mısır'a gelip Muhammed b. Tuğç'a hil'at ve hediyeler getirdi. Hil'at merasiminde kendisine halifeden istediği ve Fergana Türk hükümdarlarının kullandığı "İhşîd" unvanı verildi. Mısır ve Suriye'de adı Abbâsi halifesinin adıyla birlikte zikredilmeye başlandı.

Emîrül-ümerâ İbn Râik'in Mısır'a yürümesi üzerine harekete geçen Muhammed, Arîş'te onu bozguna uğrattı (328/940). Daha sonra taraflar arasında iyi ilişkiler kuruldu ve bir antlaşma yapıldı. Buna göre Mısır, Remle dahil olmak üzere İhşîdîler'e, Suriye İbn Râik'e verilecekti (İbnü'l-Esîr, VIII, 363-364). Yeni halife Müttaki-Lillâh da Muhammed b. Tuğç'a Mısır hâkimiyetini onaylayan bir menşur gönderdi.

İbn Râik'in Hamdânîler'le yaptığı bir savaşta ölümünü (330/942) fırsat bilen Muhammed Suriye'ye bir ordu gönderdi; arkasından kendisi de bölgeye hareket etti ve Suriye'yi hâkimiyeti altına aldı. Ancak bu defa Hamdânîler onun yönetimindeki topraklara saldırmaya başladılar. Hamdânîler'den Hüseyin b. Saîd, Şâban 332'de (Nisan 944) Halep'i alınca Muhammed hemen harekete geçti. Ülkedeki karışıklıklardan, Büveyhîler, Hamdânîler ve Emîrülümerâ Tüzün'le mücadeleden bıkan ve can güvenliğinden endişelenen Halife Müttaki-Lillâh, Muhammed'den yardım istedi. Halep'i Hamdânîler'den geri aldıktan sonra halife ile veziri İbn Mukle'nin bulunduğu Rakka'ya giden Muhammed onlarla yaptığı görüşmede (15 Rebîülevvel 333/5 Kasım 944) kendilerine Mısır'a gelip hayatlarını burada güven içinde geçirmelerini teklif etti. Halife bu teklifi kabul etmemekle beraber sadakatin-den dolayı otuz yıl boyunca Mısır'ın idaresini kendisine verdi. Ayrıca oğlu Ünûcûr'un (Enûcûr) veliahtlığını onayladı. Muhammed, Cemâziyelevvel 333'te (Ocak 945) Mısır'a döndü. Yeni halife Müstekfî-Billâh, Emîrülümerâ Tüzün'ün ölümünden sonra bu görevi ona teklif etti. Muhammed henüz Fustat'a varmadan Hamdânî Emîri Seyfûddeve'nin Halep'i zaptettiği

haberi geldi. Mısır kuvvetleri bu defa Kâfûr kumandasında Seyfûddeve üzerine yürüdü ve onu mağlûp etti. Humus ve Hama yönünde geri çekilen Seyfûddeve'yi takip eden Kâfûr, Âsi nehri kıyısındaki bir çatışmada onu yenilgiye uğrattı. Bizat kendisinin sevk ve idare ettiği bir orduyla Suriye'ye giren Muhammed, Seyfûddeve'yi savaş yapmadan Dimaşk'ı terketmek zorunda bıraktı ve Şewal 333'te (Mayıs-Haziran 945) Kinnesrîn'de onu mağlûp edip barışa zorladı. Rebîülevvel 334'te (Ekim 945) yapılan antlaşmaya göre Dimaşk'ın güneyinden itibaren Suriye Muhammed'in olacak, Kuzey Suriye Seyfûddeve'de kalacaktı. Aynı yıl Müttaki'nin yerine hilâfet makamına getirilen Mutî-Lillâh, Muhammed'in Mısır ve Suriye valiliğini onayladı. Dimaşk'a hasta olarak dönen Muhammed el-İhşîd 22 Zilhicce 334'te (25 Temmuz 946) vefat etti, cenazesi Kudüs'e nakledilerek orada defnedildi. Yerine oğlu Ebû'l-Kâsım Ünûcûr geçti.

Mısır ve Suriye'deki hizmetleriyle tanınan Muhammed b. Tuğç devlet yönetiminde Ahmed b. Tolun'u örnek alırdı. İlmî faaliyetleri destekler, şair ve edipleri himaye ederdi. Şehirlerde, hac ve ticaret yollarında güvenliği sağlamış, ülkenin ekonomik durumunu düzeltmiş, tam ayar İhşîdî dinarları bastırmıştır. Büyük harcamalarla kurduğu ordu devrinin en güçlü ordusuydu. İbn Hallikân onun 400.000 kişilik bir orduya sahip bulunduğunu kaydeder (*Vefeyât*, V, 59). 8000 kişilik muhafız birliğinin olduğu ve her gece 3000 memlûk tarafından korunduğu rivayet edilir. Muhammed'in mülk edinmeyi sevdiği, zaman zaman tüccarların ve zengin devlet adamlarının mallarını birtakım bahanelerle müsadere ettiği, ölen zenginlerin miraslarından pay aldığı belirtilmektedir. İbn Zülâk, Muhammed b. Tuğç'un hayatı hakkında bir eser yazmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Kindî, *el-Vülât ve'l-kuğât* (Guest), s. 281-294; Arîb b. Sa'd, *Şilatü Târîhi't-Taberî* (Taberî, *Târîh* [Ebû'l-Fazl], XI içinde), s. 137; İbn Zülâk, *Stretü Muhammed b. Tuğç el-İhşîdî* (İhsan Abbas, *Sezerât min kütübün mefkûde* içinde), Beyrut 1988, s. 223-280; *Mücmelü't-tevârîh ve'l-kışaş* (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 421; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 511, 523; VIII, 363-364, 418-419, 445-446, 457; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, I, bk. İndeks; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 56-62; Makrizî, *el-Fıtağ*, I, 328-329; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, III, 235-257; Mez, *el-Hağâretü'l-İslâmiyye*, I, 70-74.

158, 164, 262-264, 289, 398, 431; II, 142-143, 185, 253, 259, 261-262, 364-365, 379, 389; Seyyid İsmâil Kâşif, *Mısr fî 'ahdi'l-İhşidiyyîn*, Kahire 1970; M. Canard, "Une Lettre de Muhammad Ibn Tugğ al-İhşid emir d'Égypte à l'empereur romain Lécapène", *Byzance et les musulmans du proche orient*, London 1973, VII, 189-209; Hitti, *İslâm Tarihi*, III, 716-717; Hasan İbrâhim, *İslâm Tarihi*, IV, 37-41; Hamdi Alaslan, *İhşidiler Devleti: Siyasi Tarih, Sosyal Ekonomik ve Kültür Hayatı* (doktora tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 7-99; Şâkir Mustafa, *Meusû'atü düveli'l-Âlemi'l-İslâmi ve ricâlihâ*, Beyrut 1993, I, 344 vd.; Ahmed Abdürrâzık Ahmed, *Târîh ve âşâruha'l-İslâmiyye*, Kahire 1993, s. 141-152; C. H. Becker, "İhşidiler", *İA*, V/2, s. 945; R. Guest, "Muhammed b. Tuğğ", a. e., VIII, 484-487; J. L. Bacharach, "Muhammed b. Tuğğ", *El²* (İng.), VII, 411; Ahmet Ağırakça, "İhşidiler", *DA*, XXI, 551-553.



ASRİ ÇUBUKCU

MUHAMMED b. VADDÂH

(bk. İBN VADDÂH).

MUHAMMED b. VÂSİ'

(محمد بن واسع)

Ebû Bekr Muhammed b. Vâsî'
b. Câbir el-Ahnes el-Ezdi
(ö. 123/741)

Muhaddis ve sûfi.

Basra'da doğdu. Enes b. Mâlik, Mutarîf b. Abdullah başta olmak üzere tâbiîn neslinden hadis almış, kendisinden de on beş kadar hadis rivayet edilmiştir. Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Tirmizî gibi hadis imamları onun rivayetlerine eserlerinde yer vermiştir. Basra emîri tarafından kendisine teklif edilen kadılık görevini kabul etmediği, Mekke'ye ve bir ara Merv'e gittiği, Kuteybe b. Müslim'in ordusunda Horasan fethine katıldığı belirtilen Muhammed Basra'da vefat etti.

Muhammed b. Vâsî' zühd ve takvâsıyla tanınmıştır. *Kurrâ**'yı hükümdarların yanında onlara yaranmaya çalışan, din-darların yanına gelince âbid kesilen riyakârlar ve Muhammed b. Vâsî' gibi sâdiklar diye ikiye ayıran Mâlik b. Dînâr onun rahmân olan Allah'ın kurrâsı olduğunu, Muhammed b. Mihzem bütün yıl kimseye hissettirmeden oruç tuttuğunu, Ca'fer b. Süleyman da ibadetlerinde gevşeklik görünce ona bakarak tekrar ibadete yöneldiğini söyler. Yakın dostu Hasan-ı Basrî, Muhammed hakkında "Kur'an'ın süsü" ifadesini kullanmıştır. Muhammed b. Vâsî'in sahâbe ve tâbiîn neslinden birçok

kişinin sohbetine katıldığını belirten Hücvîri onun her şeyde Allah'ı gördüğünü ifade eden sözünü naklettikten sonra bu sözün müşâhede makamında söylendiğine dikkat çekerek konuyla ilgili geniş açıklamalarda bulunur (*Keşfü'l-mahcûb*, s. 187).

Emîr Bilâl b. Bürde'nin, yöneticilerle samimiyet kurmamaya özen gösteren ve sultana yakın olmaksızın mızraklarla yaralanıp yerlerde sürüklenmeyi tercih ettiğini belirten Muhammed b. Vâsî'e kazâ ve kader hakkındaki görüşünü sorduğu, onun, "Ey Emîr! Allah kıyamette kullarına kazâ ve kaderi değil yapıp ettiklerini soracak" dediği, kendisine, "Allah'ı biliyor musun?" diye sorulduğunda da, "O'nu bilen az konuşur ve süreklî hayret içinde olur" diye cevap verdiği rivayet edilmektedir.

Muhammed b. Vâsî' el emeğine büyük önem vermiştir. Geçimini çalışarak sağlamanın bedeninin zekâtı sayıldığını söylemiş, sabir, tevekkül ve rızâ konusunda tavsiyelerde bulunmuştur. Ona göre en faydalı ibadet insanlardan Allah'a sığınmaktır. Kul bütün kalbiyle Allah'a yönelirse Allah da müminlerin kalplerini ona yöneltir. Kur'an'ın âriflerin bahçesi olduğunu söyleyen Muhammed b. Vâsî' tasavvufu huşû, nefsi hor görme, kanaatkârlık ve alçak gönüllülük olarak tanımlamıştır. Onun bu tanımı tasavvufun ilk tariflerinden biri olması bakımından önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Nuaym, *Hilye*, II, 345-357; Hücvîri, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 187, 408, 475; İbnü'l-Cevzi, *Sıfatü's-safve*, III, 266-271; Ferîdüddin Attâr, *Tezkire* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 93-95; Zehebî, *el-İber*, I, 121; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 500; Şârânî, *et-Tabakât*, I, 29; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, 161; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1978, III, 168-171.



ETHEM CEBECİOĞLU

MUHAMMED b. YÛSUF el-EZDÎ

(bk. EBÛ ÖMER el-KÂDÎ).

MUHAMMED b. YÛSUF el-HAFSÎ

(bk. ETFAFEYYÎŞ).

MUHAMMED ZÂFİR

(bk. ŞEYH ZÂFİR).

MUHAMMED ZÂHİD KEVSERÎ

(bk. ZÂHİD KEVSERÎ).

MUHAMMED ZİHNİ EFENDÎ

(bk. MEHMED ZİHNİ EFENDÎ).

MUHAMMEDÂBÂD

(محمد آباد)

Hindistan'da bazı şehirlerin tarihteki adı.

Farsça "bayındır yer, mâmûre" anlamındaki âbâd kelimesinin Muhammed adına eklenmesiyle elde edilen bir şehir adıdır. Bölgedeki birçok yerleşim merkezi, müslüman sultanlıklar tarafından fethedildikten veya yeni kurulduktan sonra genellikle bir süre için bu adla anılmıştır. Bunlardan en çok bilinenler Meysûr (Karnataka), Gucerât ve Uttar Pradeş eyaletlerinde olanlardır.

Dekken'deki Karnataka eyaletinde, Haydarâbâd'ın 100 km. kuzeybatısında deniz seviyesinden 700 m. yüksekte kurulmuş bulunan Muhammedâbâd günümüzde Bîder adıyla bilinmektedir ve aynı ismi taşıyan bir idarî bölgenin merkezidir. Bîder 722'de (1322) Muhammed b. Tuğluk tarafından fethedildi. 827 (1424) yılında Behmenî Sultanı I. Ahmed yönetim merkezini Ahsenâbâd'dan (Gülberge) buraya taşıdı ve adını Muhammedâbâd olarak değiştirdi. 897'de (1492) Berîdşâhîler'in, 1028'de (1619) Âdilşâhîler'in ve 1067'de (1657) Bâbürlüer'in eline geçen şehir XVIII. yüzyılın başlarında Haydarâbâd Nizamlığı'na bağlandı; Hindistan'ın bağımsızlığından sonra 1956'da Meysûr eyaleti topraklarına dahil edildi. Bîder'de Sultan I. Ahmed tarafından 832 (1429) yılında yaptırılan kale yer yer 10 m. yüksekliğe ulaşan surlarla çevrilidir ve tezyinatlı üç ana girişlikle dikkat çeker. Kale içinde, muhtemelen bölgedeki ilk İslâm mimari eseri olan 727 (1327) tarihli Solah Hambâ Camii, Mahmud Şah'ın sarayı (Rengin Mahal), bir hamam, gösterişli bir bahçe (Lâl Bâğ) ve sultanların halkın şikâyetlerini dinledikleri Dîvân-ı Âm yer almaktadır. Şehirde bulunan diğer eserlerden Cuma Camii 833 (1430), Kali Mescid 1105 (1694) tarihlidir. Özellikle üç Behmenî sultanına vezirlik yapan Mahmûd-ı Gâvân döneminde çok gelişen şehirde, onun 877'de (1472) Türkistan medreselerine benzer şekilde inşa ettirdiği medrese minaresi, kubbeli hücrele-

ri ve kütüphanesiyle bir külliye idi. 1699'da yıldırım isabeti alan, daha sonra Bâbürlü kuşatması sırasında duvarları yıkılan medresenin çini ve seramik süslemelerinden kalıntılar hâlâ mevcuttur. Burada ayrıca Behmenî ve Berîdşâhî sultanlarıyla Alâeddin Şah'ın hocası Halîlullah'ın türbeleri bulunmaktadır. 2001 yılı sayımına göre nüfusu 172.298 olan şehirde metal el sanatları ve özellikle kakmacılık gelişmiştir.

Gucerât eyaletindeki Muhammedâbâd, Gucerât Sultanı I. Mahmud (Begerhâ) tarafından 887'de (1482) fethedilen antik Çampânîr şehrinin yerine kuruldu ve idare merkezi Ahmedâbâd'dan buraya taşındı. Yirmi üç yıl süren bayındırlık faaliyetlerinden sonra şehir camileri, saray ve konakları, çarşıları, pazar yerleri, meydanları, bahçeleri, havuzları ile muhteşem bir görünüm aldı ve aynı zamanda bir ticaret merkezi oldu; özellikle ipekçilik, dokumacılık ve kılıç yapımında ün kazandı. Buradaki 919 (1513) tarihli Cuma Camii 30 m. yüksekliğinde iki minaresi, 172 sütunu, yedi mihrabı, tezyinatlı taçkapısı ve geniş avlusuyla Gucerât Sultanlığı dinî mimarisinin en güzel örneği kabul edilir. Naginas Camii de bilhassa üslûp ve tezyinat bakımından dikkat çeker. Batı Hindistan'ın en güzel şehri unvanını taşıyan Muhammedâbâd, Hint-İslâm mimarisinin doğduğu yerlerden biri olarak gösterilmekte ve bu mimarinin en önemli örneklerinin bulunduğu Fetihpûr Sikri ve Bîder ile anılmaktadır. Sultan Bahadır Şah'ın vefatından (943/1537) sonra burası terk edilerek sultanlığın merkezi tekrar Ahmedâbâd'a taşındı. 1803'te İngilizler bölgeye hâkim olduğunda şehirde sadece 500 kadar nüfus kalmıştı. Günümüzde sit alanı konumunda bulunan Muhammedâbâd'daki İslâm ve İslâm öncesi mimari eserleri koruma altına alınmıştır (Uttar Pradeş'teki Muhammedâbâd için bk. BENÂRES).

BİBLİYOGRAFYA :

Firişte, *Gülşen-i İbrâhimî*, Leknev 1867, I, 627; II, 384, 387; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1946, I, 395-397; Ghulam Yazdani, *Bidar: Its History and Monuments*, Oxford 1947; P. Brown, *Indian Architecture (Islamic Period)*, Bombay 1981, s. 56-57; S. Grover, *Islamic Architecture in India*, New Delhi 1996, bk. İndeks; G. Michell - M. Zerbrowski, *The New Cambridge History of India: Architecture and Arts of the Deccan Sultanates*, Cambridge 1999, s. 31-35, 70-90 vd.; H. K. Sherwani - J. Burton-Page, "Bidar", *EI²* (İng.), I, 1199-1201; Mohibbul Hasan, "Mahmūd I", a.e., VI, 50; I. Husain Siddiqui, "Mahmūd I", *DIA*, XXVII, 348.

 AZMİ ÖZCAN

MUHAMMEDİYYE

(محمدیة)

Yazıcıoğlu Mehmed'in
(ö. 855/1451)

Osmanlı dinî-tasavvufi
kültürünün oluşmasına katkıda bulunan
manzum eseri.

Yazıcıoğlu Mehmed (Muhammed), kardeşi Ahmed Bican'ın teşvikiyle Arapça kaleme aldığı *Meğâribü'z-zamân li-ğurûbi'l-eshyâ' fi'l-âyn ve'l-ıyân* adlı eserini Türkçe'ye çevirmesini ondan istemiş, Ahmed Bican'ın bu eserden hareketle *Envârü'l-âşikin*'i ortaya koymasından bir müddet sonra bu defa kendisi, *Meğâribü'z-zamân*'in özellikle Hz. Peygamber ve ashabıyla ilgili kısımlarını Türkçe olarak yeniden yazmış ve eserine *Kitâbü Muhammediyye fi na'ti seyyidi'l-âlemîn habîbillâhî'l-a'zam Ebi'l-Kâsım Muhammedenî'l-Mustafâ* adını vermiştir. Müellif Resûl-i Ekrem'in diliyle aktardığı, "Yenile mevlidim çıksın cihâna / Egerçi söylenir dehren-fe-dehrâ" beytiyle, na't diye nitelendirdiği eserinin aynı zamanda mevlid özelliği taşıdığına işaret etmektedir. Mevlidlerde yer alan bütün bölümleri içeren ve dinî törenlerde mevlid gibi okunduğu bilinen eser siyer-mevlidler arasına girecek dinî-destanî bir muhteva taşımaktadır. Yazıcıoğlu, çilehânesinde zikir ve ibadetle meşgul olduğu sırada bazı yakınlarının kendisinden Hz. Peygamber hakkında bir kitap kaleme almasını istediklerini, daha önce birçok siyer ve mevlidin yazılmış olduğunu söyleyerek bu teklifi kabul etmediğini, ancak rüyasında Resûlullah'ı görüp ondan, "İçir hikmet şarâbın ümmetime / Sözü mü söyle halka âşikârâ" emrini alınca eseri yazmaya başladığını belirtir. *Muhammediyye* 853 Cemâziyelâhîrinde (Ağustos 1449) Gelibolu'da tamamlanmıştır.

Değişik konulardaki manzumelerden oluşan *Muhammediyye* üç bölümde incelenebilir. 1. Yaratılışa ilgili kısım (1-1413. beyitler). Mülemma bir tevhidin ardından bir na't ile başlayan bu bölüm Hulefâ-yi Râşidîn'in övgüsü, sebep-i te'lif ve içinde bir tevhidin yer aldığı "iftitâhu'l-kitâb" ile devam eder. Devriyye-i arşıyye tarzında kaleme alınan bu kısım önce Hz. Muhammed'in nurunun, daha sonra kâinatın onun şanına yaratılması anlayışı üzerine kurulmuştur. Cennetin, cehennem, yerlerin, göklerin, meleklerin, cinlerin, şeytanların, diğer mahlûkatın, Âdem ve Havvâ'nın yaratılışı, bu ikisinin cennet-

ten yeryüzüne inmesi, Arafat'ta buluşmaları da aynı bölümde işlenen başlıca konulardır. 2. Siyer-mevlid bölümü (1414-4756. beyitler). Burada Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlerin bazı özellikleriyle tanıtılmasından sonra Hz. Muhammed'in doğumu, hayatı, savaşları, mucizeleri, Ehl-i beyt'i ve halifeleri anlatılır. 285 beyitlik bir mi'râciyyeyi de içeren bu kısımda ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in hususiyetleri, Fâtîha, İhlâs gibi sûrelerin tefsiri, hadis şerhleri, Resûlullah'ın nasihatleri, salavat getirmenin faziletleri, ibadetlere ve cihada teşvik gibi konular yer almaktadır. *Muhammediyye*'nin halk üzerinde en etkili kısmı olan "Vefât-ı Muhammed" bahsi de buradadır. Bu bölüm Hz. Fâtîma'nın, Hulefâ-yi Râşidîn'in, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in vefatlarıyla ilgili mersiyelerle aşere-i mübeşşere ve ashâb-ı Suffe'nin tavsifinin ardından bir münâcâtla sona erer. İfrat ve tefritten uzak bir yaklaşımla kaleme alınan "Vefâtü'l-Hasan ve'l-Hüseyin" başlıklı elli dört beyitlik Kerbelâ mersiyesi muharrrem törenlerinde asırlarca okunmuştur. Mersiyenin Zâkirî Hasan Efendi tarafından nühüft makamında yapılan bestesi Türk dinî müziklerinde türün en çok rağbet gören örneklerinden biri sayılır. 3. "Fasl fi eşrâti's-sâa" başlığından itibaren gelişen kısım (4757-8765. beyitler). Burada kıyamet âlemleri, deccâlin çıkışı, nüzûl-i İsâ, Ye'cüc ve Me'cüc, dâbbetü'l-arz, güneşin batıdan doğuşu, tövbe gibi konular işlenmiştir. Kıyametin kopması, sūr-ı İsrâfîl, haşr, havz-ı kevser, livâü'l-hamd, şefaât, hesap ve kitap, sırat, cennet ve cehennem hakkında bilgilerin ardından hâtime kısmı gelir. Bu kısımda müellif ayrıca eserin telif sebebini, Hz. Peygamber'i ve Hacı Bayrâm-ı Velî'yi rüyasında görmesini anlatır. Mahmud Paşa, Ahmed-i Hâs, Derviş Bayezid, hocaları Zeyne'l-Arab ile Haydar-ı Haffî'ye dair mâlûmat verir. "Eğer Rûm'un revânında görürsem ben dilârâyı / Revânına revân edem Semerkand u Buhârâ'yı" matla'lı meşhur na'tın ardından eser bir dua ve münâcâtla son bulur. Yazıcıoğlu, *Muhammediyye*'yi yazarken Fahred-din er-Râzî, Zemahşerî, Gazzâlî, Mûcâhid b. Cebr, Nevevî, Kâdî İyâz, Tahâvî, Mâtürîdî, Molla Câmî gibi âlimlerin eserlerinden istifade etmiş, ayrıca kaynaklarındaki İsrâiliyat'a ve mevzû rivayetlere de yer vermiştir.

Eserde başta hezec olmak üzere aruzun çeşitli bahirleri kullanılmış, uzun kalıpların ardından kısa kalıpların seçilmesi eserin daha başarılı ve etkileyici olmasını

sağlamıştır. *Muhammediyye*'de tahkiye kısımlarının dışında tevhid, na't, münâcât, mi'râciyye, devriye, şemâil ve methiye türünde manzumeler mevcuttur. "Kaside ilâhiyye" başlıklı manzume, Türk edebiyatında daha sonra "ilâhi" adıyla gelişecek müstakil bir türün başlangıcıdır. Eserde yirmi dört terciibend, bir terkihibend, birkaç müstakil kaside (Vedâ hacı) ve mesnevi (hâtimetü'l-kitâb), birî Arapça altı adet kıta bulunmakta, ayrıca Arapça-Farsça mülemma beyitler yer almaktadır. Müellifin kafiye, redif ve diğer âhenk unsurlarına dikkat etmesi, *Muhammediyye*'nin ezberlenmesini ve dinî toplantılarda okunup dinlenmesini kolaylaştırmıştır. Nitekim Evliya Çelebi Gelibolu, Ankara ve Amasya halkının *Muhammediyye*'yi ezbere okumakla tanıdığını kaydeder. Eser Anadolu ve Rumeli'nin yanı sıra Kırım'da, Kazan'da ve Başkurt Türkleri arasında da tanınmıştır.

Muhammediyye sade ve samimi ifadesi, akıcı üslubu ve halk dilinden tabirleriyle asırlardan beri geniş halk kitleleri üzerinde etkili olmuştur. Medrese, tekke ve camiler yanında, köy odalarında da muhafaza edilmiş, okunup dinlenmiş, bu suretle yaygın din eğitiminin dayandığı en mühim eserlerden biri kabul edilmiştir. Elde bestesi bulunmamasına rağmen mûsiki araştırmacıları eserin XV. yüzyılda bestelenmiş olduğu kanaatine sahiptirler. XVII. yüzyıldan itibaren bazı sanatkarların "muhammediyehan" diye kayıtlara geçmesi eserin mevlid gibi irticâlen ve beste ile okunduğunu göstermektedir. Bu hususta meşhur isimlerden biri Halvetî şeyhi Müstakim Efendi'dir. XVIII. yüzyılda muhammediyehan olarak tanınmış en önemli isimler arasında Akbaba imamı bestekâr Mehmed Zaîfî ve İstanbullu Hâfız Şühûdî Mehmed Efendi gibi üstat-

lar da bulunmaktadır. İsmâil Hakkı Bursevî, Akbaba imamının Sultan Selim Camii'ne muhammediyehan tayin edilmesinin şehirde büyük bir sevinçle karşılandığını, onun başarılı icrasıyla hatim meclislerinin sonunda eserin bazı bölümlerinin okunmasının bir âdet haline geldiğini yazmaktadır (*Ferahu'r-rûh*, I, 2-3).

XV. yüzyıl Anadolu Türkçesi için zengin bir dil malzemesine sahip olan *Muhammediyye*'nin müellif hattı harekeli nüshası Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv ve Neşriyat Müdürlüğü Kütüphanesi'ndedir (nr. 431/A). İstanbul'da otuz ikisi Süleymaniye Kütüphanesi'nde olmak üzere elli sekiz tam, yedi eksik nüshası tesbit edilmiştir. Bunların dışında Anadolu kütüphanelerinde otuzdan fazla, Kahire, Londra ve Vatikan kütüphanelerinde onu aşkın yazması bulunmaktadır (*Muhammediyye* [haz. Âmil Çelebioğlu], I, 57-59). Eski harflerle yirminin üzerinde baskısının yapılmış olması (Özege, II, 898) eserin gördüğü rağbeti göstermektedir. Âmil Çelebioğlu, *Muhammediyye* üzerinde hazırladığı doktora çalışmasının (Erzurum 1971) metin kısmını günümüz Türkçesi'ne yaklaştırarak müellif ve eser hakkında kısa bir giriş ve lugatçe ile birlikte yayımlamış (I-IV, İstanbul 1975), esas ilmî neşir daha sonra gerçekleştirilmiştir (I-II, İstanbul 1996). Eserin Agâh Güçlü (İstanbul 1969) ve Abdülkadir Akçipek (İstanbul 1984) tarafından yapılmış Latin harfli baskıları da vardır.

İsmâil Hakkı Bursevî *Muhammediyye*'yi *Ferahu'r-rûh* adıyla şerhetmiş, İstanbul ve Kahire'de birçok defa basılan eseri (a.g.e., IV, 1652) Mustafa Utku sadeleştirerek yayımlamıştır (I-V, İstanbul 2000-2004). Hüseyin Yenice (İstanbul 1987) ve Murat Ali Karavelioğlu (İstanbul 1999) *Ferahu'r-rûh*'un I. cildi, Sunay Yıl-

maz ise II. cildi (İstanbul 1993) üzerinde bir yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. *Muhammediyye* XVII. yüzyılda Esrîr Mehmed Yûsuf Efendi tarafından nesre çevrilmiştir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 2581; Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 184).

Muhammediyye'nin bazı nüshaları hattatlar tarafından özellikle nesih hatıyla yazılmış ve tezhip edilerek ciltlenmiştir. Ayrıca matbu nüshaların bir kısmı Mustafa Râkım gibi tanınmış matbaa hattatlarınca yazılarak bastırılmıştır. İstanbul'daki İranlı yayıncılar eliyle yapılan kaçak baskılara okuyucuların dikkatini çekmek üzere bazı baskıların ilk sayfasına kayıtlar konması Türk yayıncılık tarihi bakımından eserin önemini arttırmaktadır. Bunun yanında cennet, ceheennem, arş, kürsü, livâü'l-hamd, Mekke, Medine, Kâbe ve Mescid-i Nebevî ile ilgili şekil ve çizimlerin eklenmesi eseri dinî halk temsilciliği açısından değerli kılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediyye* (haz. Âmil Çelebioğlu), İstanbul 1996, I, 55-59, 81-85, 89-95, 119-125; II, tür.yer.; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 341; V, 318; IX, 75; İsmâil Hakkı Bursevî, *Ferahu'r-rûh*, Bulak 1258, I, 2-3; Sadettin Nüzhet Ergun, *Türk Musikisi Antolojisi*, İstanbul 1942, I, 12-13, 119, 125-126, 142-143; Malîk Aksel, *Türklerde Dini Resimler*, İstanbul 1967, s. 147; Özege, *Katalog*, II, 898; IV, 1652; Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, İstanbul 1999, s. 252; Hatice Kelpetin Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*, İstanbul 2001, s. 24-28; Mustafa Kara, "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *Ulû İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/8, Bursa 1999, s. 45; Mustafa Uzun, "Muhammediyye", *Osmanlı Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, II, 100-101; a.mlf., "Envârü'l-âşikin", *DİA*, XI, 258-260; a.mlf., "İlâhi", a.e., XXII, 67; Nuri Özcan, "Mersiye (Mûsiki)", a.e., XXIX, 220.



MUSTAFA UZUN

30. CİLTTE MADDESİ BULUNAN YAZARLAR

AÇIKGENÇ, ALPARSLAN, Prof.Dr.
FATİH ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

AFYONCU, ERHAN, Y.Doç.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

AKA, İSMAİL, Prof.Dr.
EGE ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

AKSOY, HASAN, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

AKTAN, HAMZA, Prof.Dr.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ALBAYRAK, NURETTİN
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
(EMEKLİ)

ALEXANDER, JOHN, Prof.Dr.
ARAŞTIRMACI-YAZAR
SELÂNİK / YUNANİSTAN

ALGAR, HAMİD, Prof.Dr.
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
DEPARTMENT OF NEAR EASTERN STUDIES
BERKELEY / AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ

ALGÜL, HÜSEYİN, Prof.Dr.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ANAY, HARUN, Y.Doç.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

APAK, ADEM, Y.Doç.Dr.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

APAYDIN, H. YUNUS, Prof.Dr.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

el-ARNAÛT, MAHMÛD
ARAŞTIRMACI-YAZAR
DİMAŞK / SURİYE

ARUÇI, MUHAMMED, Dr.
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

ÂŞIKKUTLU, EMİN, Doç. Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ATAR, FAHRETTİN, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

AVCI, CASİM, Dr.
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

AYBAKAN, BİLAL, Doç.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

AYCAN, İRFAN, Prof.Dr.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

AYDAR, HİDAYET, Doç. Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

AYDIN, İBRAHİM HAKKI, Doç.Dr.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

AYDIN, M. ÂKİF, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
HUKUK FAKÜLTESİ

AYDIN, MUSTAFA, Y.Doç.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
HASAN ALİ YÜCEL EĞİTİM FAKÜLTESİ

AYDINLI, ABDULLAH, Prof.Dr.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

AYDÜZ, SALİM, Y.Doç.Dr.
FATİH ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

AYTAÇ, BEDRETTİN, Y.Doç.Dr.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
DİL VE TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ

AZAMAT, NİHAT, Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

BAŞ, ERDOĞAN, Dr.
ARAŞTIRMACI-YAZAR
İSTANBUL

BAŞAR, FAHAMETTİN, Doç.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

BAYTOP, TURHAN, Prof.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
ECZACILIK FAKÜLTESİ
(MERHUM)

BEBEK, ADİL, Doç.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

BENEDEK, PERİ, Y.Doç.Dr.
ELTE TÖRÖK TANSZEK
BUDAPEŞTE / MACARİSTAN

BENLİ, MEHMET SAMİ, Y.Doç.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

BEYDİLLİ, KEMAL, Prof.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
(EMEKLİ)

BIYIK, MUSTAFA
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

BİLGİN, A. AZMİ, Doç.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

BİRİŞİK, ABDÜLHAMİT, Y.Doç.Dr.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

BOZKURT, NEBİ, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

BULUT, HALİL İBRAHİM, Dr.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

BUZPINAR, ŞİT TUFAN, Doç.Dr.
FATİH ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

CEBECİ, LUTFULLAH, Prof.Dr.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

CEBECİOĞLU, ETHEM, Prof.Dr.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

el-CELYEND, MUHAMMED SEYYİD, Prof. Dr.
CÂMIATÜ'L-KAHİRE
KÜLLİYETÜ DÂRİ'L-ULÛM
KAHİRE / MİSİR

COOK, MICHAEL, Prof.Dr.
PRINCETON UNIVERSITY
NEAR EASTERN STUDIES DEPARTMENT
NEW JERSEY / AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ

CUM'A, ALİ, Dr.
CÂMIATÜ'L-EZHER
KÜLLİYETÜ'D-DİRÂSÂTİ'L-İSLÂMİYYE
KAHİRE / MİSİR

ÇAĞRICI, MUSTAFA, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ÇAVDAR, TUBA, Y.Doç.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ÇEÇEN, KÂZİM, Prof.Dr.
İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
İNŞAAT FAKÜLTESİ
(MERHUM)

ÇELEBİ, İLYAS, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ÇETİN, ATILLA, Prof.Dr.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ÇETİNSAYA, GÖKHAN, Doç.Dr.
İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ÇİFT, SALİH
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ÇİFTÇİ, HASAN, Doç.Dr.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ÇORUHLU, TÜLİN, Doç.Dr.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ÇUBUKCU, ASRİ, Prof.Dr.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

- DAFTARY, FARHAD, Prof.Dr.
THE INSTITUTE of ISMAILI STUDIES
LONDRA / İNGİLTERE
- DAUDI, KHALID ZAFARULLAH, Dr.
GOVERNMENT POST
GRADUATE COLLEGE
ISLAMIC STUDIES DEPARTMENT
FAYSALÂBÂD / PAKİSTAN
- DÁVID, GÉZA, Dr.
ELTE TÖRÖK TANSZEK
BUDAPEŞTE / MACARİSTAN
- DEMİRAYAK, KENAN, Doç.Dr.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ
- DEMİRCİ, MEHMET, Prof.Dr.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- DEMİRKENT, İŞİN, Prof.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
- DOĞAN, SEMA
TÜRKİYE DIYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
- DÖNDÜREN, HAMDİ, Prof.Dr.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- DÖNMEZ, İBRAHİM KÂFİ, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- DURMUŞ, İSMAİL, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- DURUSOY, ALİ, Doç.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- EFENDİOĞLU, MEHMET, Dr.
TÜRKİYE DIYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
- ELMALI, HÜSEYİN, Prof.Dr.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- EMECEN, FERİDUN, Prof.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
- ERASLAN, CEZMİ, Doç.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
- ERBAY, ERDOĞAN
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ
- ERDOĞAN, MEHMET, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- ERTÜRK, MUSTAFA, Doç.Dr.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- ERÜNSAL, İSMAİL E., Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ
- ERZİNCAN, TUĞBA
ARAŞTIRMACI-YAZAR
İSTANBUL
- FANİ, EYYÜP SABRİ, Dr.
ARAŞTIRMACI-YAZAR
SAMSUN
- FARUQI, NISAR AHMED, Prof.Dr.
DELHI UNIVERSITY
YENİ DELHİ / HİNDİSTAN
- FAYDA, MUSTAFA, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- FAZLIOĞLU, İHSAN, Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
- GÖKSOY, İSMAİL HAKKI, Prof.Dr.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- GÖKYAY, ORHAN ŞAİK
EDEBİYATÇI-YAZAR
İSTANBUL
(MERHUM)
- GÖRGÜN, HİLAL, Doç.Dr.
TÜRKİYE DIYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
- GÖRGÜN, TAHSİN, Doç.Dr.
TÜRKİYE DIYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
- GÖZÜBENLİ, BEŞİR, Prof.Dr.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- GÜLER, ZEKERİYA, Prof.Dr.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- GÜNDÜZ, FİLİZ
ARAŞTIRMACI-YAZAR
İSTANBUL
- GÜNDÜZ, ŞİNASİ, Prof.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- GÜRGENDERELİ, MÜBERRA, Y.Doç.Dr.
TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ
- GÜRKAN, SALİME LEYLA, Dr.
TÜRKİYE DIYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
- HACAK, HASAN, Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- HAREKÂT, İBRÂHİM, Dr.
CÂMIATÜ MUHAMMED el-HÂMİS
KÜLLİYETÜ'1-ADÂB
RABAT / FAS
- HARMAN, ÖMER FARUK, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- HATİBOĞLU, İBRAHİM, Doç.Dr.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- İŞİK, EMİN, Y.Doç.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
(EMEKLİ)
- İMÂRE, MUHAMMED, Dr.
ARAŞTIRMACI-YAZAR
KAHİRE / MISIR
- İPŞİRLİ, MEHMET, Prof.Dr.
FATİH ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ
- İYANLAR, ARZU
ARAŞTIRMACI-YAZAR
İSTANBUL
- KAÇAR, MUSTAFA, Y.Doç.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
- KAHRAMAN, ÂLİM, Dr.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
- KAHRAMAN, KEMAL, Dr.
ARAŞTIRMACI-YAZAR
İSTANBUL
- KALLEK, CENGİZ, Doç.Dr.
TÜRKİYE DIYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
- KANAR, MEHMET, Prof.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
- KANDEMİR, M. YAŞAR, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
(EMEKLİ)
- KANLİDERE, AHMET, Doç.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ
- KAPAR, MEHMET ALİ, Prof.Dr.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- KARLIĞA, H. BEKİR, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- KÂSİM, KÂSİM ABDUH, Dr.
ARAŞTIRMACI-YAZAR
KAHİRE / MISIR
- KAVAS, AHMET, Doç.Dr.
TÜRKİYE DIYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
- KAYA, EYYÜP SAİD, Dr.
TÜRKİYE DIYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
- KAYA, MAHMUT, Prof.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
- KAYAPINAR, HÜSEYİN, Dr.
DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI
İSTANBUL EĞİTİM MERKEZİ
- KENANOĞLU, M. MACİT, Dr.
FATİH ÜNİVERSİTESİ
İKTİSADİ ve İDARİ BİLİMLER FAKÜLTESİ
- KIEL, MACHIEL, Prof.Dr.
ARKEOLOG-SANAT TARİHÇİSİ
BONN / ALMANYA
- KOCA, FERHAT, Prof.Dr.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- KOÇAK, İNCİ, Prof.Dr.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
DİL ve TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ
- KÖKSAL, AYDOĞAN, Prof.Dr.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
DİL ve TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ
- KÖSE, SAFFET, Prof.Dr.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
- KURKMAN, GARO
ARAŞTIRMACI-YAZAR
İSTANBUL
- KURTBİL, ZEYNEP HATİCE
ARAŞTIRMACI-YAZAR
İSTANBUL
- KURTULUŞ, RIZA
TÜRKİYE DIYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
- KUTLU, SÖNMEZ, Prof.Dr.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

KUTLUER, İLHAN, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

KÜÇÜK, CEVDET, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

KÜÇÜK, RAŞİT, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

KÜÇÜKAŞCI, MUSTAFA SABRİ, Y.Doç.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

MAHİR, F. BANU, Doç.Dr.
MİMAR SİNAN ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

MAŞALI, MEHMET EMİN, Dr.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

MAXİM, MIHAI, Prof.Dr.
BUCHAREST & VENICE UNIVERSITIES
CENTER for OTTOMAN TURKISH STUDIES
BÜKREŞ / ROMANYA

MEMİŞ, AHMET
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

MERÇİL, ERDOĞAN, Prof.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

METE, ZEKÂİ, Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

MURÂD, SAİD, Dr.
MERKEZÜ BUHÜSİ'İ-ÂLEMİ'T-TÜRKİ
(TÜRK DÜNYASI ARAŞTIRMALARI
MERKEZİ [TÜRDAM])
KAHİRE / MİSİR

MÜLÂYİM, SELÇUK, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

NAZLIGÜL, HABİL, Y.Doç.Dr.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

NORRIS, HARRY THIRLWALL, Prof.Dr.
UNIVERSITY of LONDON SOAS
MIDDLE-EASTERN STUDIES DEPARTMENT
LONDRA / İNGİLTERE

OKAY, M. ORHAN, Prof.Dr.
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

ORMAN, İSMÂİL
ARAŞTIRMACI-YAZAR
İSTANBUL

ORTAYLI, İLBER, Prof.Dr.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
HUKUK FAKÜLTESİ

ÖĞÜT, SALİM, Prof.Dr.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
ÇORUM İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ÖNGÖREN, REŞAT, Doç.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZ, MUSTAFA, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZAYDIN, ABDÜLKERİM, Prof.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ÖZBALIKÇI, M. REŞİT, Prof.Dr.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZCAN, ABDÜLKADİR, Prof.Dr.
MİMAR SİNAN ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ÖZCAN, AZMİ, Prof.Dr.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ÖZCAN, NURİ, Y.Doç.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZCAN, TAHSİN, Doç.Dr.
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

ÖZDEMİR, MEHMET, Prof.Dr.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZEL, AHMET, Doç.Dr.
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

ÖZEN, ŞÜKRÜ, Doç.Dr.
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

ÖZERVERLİ, M. SAİT, Doç.Dr.
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

ÖZGÜDENLİ, OSMAN GAZİ, Y.Doç.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

ÖZKUYUMCU, NADİR, Prof.Dr.
CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ÖZŞENEL, MEHMET, Y.Doç.Dr.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ÖZTÜRK, CEMİL, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
ATATÜRK EĞİTİM FAKÜLTESİ

PAKİŞ, ÖMER, Dr.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

PALA, İSKENDER, Prof.Dr.
İSTANBUL KÜLTÜR ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

PARLAK, SEVGİ
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
GÜZEL SANATLAR FAKÜLTESİ

QURESHI, M. NAEEM, Prof.Dr.
QUAID-I AZAM UNIVERSITY
DEPARTMENT of HISTORY
İSLÂMÂBÂD / PAKİSTAN

SABBÂĞ, ABBAS, Dr.
ARAŞTIRMACI-YAZAR
BEYRUT / LÜBNAN

SADGROVE, PHILIP CHARLES, Dr.
UNIVERSITY of MANCHESTER
of MIDDLE EASTERN STUDIES
MANCHESTER / İNGİLTERE

es-SAKKÂR, SÂMÎ, Prof.Dr.
CÂMIATÜ'İ-MELİK SUUD
KÜLLİYETÜ'İ-ÂDÂB
RİYAD / SUUDİ ARABİSTAN
(EMEKLİ)

SARAÇ, M. A. YEKTA, Prof.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

SARIÇAM, İBRAHİM, Prof.Dr.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

SAYAR, AHMET GÜNER, Prof.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SİYASAL BİLGİLER FAKÜLTESİ

SERİN, MUHİTTİN, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

SİDDIQI, İQTİDAR HUSAIN, Prof.Dr.
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY
DEPARTMENT of HISTORY
ALIGARH / HİNDİSTAN
(EMEKLİ)

SİNANOĞLU, MUSTAFA, Doç.Dr.
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

SOYSAL, İSMÂİL
EMEKLİ BÜYÜKELÇİ

SÜMER, FARUK, Prof.Dr.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
DİL ve TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ
(MERHUM)

SÜTÜDE, GULÂM RIZÂ, Prof.Dr.
MÜEŞSESE-İ LUGATNÂME-İ DİHHUĞÂ
TAHRAN / İRAN

eş-ŞÂHİD, SEYYİD MUHAMMED, Prof.Dr.
CÂMIATÜ'İ-İMÂM MUHAMMED
b. SUUD el-İSLÂMIYYE
RİYAD / SUUDİ ARABİSTAN

ŞAHYAR, ATAULLAH, Dr.
ARAŞTIRMACI-YAZAR
İSTANBUL

ŞENEL, ABDÜLKADİR
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

ŞENER, MEHMET, Prof.Dr.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ŞENTÜRK, RECEP, Doç.Dr.
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

ŞÜKÜROV, ZAUR
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

TAYŞİ, MEHMET SERHAN
ARAŞTIRMACI-YAZAR
İSTANBUL

TERZİ, MUSTAFA ZEKİ, Prof.Dr.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

TOKER, HALİL, Doç.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

TOMAR, CENGİZ
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

TOPALOĞLU, Bekir, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
(EMEKLİ)

TOPRAK, SÜLEYMAN, Prof.Dr.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

TUÇ, SALİH, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
(EMEKLİ)

TURAN, ŞERAFETTİN, Prof.Dr.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
DİL ve TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ
(EMEKLİ)

TÜLÜCÜ, SÜLEYMAN, Prof.Dr.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

UÇMAN, ABDULLAH, Prof.Dr.
MİMAR SİNAN ÜNİVERSİTESİ
FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ULUDAĞ, SÜLEYMAN, Prof.Dr.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

UNAT, YAVUZ, Y.Doç.Dr.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
DİL ve TARİH-COĞRAFYA FAKÜLTESİ

URALER, AYNUR, Y.Doç.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

UYAR, GÜLGÜN, Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

UZUN, MUSTAFA, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ÜÇİŞİK, SÜHEYLA, Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
ATATÜRK EĞİTİM FAKÜLTESİ

ÜLKER, MUSTAFA BİROL
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

ÜNAL, YAVUZ, Doç.Dr.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

ÜZÜM, İLYAS, Doç.Dr.
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

WOODHEAD, CHRISTINE, Dr.
UNIVERSITY of DURHAM
CENTRE for MIDDLE EASTERN
and ISLAMIC STUDIES,
DURHAM / İNGİLTERE

YAŞAROĞLU, M. KÂMİL, Dr.
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

YAVUZ, MEHMET, Doç.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

YAVUZ, SALİH SABRİ, Y.Doç.Dr.
KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
RİZE İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

YAZICI, HÜSEYİN, Doç.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

YAZICI, NESİMİ, Prof.Dr.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

YAZICI, TAHSİN, Prof.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
(MERHUM)

YERİNDE, ADEM, Dr.
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

YETİK, ERHAN, Prof.Dr.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

YILDIRIM, NURAN, Prof.Dr.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
TIP FAKÜLTESİ

YILDIRIM, SUAT, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

YILMAZ, MUSA KÂZİM, Prof.Dr.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

YURDAGÜR, METİN, Prof.Dr.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

YÜCESOY, HAYRETTİN, Dr.
TÜRKİYE DİYANET VAKFI
İSLÂM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ